

le goût des idées
de jean-claude zylberstein

ERICH
FROMM

LA PEUR DE LA LIBERTÉ

LES
BELLES
LETTRES



le goût des idées
de jean-claude zylberstein

ERICH
FROMM

LA PEUR DE LA LIBERTÉ

LES
BELLES
LETTRES



OceanofPDF.com

le goût des idées

collection dirigée

par

Jean-Claude Zylberstein

OceanofPDF.com

Erich
FROMM

La Peur de la liberté

*Traduit de l'américain par :
Lucie Erhardt, Séverine Mayol*

Paris
Les Belles Lettres
2021

OceanofPDF.com

Titre original :
Escape from freedom

© 1941, 1969 Erich Fromm
© 1965 Erich Fromm pour l'avant-propos

Publié avec l'accord de Henry Holt and Company, New York
© 1941, 1969 Erich Fromm. © 1997 et 2004, The Literary Estate of Erich Fromm,
c/o Rainer Funk, Ursrainer Ring 24, D-72076
Tuebingen ; Fax : +49-7071-600049, e-mail : frommfunk@aol.com.

Henry Holt and Company Inc., New York, New York 10011

Traduit de l'américain par : Lucie Erhardt, Séverine Mayol
© Parangon/Vs, Lyon, 2010 pour la version française
www.editions-parangon.com

© 2021. *Société d'édition Les Belles Lettres*
95, bd Raspail, 75006 Paris.

ISBN: 978-2-251-91499-2

OceanofPDF.com

Si je ne suis pas pour moi, qui le sera ?
Si je suis seulement pour moi, que suis-je ?
Et si pas maintenant, quand ?

Dicton talmudique,
Pirke Avot 1:14.

Si nous ne t'avons fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, c'est afin que, doté pour ainsi dire du pouvoir arbitral et honorifique de te modeler, de te façonner toi-même, tu te donnes la forme qui aurait eu ta préférence. Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales ; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures qui sont divines. [...] À l'homme naissant, le Père a donné des semences de toute sorte et les germes de toute espèce de vie.

Pic de la Mirandole,
Oratio de Hominis Dignitate.

Ainsi, rien n'est plus immuable que les droits inhérents et inaliénables de l'homme.

Thomas Jefferson.

OceanofPDF.com

Avant-propos

Cet ouvrage est un chapitre d'une étude plus vaste consacrée à la structure de caractère de l'homme moderne et aux problèmes de l'interaction entre les facteurs psychologiques et sociologiques sur lesquels je travaille depuis plusieurs années, et dont l'achèvement aurait nécessité un temps bien plus considérable. J'ai décidé, au vu des développements politiques actuels et des dangers qu'ils représentent pour les plus grandes réalisations de la culture moderne – l'individualité et l'originalité de la personnalité – d'interrompre ce travail de longue haleine afin de me concentrer sur un aspect de la crise culturelle et sociale d'aujourd'hui : le sens de la liberté pour l'homme moderne. Ma tâche dans ce livre serait plus aisée si je pouvais renvoyer le lecteur à l'étude d'ensemble de la structure individuelle de l'homme dans notre culture, la signification de la liberté ne pouvant être pleinement comprise que sur la base de cette analyse de l'ensemble. J'ai fréquemment dû me contenter d'énoncer certains concepts et conclusions sans pouvoir les développer aussi complètement que je l'aurais souhaité. Parfois je n'ai pu que mentionner certains problèmes d'importance et j'ai dû parfois en taire d'autres. Toutefois, je pense que le psychologue doit apporter sans délai sa contribution à la compréhension de la crise actuelle, même s'il doit sacrifier son désir de complétude.

Ce n'est pas, à mon avis, surestimer la psychologie que d'affirmer l'importance des éléments psychologiques dans le monde présent. L'unité de base de l'évolution sociale est l'individu, ses désirs, ses peurs, ses passions et sa raison, ses propensions au bien et au mal. Pour saisir les lignes de force de l'évolution sociale, nous devons comprendre les mobiles psychologiques

agissant au sein de l'individu, tout comme pour comprendre ce dernier, il nous faut le situer dans la perspective de la civilisation qui le forme. Mon propos est de montrer que l'homme moderne, dégagé des liens de la société primitive, liens qui le rassuraient et le limitaient à la fois, n'a pas conquis son indépendance dans le sens positif de la réalisation de son individu, c'est-à-dire de l'épanouissement de ses facultés intellectuelles, physiques et sensibles. Mais la liberté, qui l'a doté de l'autonomie et de la raison, l'a également affecté d'un sentiment d'isolement qui a créé chez lui un sentiment d'insécurité et d'impuissance. Cet isolement lui apparaît comme insoutenable. La seule alternative pour se délivrer de ce fardeau qu'est la liberté est alors soit de plonger dans une nouvelle servitude, soit d'activer le développement total de sa personnalité. Bien que cette étude soit un diagnostic plutôt qu'un pronostic – une analyse plutôt qu'une solution –, ses conclusions sont en rapport avec les problèmes actuels. Car la compréhension des motivations qui incitent une partie de l'humanité à renoncer à ses droits est une arme pour ceux qui refusent d'abdiquer face au totalitarisme.

Je renonce au plaisir de remercier tous mes amis, collègues et étudiants pour leur stimulation et leurs critiques constructives de ma propre pensée. Le lecteur trouvera dans les notes en bas de page des références à des auteurs à qui je dois beaucoup pour les idées exprimées ici. Cependant, je désire exprimer spécialement ma gratitude envers ceux qui ont contribué directement à cette étude. En premier lieu, je désire remercier Mlle Elizabeth Brown qui, par ses suggestions et ses critiques, fut d'une aide inestimable pour l'organisation de ce volume. Mes remerciements à M. T. Woodhouse pour son aide précieuse à l'édition du manuscrit et au docteur A. Seidemann pour son aide en ce qui concerne les problèmes philosophiques abordés dans ce livre.

1.

La liberté : un problème psychologique ?

L'histoire moderne de l'Europe et de l'Amérique est dominée par la lutte pour la conquête de la liberté arrachée aux liens politiques, économiques et spirituels qui ont enchaîné les hommes. Cette bataille a été livrée par les opprimés contre ceux qui avaient des privilèges à défendre. Cette classe, qui combattait pour se libérer de la servitude, croyait lutter pour l'humanité tout entière et pouvait ainsi battre le rappel au nom d'un idéal commun à tous ceux qui voulaient secouer le joug. Au cours de cette longue action, pratiquement permanente, des classes qui combattaient l'arbitraire ont parfois fraternisé avec les ennemis de la liberté quand la victoire était assurée et que de nouveaux privilèges devaient être défendus.

Malgré maints échecs, la liberté a remporté de nombreuses victoires. Beaucoup sont tombés avec la conviction qu'il valait mieux mourir au combat que vivre dans la servitude. Une telle mort était l'expression suprême de leur individualité. L'histoire semblait prouver qu'il était possible pour l'homme de se gouverner lui-même, de prendre des décisions par lui-même, de penser et de sentir comme il lui semblait bon. L'épanouissement total des potentialités humaines semblait être le but vers lequel le développement social avançait rapidement. Les principes du libéralisme économique, la démocratie politique, l'autonomie religieuse et l'individualisme dans la vie personnelle ne rapprochaient-ils pas l'humanité de la réalisation de ce but ? Les entraves tombaient les unes après les autres. L'homme avait rejeté la suprématie de la nature, puis il l'avait maîtrisée ; il avait renversé la souveraineté de l'Église et

de l'État absolutiste. *L'abolition de la domination extérieure* semblait n'être pas seulement une condition indispensable à la victoire, elle paraissait suffisante pour atteindre le but convoité : la liberté de l'individu.

Bien des gens considéraient la Première Guerre mondiale comme « la lutte finale » et sa fin comme l'ultime triomphe de la liberté. Les démocraties existantes semblaient renforcées et d'autres, nouvelles, détrônaient de vieilles monarchies. Mais à peine quelques années après, de nouveaux systèmes naissaient, niant tout ce que les hommes croyaient avoir conquis au cours de siècles de lutte. Car l'essence de ces nouveaux systèmes totalitaires, qui mettaient effectivement la main sur l'ensemble de la vie sociale et personnelle de l'homme, était la soumission de tous, sauf celle de la faction dirigeante, à une autorité que nul ne contrôlait.

Au début, beaucoup se rassuraient en pensant que la victoire du système autoritaire n'était due qu'à la folie d'une minorité d'individus, folie qui finirait bien par précipiter leur chute. Pour d'autres, c'était le manque, sur une longue période, de culture démocratique des Italiens et des Allemands qui était en cause. Il suffisait donc simplement d'attendre qu'ils atteignent la maturité politique des démocraties occidentales. Mais l'illusion la plus dangereuse était de croire que des hommes comme Hitler avaient pu conquérir le pouvoir sur l'imposant appareil de l'État uniquement par la ruse et la tricherie ; qu'eux et leurs adeptes gouvernaient avant tout par la seule force ; que la population tout entière était l'objet sans défense de la terreur et de la trahison.

De nombreuses années ont passé depuis et la vanité de ces arguments s'est confirmée. Nous avons dû reconnaître le fait que des millions d'Allemands se sont empressés d'abandonner leur liberté acquise dans le sang par leurs pères ; que des millions d'autres demeuraient indifférents et ne croyaient pas qu'il valût la peine de se battre et de mourir pour la défendre. De même, nous avons dû admettre que la crise de la démocratie n'était pas un problème spécifique aux Italiens ou aux Allemands, mais que chaque État moderne devait l'affronter.

Peu important les symboles choisis par les ennemis de la liberté ; qu'ils les brandissent au nom de l'antifascisme ou d'un fascisme déclaré, ils n'en mettent pas moins la liberté en danger¹. Cette vérité a été si puissamment formulée par John Dewey que c'est par ses mots qu'il convient de l'exprimer : « La menace sérieuse pour notre démocratie, dit-il, n'est pas l'existence d'États totalitaires étrangers. C'est l'existence dans notre comportement personnel et dans nos propres institutions, de conditions qui ont permis, dans les pays étrangers, la victoire de l'autorité extérieure, de la discipline, de l'uniformité et de la dépendance envers le Chef. Par conséquent, le champ de bataille est aussi ici, en nous-mêmes et dans nos institutions². »

Si nous voulons nous défendre contre le totalitarisme, nous devons le comprendre. Les vœux pieux ne nous aideront guère et réciter des formules optimistes se révélera aussi inadéquat et inutile que le rituel indien de la danse de la pluie.

Outre l'étude des conditions économiques et sociales qui ont permis l'émergence du fascisme, il nous faut comprendre un problème humain. Le but de cet ouvrage est d'analyser, dans la structure de caractère de l'homme moderne, les facteurs dynamiques qui l'ont conduit à accepter d'abandonner la liberté dans les pays fascistes, et qui existent chez des millions de nos concitoyens.

Qu'est-ce que la liberté en tant qu'expérience humaine ? Est-ce une aspiration inhérente à la nature humaine ? Est-ce pour tous une expérience identique indépendamment de l'environnement culturel ? Ou est-ce quelque chose de différent selon le degré d'individualisme atteint dans une société donnée ? La liberté est-elle seulement l'absence de pression extérieure, ou est-elle aussi la *présence* de quelque chose – et dans ce cas, de quoi ? Quels sont les facteurs économiques et sociaux qui conduisent à la recherche de la liberté ? Peut-elle devenir un fardeau trop lourd à porter pour l'homme, une chose à laquelle il tente d'échapper ? Pourquoi est-elle pour un grand nombre un but recherché et pour d'autres une menace ?

À côté d'une aspiration innée à la liberté, n'existe-t-il pas aussi un désir instinctif de soumission ? Si ce n'est pas le cas, comment peut-on considérer l'attrait que la soumission à un leader exerce de nos jours sur tant de gens ? Se soumet-on toujours à une autorité manifeste, ou existe-t-il aussi une soumission à des autorités intériorisées comme le devoir ou la conscience, à des contraintes internes ou à des autorités anonymes comme l'opinion publique ? Y a-t-il une satisfaction cachée à se soumettre, et quelle est son essence ?

Qu'est-ce qui crée chez les hommes une soif insatiable de pouvoir ? Est-ce la force de leur énergie vitale, ou est-ce une faiblesse fondamentale et une incapacité de jouir de la vie de manière spontanée ? Quelles sont les conditions psychologiques qui font la force de ces convoitises ? Sur quelles conditions sociales ces conditions psychologiques sont-elles basées ?

L'analyse de l'aspect humain de la liberté et de l'autoritarisme nous oblige à considérer un problème général : celui du rôle que jouent les facteurs psychologiques en tant que forces actives dans le processus social ; et cela nous mène au problème de l'interaction des facteurs psychologiques, économiques et idéologiques dans le processus social. Toute tentative pour comprendre l'attrait du fascisme sur de grandes nations nous entraîne à admettre le rôle des facteurs psychologiques. Car il s'agit ici d'un système politique qui, par essence, ne fait pas appel aux forces rationnelles de l'intérêt personnel, mais qui réveille et mobilise les forces diaboliques de l'homme qui les pensait inexistantes ou tout au moins éteintes depuis longtemps. L'image familière de l'homme, au cours de ces derniers siècles, était celle d'un être rationnel aux actions déterminées par son intérêt personnel et possédant la capacité d'agir en conséquence. Même des auteurs comme Hobbes, qui reconnaissait la soif de puissance et l'hostilité comme des forces motrices de l'homme, ont expliqué l'existence de celles-ci comme un résultat logique de l'intérêt personnel : dans la mesure où les hommes sont égaux et qu'ils ont donc la même aspiration au bonheur, et comme il n'y a pas assez de richesses pour les satisfaire tous dans

la même mesure, ils luttent nécessairement les uns contre les autres et recherchent le pouvoir pour s'assurer la jouissance future de ce qu'ils possèdent à présent. Cependant, l'image de Hobbes s'est démodée. Plus la classe moyenne réussissait à briser le pouvoir des précédents dirigeants politiques ou religieux, plus les hommes parvenaient à maîtriser la nature, plus des millions d'individus devenaient indépendants économiquement, et plus on se mit à croire en un monde rationnel et en l'homme en tant qu'être fondamentalement rationnel. Les forces sombres et diaboliques de la nature humaine appartenaient au Moyen-Âge et à des périodes historiques encore plus éloignées. Elles furent expliquées par le manque de connaissance ou par les fourbes intrigues de rois et de prêtres sournois.

On regardait ces périodes comme un volcan qui a cessé depuis longtemps d'être une menace. On se sentait en sécurité et l'on avait confiance dans le fait que les accomplissements de la démocratie moderne avaient anéanti toutes les forces sinistres ; le monde paraissait radieux et sûr, telles les rues bien éclairées d'une ville moderne. Les guerres étaient supposées être les derniers vestiges du passé et l'on avait juste besoin d'une dernière guerre pour en finir avec les guerres. Les crises économiques étaient censées être des accidents, même si ces accidents persistaient à survenir avec une certaine régularité.

Lorsque le fascisme arriva au pouvoir, la plupart des gens n'étaient préparés ni en théorie ni en pratique. Ils ne pouvaient pas croire que l'homme était capable de montrer de telles propensions au mal, une telle soif de pouvoir, un si grand mépris des droits des plus faibles ou encore une pareille volonté de soumission. Seule une minorité avait entendu le grondement qui précède l'éruption volcanique. Nietzsche avait troublé l'optimisme béat du XIX^e siècle ; Marx également, bien que différemment. Un peu plus tard, c'était au tour de Freud de lancer un autre avertissement. En vérité, ce dernier et la plupart de ses disciples n'avaient qu'une vision naïve de ce qui se passe dans la société. La majorité de ses applications de la psychologie aux problèmes sociaux étaient des constructions abusives ; pourtant, en se consacrant au phénomène des

troubles émotionnels et mentaux de l'individu, il nous a amenés au sommet du volcan et nous a permis de prendre conscience du cratère en ébullition.

Freud est allé plus loin que ses prédécesseurs en dirigeant l'attention vers l'observation et l'analyse des forces irrationnelles et inconscientes qui déterminent en partie le comportement humain. Freud et ses héritiers dans la psychologie moderne ont montré non seulement la part irrationnelle et inconsciente de la nature humaine, dont l'existence avait été négligée par le rationalisme moderne, mais ils ont aussi démontré que ce phénomène irrationnel observait certaines lois et pouvait donc être entendu de manière rationnelle. Il nous a appris à comprendre le langage des rêves et les symptômes somatiques, aussi bien que les irrationalités du comportement humain. Il a découvert que celles-ci, de même que l'ensemble de la structure du caractère de l'individu, apparaissaient en réaction aux influences exercées par le monde extérieur et, tout particulièrement, aux influences exercées au cours de la prime enfance.

Mais Freud était si imprégné par l'esprit de sa culture qu'il n'a pas pu dépasser certaines des limites qu'elle lui imposait. Ces limites ont borné sa compréhension même de l'individu malade ; elles ont handicapé sa compréhension de l'individu normal et des phénomènes irrationnels opérant dans la vie sociale.

Puisque ce livre souligne le rôle des facteurs psychologiques dans l'ensemble du processus social et dans la mesure où cette analyse est basée sur certaines des découvertes fondamentales de Freud – en particulier celles concernant l'opération de forces inconscientes dans le caractère humain et leur dépendance sur des influences extérieures – je pense qu'il est utile pour le lecteur de connaître, dès le départ, certains des principes généraux de notre approche, ainsi que les différences principales entre cette approche et les concepts freudiens classiques³.

Freud partageait la croyance traditionnelle d'une dichotomie fondamentale entre l'homme et la société, il croyait aussi en la doctrine traditionnelle selon

laquelle la nature humaine est mauvaise. L'homme est, pour lui, fondamentalement anti-social. La société doit le domestiquer, elle doit permettre une certaine satisfaction de pulsions biologiques – et de ce fait inéradicables ; mais pour la plus grande part, la société doit purifier et contrôler adroitement les impulsions élémentaires de l'homme. La répression des impulsions naturelles par la société a pour conséquence de transformer les tendances refoulées en des compulsions culturellement valables et qui deviennent donc la base de la culture. Freud a choisi le mot *sublimation* pour cette étrange transformation du refoulement en comportement civilisé. Si la quantité de refoulements est plus grande que la capacité de sublimation, les individus deviennent névrotiques et il devient nécessaire de diminuer le refoulement. Toutefois, il existe une relation inverse entre la satisfaction des pulsions de l'homme et la culture : plus il y a de refoulement, plus il y a de culture (et plus grand est le danger de troubles névrotiques). La relation de l'individu à la société, dans la théorie de Freud, est essentiellement statique : l'individu demeure pratiquement le même et n'est changé que dans la mesure où la société exerce une plus grande pression sur ses pulsions naturelles (et donc met en œuvre plus de sublimation) ou permet plus de satisfaction (et donc sacrifie la culture).

Tout comme les prétendus instincts élémentaires de l'homme que les psychologues nous précédant acceptaient, Freud concevait la nature humaine surtout comme le reflet des plus importantes pulsions que l'on peut trouver chez l'homme moderne. Pour lui, l'individu d'une culture donnée représente « l'homme » et ces passions, ces angoisses, caractéristiques de l'homme dans la société moderne, étaient considérées comme des forces absolues enracinées dans son existence biologique même.

Alors que nous pourrions donner beaucoup d'exemples pour illustrer ce point (comme par exemple, la raison sociale de l'hostilité qui prévaut aujourd'hui chez l'homme moderne, le complexe d'Œdipe, le soi-disant complexe de castration chez les femmes), je n'en citerai qu'un,

particulièrement significatif dans la mesure où il concerne la totalité du concept de l'homme comme être social. Freud considère toujours l'individu dans ses relations aux autres. Toutefois, ces relations telles qu'il les envisage sont identiques aux relations économiques qui caractérisent l'individu dans la société capitaliste. Du point de vue individualiste, chacun travaille pour soi, prend et assume ses propres risques, et non pas a priori en coopérant avec autrui. Mais l'homme n'est pas un Robinson Crusoë : il a besoin des autres, que ce soit comme clients, comme employés ou comme employeurs. Il doit acheter et vendre, donner et prendre. Le marché, que ce soit celui des marchandises *ou* celui du travail, régule ces relations. Ainsi, l'individu, à l'origine seul et autonome, entre en relations économiques avec les autres à une seule fin : vendre et acheter.

Freud a essentiellement la même perception des relations humaines : l'individu possède certaines pulsions biologiques qui exigent d'être satisfaites. Dans ce but, il entre en relations avec *d'autres* « objets ». Les autres sont ainsi toujours un moyen pour parvenir à ses propres fins, pour satisfaire des compulsions qui existent chez l'individu avant même qu'il n'entre en contact avec les autres. Le champ des relations humaines, dans le sens freudien, est similaire au marché – il s'agit d'un échange de satisfaction de certains besoins biologiques, dans lesquels la relation avec l'autre est toujours un moyen pour atteindre une fin, mais jamais une fin en soi.

Contrairement au point de vue de Freud, notre analyse est basée sur l'hypothèse que le problème clé de la psychologie est celui du type spécifique du lien entre l'individu et le monde, et non celui de la satisfaction ou de la frustration de tel ou tel besoin instinctuel *per se* ; en outre, nous nous basons sur l'hypothèse que la relation entre l'homme et la société n'est pas figée. Ce n'est pas comme si nous avions, d'une part, un individu doté par la nature de certaines pulsions et, d'autre part, la société, entité éloignée de lui, qui soit satisfait, soit frustre ces tendances innées. Bien qu'il existe des besoins, comme la faim, la soif, le sexe, communs à tous les hommes, les pulsions qui font les

différences dans les caractères humains, tels l'amour et la haine, la soif de pouvoir et le désir ardent de soumission, la jouissance du plaisir sensuel et la peur de ce dernier, sont toutes des produits du processus social. Les plus belles et les plus laides inclinations de l'homme ne font pas partie d'une nature humaine fixée et biologiquement donnée, mais elles résultent du processus social qui crée l'homme. En d'autres termes, la société n'a pas seulement une fonction de refoulement, elle a également une fonction créative. La nature de l'homme, ses passions, ses angoisses, sont un produit culturel ; en fait, l'homme est lui-même la création et la réalisation la plus importante de l'effort humain continu, dont le compte-rendu est appelé histoire.

C'est la tâche même de la psychologie sociale que de comprendre ce processus de la création de l'homme dans l'histoire. Pourquoi certains changements formels du caractère de l'homme se produisent-ils à une époque plutôt qu'une autre ? Pourquoi l'esprit de la Renaissance diffère-t-il de celui du Moyen-Âge ? Pourquoi la structure du caractère de l'homme dans le capitalisme monopolistique est-elle différente de celle du XIX^e siècle ? La psychologie sociale doit expliquer pourquoi viennent à exister des capacités et des passions nouvelles, bonnes ou mauvaises. C'est ainsi que nous remarquons, par exemple, que depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, les hommes ont été dévorés d'une brûlante ambition de gloire, alors que cette compulsion, qui de nos jours semble si naturelle, se manifestait si peu chez l'homme de la société médiévale⁴. À la même époque, les hommes développèrent un sens de la beauté de la nature qu'ils ne connaissaient pas auparavant⁵. À nouveau, dans les pays du nord de l'Europe, l'homme développa, au XVI^e siècle, un désir impérieux de travailler qui n'existait pas chez l'homme libre avant cette époque.

Mais l'homme n'est pas seulement fait par l'histoire, l'histoire est faite par l'homme. La solution de cette apparente contradiction constitue le champ de la psychologie sociale⁶. Sa mission est de montrer non seulement comment les passions, les désirs, les angoisses changent et se développent comme résultat

du processus social, mais aussi comment les énergies de l'homme, ainsi façonnées dans des formes spécifiques, deviennent à leur tour des *forces productives, façonnant le processus social*. Ainsi, par exemple, l'envie impérieuse de célébrité et de succès, ainsi que l'ardeur au travail sont des forces sans lesquelles le capitalisme moderne n'aurait pu se développer ; sans elles, et sans un grand nombre d'autres forces humaines, l'homme aurait manqué d'ardeur pour agir en fonction des nécessités sociales et économiques du système commercial et industriel moderne.

Ainsi, le point de vue présenté dans ce livre diffère de celui de Freud dans la mesure où il est en profond désaccord avec l'interprétation freudienne de l'histoire comme résultat des forces psychologiques qui ne sont pas socialement conditionnées. Il est tout autant en désaccord avec les théories qui négligent le rôle du facteur humain comme étant l'un des éléments dynamiques du processus social. Cette critique n'est pas seulement dirigée contre les théories sociologiques visant explicitement à éliminer les problèmes psychologiques de la sociologie (comme celles de Durkheim et de son école), mais encore contre les théories qui sont plus ou moins teintées de psychologie comportementale : toutes ces théories ont en commun la supposition que la nature humaine n'a pas de dynamisme en elle-même, et que les changements psychologiques doivent être compris en termes de développement de nouvelles « habitudes », en tant qu'adaptation à de nouveaux modèles culturels. Ces théories, bien qu'elles abordent le facteur psychologique, le réduisent dans le même temps à une ombre du modèle culturel. Seule une psychologie dynamique, dont les fondations ont été jetées par Freud, peut aller plus loin que le seul faux-semblant intérêt pour le facteur humain. Bien qu'il n'existe pas de nature humaine fixe, nous ne pouvons pas la considérer comme étant indéfiniment malléable et capable de s'adapter à n'importe quel genre de conditions, sans développer un dynamisme psychologique propre. La nature humaine, bien qu'étant le produit de l'évolution historique, comporte certains

mécanismes et certaines lois inhérents, qui doivent être mis à jour par la psychologie.

À ce point, il semble indispensable pour bien comprendre ce qui a été dit jusqu'ici et ce qui va suivre, de discuter de la notion d'*adaptation*. Cette discussion offre en même temps une illustration de ce que nous entendons par mécanismes et lois psychologiques.

Il semble utile de différencier les adaptations « statique » et « dynamique ». Par adaptation statique, nous entendons une adaptation à des modèles qui laisse inchangée la totalité de la structure du caractère, et qui implique seulement l'adoption d'une nouvelle habitude. Par exemple, l'abandon de la manière chinoise de manger avec des baguettes en faveur de la coutume occidentale de la fourchette et du couteau. Un Chinois venant en Amérique s'adaptera à ce nouveau modèle, mais cette adaptation en elle-même aura peu d'effet sur sa personnalité ; elle n'engendre pas de nouvelles pulsions, ni de nouveaux traits de caractère.

Par adaptation dynamique, nous nous référons au genre d'adaptation qui survient, par exemple, lorsqu'un garçon se soumet aux ordres de son père sévère et menaçant – ayant trop peur de lui pour faire autrement – pour devenir un « bon » garçon. Alors qu'il s'adapte aux nécessités de la situation, quelque chose se produit en lui. Il pourrait développer une hostilité intense contre son père, hostilité qu'il refoule car il serait trop dangereux de l'exprimer ou même d'en être conscient. Toutefois, cette hostilité réprimée, bien que non manifeste, est un facteur dynamique dans sa structure de caractère. Elle pourrait créer une nouvelle angoisse et ainsi mener à une soumission encore plus grande ; elle pourrait provoquer une vague défiance, non pas dirigée contre quelqu'un en particulier, mais plutôt contre la vie en général. Alors qu'ici, comme dans le premier cas, un individu s'adapte à certaines circonstances extérieures, ce genre d'adaptation crée quelque chose de nouveau en lui, provoque de nouvelles pulsions et angoisses.

Toute névrose est un exemple de cette adaptation dynamique ; il s'agit essentiellement d'une adaptation à des conditions externes (particulièrement celle de la petite enfance), qui sont en elles-mêmes irrationnelles, et en général défavorables à la croissance et au développement de l'enfant. De même, de tels phénomènes socio-psychologiques comparables à des phénomènes névrotiques (nous expliquons plus loin pourquoi ils ne doivent pas être qualifiés de névrotiques), comme la présence de fortes impulsions destructrices ou sadiques dans des groupes sociaux offrent un exemple d'adaptation dynamique à des conditions sociales irrationnelles et nuisibles au développement des hommes.

En plus de devoir déterminer le genre d'adaptation qui se produit, il faut répondre à d'autres questions : qu'est-ce qui contraint l'homme à s'adapter à presque toute condition de vie concevable, et quelles sont les limites de cette adaptabilité ?

Le premier phénomène que nous devons étudier pour y répondre est l'existence de certaines sphères dans la nature humaine, qui sont plus flexibles et adaptables que d'autres. Ces traits de caractère par lesquels les hommes diffèrent les uns des autres ont une grande élasticité et malléabilité : l'amour, les penchants destructeurs, le sadisme, la tendance à se soumettre, la soif du pouvoir, le détachement, le désir de se mettre en avant, la passion pour le désir d'économie, la jouissance du plaisir sensuel, et la peur de la sensualité. Ces compulsions, ces peurs et beaucoup d'autres choses que l'on peut trouver chez l'homme se développent en réaction à certaines conditions de vie. Elles ne sont pas particulièrement flexibles dès lors qu'elles sont intégrées au caractère d'une personne, elles ne disparaissent pas facilement ou ne se transforment pas en une autre pulsion. Mais elles sont flexibles dans la mesure où l'individu, spécialement au cours de son enfance, développe l'un ou l'autre besoin selon la totalité du mode de vie dans lequel il se trouve. Aucun n'est fixe ou rigide à la façon d'une partie innée de la nature humaine qui se développe et qui doit être satisfaite en toutes circonstances.

En opposition à ces besoins, il en est d'autres qui sont une partie indispensable de la nature humaine et qui doivent être impérativement satisfaits, à savoir les besoins enracinés dans l'organisation physiologique de l'homme comme la faim, la soif, le sommeil, etc. Pour chacun, il existe un certain seuil au-delà duquel le manque de satisfaction est insupportable et lorsque ce seuil est transcendé, la tendance à satisfaire le besoin suppose la qualité d'une compulsion toute-puissante. Tous ces besoins physiologiquement conditionnés peuvent être résumés dans la notion d'instinct de conservation. Celle-ci représente la part de la nature humaine qui a besoin d'être satisfaite en toutes circonstances et constitue donc le motif premier du comportement humain.

Pour employer une formule simple : l'homme doit manger, boire, dormir, se protéger contre ses ennemis, etc. À cet effet, il doit travailler et produire. Le « travail » n'est cependant rien de général ou d'abstrait. C'est toujours un travail concret, c'est-à-dire un genre de travail spécifique, dans un système économique spécifique. Quelqu'un peut être esclave dans un système féodal, paysan dans un pueblo indien, homme d'affaires indépendant dans la société capitaliste, vendeur dans un grand magasin, ouvrier travaillant sur la chaîne sans fin d'une grande usine. Ces différents genres de travail requièrent des traits de personnalité différents et engendrent différentes sortes de relations sociales. Lorsque l'homme naît, la scène est déjà en place pour lui. Il doit manger et boire, donc il doit travailler ; cela signifie qu'il doit travailler dans les conditions particulières et selon la façon déterminée pour lui par le genre de société dans laquelle il est né. En tant qu'individu, il ne peut en principe pas altérer ces deux facteurs : son besoin de vivre et le système social. Or, ces facteurs déterminants pour le développement de ses autres traits sont les plus malléables.

Ainsi, le mode de vie, tel qu'il est déterminé pour l'individu par la particularité d'un système économique, devient le facteur le plus important pour la détermination de sa structure de caractère, car le besoin impératif de

l'instinct de conservation le force à accepter les conditions dans lesquelles il doit vivre. Cela ne signifie pas qu'il ne peut pas tenter, avec d'autres, de provoquer certains changements économiques et politiques ; mais sa personnalité est avant tout façonnée par un mode de vie particulier, car il y a déjà été confronté en tant qu'enfant au travers du médium de la famille, laquelle présente tous les traits typiques d'une société ou d'une classe particulière⁷.

Les besoins physiologiquement conditionnés ne constituent pas la seule part impérative de la nature humaine. Il en existe une autre, tout aussi coercitive, non enracinée dans des processus corporels, mais dans l'essence même du mode et de la pratique de vie humaine : la nécessité d'être relié au monde extérieur, d'éviter la solitude. Se sentir complètement seul et isolé mène à la désintégration mentale, tout comme la famine conduit à la mort. Ce lien aux autres ne doit pas être confondu avec le contact physique. Un individu peut être seul au sens physique pendant des années et cependant être relié à des idées, des valeurs, ou du moins des systèmes sociaux, qui lui donnent un sentiment de communion et « d'appartenance ». D'autre part, il pourrait vivre au milieu des autres et se trouver néanmoins accablé par un grand sentiment d'isolement qui déclencherait, au-delà de certaines limites, un état de démence caractérisé par des troubles schizophréniques. Ce manque de lien à des valeurs, des symboles, des systèmes pourrait être appelé « solitude morale », aussi intolérable que la solitude physique, voire davantage puisque la solitude physique ne devient insupportable que si elle implique également la solitude morale. Le lien spirituel au monde peut revêtir de nombreuses formes. Dans leur cellule, le moine qui croit en Dieu et le prisonnier politique mis à l'isolement qui se sent uni avec ses camarades combattants ne sont pas moralement seuls. Pas plus que le gentleman anglais qui porte ses habits de soirée dans des lieux des plus exotiques, ou encore le petit-bourgeois : tous deux, bien qu'étant profondément isolés des autres, se sentent unis à leur nation ou à ses symboles. Notre lien avec le monde peut être noble ou

insignifiant, mais même être relié à un type de système des plus basique est préférable à la solitude. La religion et le nationalisme, de même que toute tradition ou toute croyance aussi absurde et dégradante soit-elle, s'ils ne font que connecter les individus entre eux, sont des refuges contre ce que l'homme craint le plus : l'isolement.

Le besoin impérieux d'échapper à la solitude morale a été parfaitement décrit par Balzac dans ce passage de *David Séchard, ou les Souffrances d'un Inventeur*⁸ : « Mais, apprends ceci, grave-le dans ta cervelle encore si molle : l'homme a horreur de la solitude. Et de toutes les solitudes, la solitude morale est celle qui l'épouvante le plus. Les premiers anachorètes vivaient avec Dieu, ils habitaient le monde le plus peuplé, le monde spirituel. Les avares habitent le monde de la fantaisie et des jouissances. L'avare a tout, jusqu'à son sexe, dans le cerveau. La première pensée de l'homme, qu'il soit lépreux ou forçat, infâme ou malade, est d'avoir un complice de sa destinée. À satisfaire ce sentiment, qui est la vie même, il emploie toutes ses forces, toute sa puissance, la verve de sa vie. Sans ce désir souverain, Satan aurait-il pu trouver des compagnons ?... Il y a là tout un poème à faire qui serait l'avant-scène du "Paradis perdu", qui n'est que l'apologie de la Révolte. »

Toute tentative pour tenter de comprendre pourquoi la peur de l'isolement est si forte chez l'homme, nous écarterait trop de notre sujet. Néanmoins, pour ne pas donner au lecteur l'impression que le besoin de se sentir ensemble aurait quelque qualité mystérieuse, je voudrais indiquer dans quelle direction, à mon avis, chercher pour trouver la réponse.

L'incapacité des hommes à vivre sans une sorte de coopération avec autrui est un fait de la plus haute importance. Dans toute culture concevable, l'homme a besoin de coopérer avec les autres s'il veut survivre, que ce soit pour se défendre contre des ennemis ou contre les dangers de la nature, ou encore pour travailler et produire. Même Robinson Crusoë était accompagné de Vendredi ; sans lui, il est probable que non seulement il serait devenu fou, mais il serait certainement mort. Au cours de l'enfance, toute personne fait

l'expérience de ce besoin de l'aide des autres et ce, de façon très radicale. En raison de l'incapacité factuelle de l'enfant à prendre soin de lui pour toutes les fonctions les plus importantes, la communication avec les autres est pour lui une question de vie ou de mort. La crainte d'être abandonné est nécessairement la menace la plus sérieuse envers son existence tout entière.

Un autre élément toutefois rend le besoin d'« appartenance » si impérieux : la conscience subjective, la faculté de penser par laquelle l'homme est conscient de lui-même comme entité individuelle, différente de la nature et des autres. Bien que le degré de cette conscience varie, comme l'indique le prochain chapitre, son existence confronte l'homme à un problème essentiellement humain : en étant conscient de lui-même comme distinct de la nature et des autres, en étant conscient – même très vaguement – de la mort, de la maladie, du vieillissement, il ressent obligatoirement son insignifiance et sa petitesse par rapport à l'univers et à tous les autres qui ne sont pas « lui ». À moins qu'il n'ait une appartenance, à moins que sa vie n'ait eu quelque sens et une orientation, il se sentirait comme une particule de poussière et son insignifiance l'accablerait. Il serait incapable de se relier à un quelconque système qui donnerait un sens à sa vie, il serait empli de doute et ce doute pourrait paralyser sa faculté d'agir – c'est-à-dire de vivre.

Avant de continuer, il pourrait être utile de résumer ce qui a été indiqué par rapport à notre approche générale des problèmes de la psychologie sociale. La nature humaine n'est ni une somme de pulsions fixées biologiquement et innées, ni une ombre sans vie de modèles culturels auxquels elle s'adapte sans heurts ; elle est le produit de l'évolution humaine, mais elle a également des mécanismes et des lois inhérents. Certains facteurs dans la nature humaine sont fixes et immuables : la nécessité de satisfaire les pulsions physiologiques conditionnées et la nécessité d'éviter l'isolement et la solitude morale. Nous avons vu que l'individu doit accepter le mode de vie enraciné dans le système de production et de distribution spécifique à une société donnée. Dans le processus de l'adaptation dynamique à la culture, un certain nombre de

pulsions puissantes se développe et motive les actions et les sentiments de l'individu. L'individu peut être ou non conscient de ces pulsions, mais en tout cas, elles sont puissantes et demandent à être satisfaites lorsqu'elles se sont développées. Elles deviennent des forces puissantes qui à leur tour ont un rôle dans le façonnage du processus social.

Nous examinerons plus tard, lors de notre analyse de la Réforme et du fascisme⁹ comment les facteurs économiques, psychologiques et idéologiques interagissent et quelle conclusion générale on peut tirer de cette interaction. Cette étude sera toujours tournée vers le thème central de ce livre : plus l'homme gagne en liberté – dans le sens où il émerge de l'unicité originelle de l'homme et de la nature – et plus il devient un « individu » qui n'a d'autre choix que de s'unir avec le monde dans la spontanéité de l'amour et du travail productif ou alors de rechercher une sorte de sécurité au travers de liens avec le monde qui détruisent sa liberté et l'intégrité de son être individuel¹⁰.

¹. Je me sers du mot fascisme ou autoritarisme pour parler d'un système dictatorial du type allemand ou italien. Quand je traiterai du système allemand en particulier, je le nommerai nazisme.

². John Dewey, *Freedom and Culture*, G. P. Putnam's Sons, New York 1939.

³. On peut trouver une approche psychanalytique qui, bien que basée sur les accomplissements fondamentaux de la théorie de Freud, en diffère cependant par de nombreux et importants aspects, dans Karen Horney : *New Ways in Psychoanalysis*, W. W. Norton & Company, New York 1939, ainsi que dans Harry Stack Sullivan : *Conceptions of Modern Psychiatry*, The First William Alanson White Memorial Lectures, Psychiatry, 1940, vol. 3, n° 1. Bien que ces deux auteurs diffèrent à maints égards, le point de vue présenté ici a beaucoup en commun avec leurs conceptions.

⁴. Cf. Jacob Burckhardt : *The Civilization of the Renaissance in Italy*, The Macmillan Company, New York 1921, pp. 139 et suiv.

⁵. *Ibid.*, pp. 299-sq.

⁶. Cf. les contributions des sociologues J. Dollard et H. D. Lasswell, des anthropologues R. Benedict, J. Hallowell, R. Linton, M. Mead, E. Sapir et

l'application par A. Kardiner des concepts psychanalytiques à l'anthropologie.

7. Je voudrais mettre en garde contre une confusion fréquente en ce qui concerne ce problème. Dans la détermination du mode de vie de l'individu, la structure économique d'une société agit comme *condition* du développement de la personnalité. Ces *conditions économiques* sont entièrement différentes des *motifs économiques subjectifs*, tels que le désir de richesse matérielle qui a été examiné par de nombreux auteurs, depuis la Renaissance jusqu'à certains auteurs marxistes, qui n'ont pas compris les concepts de base de Marx comme motif dominant du comportement humain. En fait, le désir dévorant de richesse matérielle est un besoin particulier à certaines cultures et des conditions économiques différentes peuvent créer des traits de personnalités qui haïssent ou négligent la fortune matérielle. J'ai étudié ce problème en détail dans « Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie », *Zeitschrift für Sozialforschung*, Hirschfeld, Leipzig 1932, vol. I, pp. 213-sq.

8. 3^e partie des *Illusions Perdues*.

9. Dans l'appendice, j'examinerai plus en détail les aspects généraux de l'interrelation entre les forces psychologiques et socio-économiques.

10. Après l'achèvement de ce manuscrit, une étude sur les différents aspects de la liberté a été présentée dans *Freedom, its Meaning*, R.N. Anschen (ed), Harcourt Brace and Co, New York, 1940. Je voudrais aussi me référer ici aux articles de H. Bergson, J. Dewey, R.M. MacIver, K. Riezler, E. Tillich. Cf. aussi Carl Steuermann, *Der Mensch auf der Flucht*, S. Fischer, Berlin, 1932.

2.

Émergence de l'individu et ambiguïté de la liberté

Avant d'aborder notre principal sujet – la question du sens de la liberté pour l'homme moderne et pourquoi et comment il essaie d'y échapper – nous devons tout d'abord discuter d'un concept qui pourrait sembler loin de notre propos. Il s'agit cependant d'une introduction nécessaire à la compréhension de l'analyse de la liberté dans la société moderne. Selon ce concept, l'existence humaine est caractérisée par la liberté et, peut-être davantage, par le niveau de connaissance de l'homme et sa perception en tant qu'être humain indépendant et séparé.

L'histoire sociale de l'homme a commencé quand, d'un rapport fusionnel avec le monde naturel, il prit conscience de son existence en tant qu'entité distincte de son environnement naturel et social. Pourtant, cette conscience individuelle resta longtemps très diffuse : l'individu maintenait des liens très étroits avec le monde naturel et le monde social desquels il émergeait, partiellement conscient de lui-même comme entité distincte et ressentant dans le même temps son appartenance à son environnement. Ce processus d'émergence de l'individu par affranchissement de ses liens originels, processus que nous appellerons « individuation », semble avoir atteint son apogée dans l'histoire moderne, entre la Réforme et nos jours.

Le même processus se retrouve tout au long de la vie d'un individu. L'enfant est officiellement « né » lorsqu'il ne forme plus un tout indissociable avec sa mère et qu'il devient une entité biologique à part entière. Alors que cette

séparation biologique signe le début de son existence propre, l'enfant reste uni à sa mère de manière fonctionnelle pendant plusieurs années.

Tant que le cordon ombilical qui le raccroche au monde extérieur n'est pas totalement coupé, l'individu manque de liberté ; cependant, des liens créent chez l'homme un sentiment de sécurité, d'appartenance et d'enracinement. J'aimerais donner le nom de « liens primaires » à ces liens qui existent avant que le processus d'individuation ne conduise à la naissance d'un individu achevé. Ces liens sont organiques dans la mesure où ils font partie du développement humain normal ; ils impliquent un manque d'individualité, mais créent dans le même temps une sécurité et un certain état d'esprit chez l'individu. Ce sont les liens qui relient l'enfant à sa mère, les membres d'une communauté primitive à leur clan et à la nature ou encore l'homme médiéval à l'Église et ses classes sociales. L'individu est libéré de ces liens primaires après l'achèvement de l'ultime étape du processus d'individuation, il fait désormais face à une nouvelle tâche : se définir et trouver sa place dans le monde, inventer d'autres moyens que ceux prévalant au cours de son existence pré-individualistique pour assurer sa sécurité. La liberté prend alors un sens nouveau. Il me semble nécessaire de faire une pause afin de clarifier ces concepts en les examinant à l'aide d'exemples concrets en rapport avec le développement individuel et social.

Le passage relativement brusque de l'existence fœtale à l'existence humaine et la section du cordon ombilical marquent l'indépendance du nourrisson vis-à-vis du corps maternel. Mais cette indépendance n'est réelle qu'au regard de la séparation des deux corps physiques. D'un point de vue fonctionnel, le nourrisson reste une partie de la mère. Pour tous les besoins vitaux, il continue de dépendre d'elle : il est nourri, porté et soigné par elle. Lentement l'enfant commence à considérer sa mère et les autres objets comme des entités distinctes de lui-même. Le développement neurologique et physique de l'enfant, sa capacité à saisir des objets – physiquement et mentalement – et à les maîtriser constituent un facteur important du processus d'individuation. Au

travers de ses propres actions, il expérimente un monde qui lui est extérieur. Le processus d'individuation est renforcé par l'éducation. Il entraîne un certain nombre de frustrations et d'interdits qui transforment la mère en une personne aux buts distincts, qui entrent en conflit avec les souhaits de l'enfant, et souvent en une personne hostile et dangereuse¹. Cet antagonisme, qui ne représente qu'une partie du processus éducatif, est un facteur important dans l'affinage de la distinction entre le « je » et le « tu ».

Quelques mois sont nécessaires au nouveau-né pour être capable de percevoir « l'autre » et être en mesure d'interagir grâce à un sourire, et il faut des années encore avant que l'enfant cesse de se confondre avec l'univers². Jusqu'alors il fait preuve de cet égocentrisme particulier, propre aux enfants, un égocentrisme qui n'exclut pas la sensibilité et l'intérêt pour les autres puisque les « autres » ne sont pas encore définitivement perçus comme des êtres totalement distincts de lui-même.

Pour cette même raison, l'attirance qu'éprouve l'enfant pour l'autorité sera différente lorsqu'il sera adulte. Les parents, ou n'importe quelle autre personne exerçant cette autorité, ne sont pas encore perçus comme des entités fondamentalement distinctes ; ils font partie de l'univers de l'enfant et cet univers est une partie de l'enfant ; se soumettre à eux constitue une soumission d'un type différent de celui qui existe une fois les deux individus totalement et réellement séparés.

R. Hugues, dans son roman *Un cyclone à la Jamaïque*, donne une description remarquablement pertinente de la prise de conscience soudaine d'une enfant de dix ans quant à sa propre individualité : « C'est alors que survint pour Emily, un événement d'une importance considérable. Elle sut tout à coup qui elle était. Il n'y a guère de raison appréciable pour que cela ne lui fût pas arrivé cinq ans plus tôt, ou ne dût lui arriver cinq ans plus tard, il n'y en avait aucune pour que cela survînt justement ce jour-là. Elle avait joué à se faire une maison dans un recoin, tout à fait à l'avant du navire, derrière le cabestan auquel elle avait suspendu un trusquin en guise de heurtoir ; fatiguée de ce jeu, elle

marchait sans but vers l'arrière quand lui vint tout à coup la pensée fulgurante qu'elle était *elle*. Elle s'arrêta court, et se mit à examiner tout ce qui, dans sa personne, était à portée de ses yeux. Elle ne pouvait pas en voir grand-chose, sauf le devant de sa robe, en raccourci, et ses mains quand elle les levait pour les considérer ; mais c'en était assez pour qu'elle pût se former une idée grossière du petit corps qu'elle se mit soudain à envisager comme *sien*. [...] Une fois convaincue de ce fait étonnant qu'elle était "maintenant" Emily Bas-Thornton (pourquoi elle ajoutait ce "maintenant", elle ne le savait pas, car elle n'imaginait certainement pas quelque absurde histoire de transmigration, et puis rien n'indiquait qu'elle avait pu être auparavant quelqu'un d'autre), elle se mit à examiner sérieusement tout ce qu'un tel fait impliquait³. »

Plus l'enfant grandit et voit ses liens primaires se distendre, plus il va mener une quête de liberté et d'indépendance. L'issue de cette quête ne peut se saisir complètement que si l'on se rend compte de la qualité dialectique du processus d'individuation croissante.

Ce processus présente deux aspects : le premier est le développement physique de l'enfant qui devient plus fort physiquement, émotionnellement et mentalement. Dans chacun de ses domaines, l'intensité et l'activité augmentent et, dans le même temps, s'intègrent de plus en plus à la personnalité de l'individu. Ainsi, une structure organisée, guidée par la volonté et la raison de l'individu, se développe. Si l'ensemble de la personnalité est *organisée et intégrée* alors, nous pouvons également affirmer que *l'un des aspects du processus graduel d'individuation est l'augmentation de sa propre force*. Les limites de l'expansion de l'individuation et du moi sont, en partie fixées par la situation personnelle, mais aussi et essentiellement par la situation sociale. Bien que les différences entre les individus puissent, dans un sens, apparaître comme remarquables, il n'en reste pas moins que chaque société est caractérisée par un certain niveau d'individuation au-delà duquel un individu normal ne peut aller.

L'autre aspect du processus d'individuation est la solitude grandissante. Les liens primaires offrent la sécurité et une unité fondamentale entre l'individu et le monde extérieur. Au fur et à mesure que l'enfant émerge de ce monde, il comprend qu'il est seul, qu'il est une entité séparée des autres. Cette séparation d'un monde incroyablement fort et puissant comparé à sa propre existence individuelle, et aussi bien souvent menaçant et dangereux, crée un sentiment d'impuissance et d'anxiété. Aussi longtemps qu'il faisait partie intégrante de ce monde, méconnaissant les facultés et les responsabilités de l'action individuelle, l'enfant n'avait pas de raison d'être effrayé. Mais lorsqu'il devient un individu, il doit faire face, tout seul, aux aspects dangereux et écrasants du monde.

Les impulsions surviennent pour vaincre le sentiment de solitude et d'impuissance et, ainsi, abandonner son individualité, en s'immergeant entièrement dans le monde extérieur. Ces impulsions et les nouveaux liens qui en découlent ne sont pas identiques aux liens primaires qui ont été coupés lors du processus de développement. De la même manière qu'un enfant ne peut pas retourner physiquement dans le ventre de sa mère, il ne peut pas inverser, psychiquement, le processus d'individuation. Les tentatives pour parvenir à sortir de son individualité supposent un caractère de soumission, au sein duquel persiste la contradiction élémentaire entre l'autorité et l'enfant qui s'y soumet. L'enfant peut consciemment se sentir satisfait et en sécurité, mais il réalise inconsciemment que le prix à payer est l'abandon de sa force et de son intégrité. Ainsi, le résultat de la soumission est précisément l'inverse de ce qu'il aurait dû être : chez l'enfant, elle accroît le sentiment d'insécurité et provoque, dans le même temps, une attitude hostile et rebelle, d'autant plus effrayante qu'elle est dirigée contre la personne dont il est resté – ou devenu – dépendant.

Quoi qu'il en soit, la soumission n'est pas le seul moyen de fuir la solitude et l'anxiété. L'autre façon, la seule qui soit productive et ne mène pas à un conflit insoluble, est une relation spontanée entre l'homme et la nature, une relation

qui relie l'individu au monde sans éliminer son individualité. Ce type de relation, dont l'amour et le travail productif sont les expressions les plus importantes, trouve ses racines dans l'intégration et la force de l'ensemble de la personnalité ; il est donc soumis aux limites mêmes du développement du moi.

Le problème de la soumission et de l'activité spontanée, en tant que deux résultats possibles du développement de l'individuation, sera abordé en détail dans un prochain chapitre ; je souhaite pour l'instant montrer le principe général, c'est-à-dire le processus dialectique qui résulte du développement de l'individuation et de la liberté de l'individu. Plus il grandit, plus l'enfant est libre de développer et d'exprimer sa propre individualité, il n'est plus entravé par les liens qui le limitaient auparavant. Ce faisant, il se libère d'un monde qui lui apportait sécurité et réconfort. L'assimilation croissante de la personnalité individuelle et l'augmentation de sa force constituent alors le processus d'individuation. Ce processus amène l'enfant à s'éloigner de plus en plus du monde et conduit à la suppression de l'identité originelle, celle d'un « tout avec les autres ». Cette séparation grandissante peut mener à un sentiment d'isolement, assorti d'un sentiment de désolation. Elle crée une intense anxiété ainsi qu'un sentiment d'insécurité ; elle peut conduire à une nouvelle sorte de promiscuité et à une solidarité avec les autres si l'enfant a pu développer la force et la productivité intérieures qui sont les prémisses d'une nouvelle relation au monde.

Si chaque étape conduisant à la séparation et à l'individuation était harmonisée avec le développement du Moi, le développement de l'enfant serait équilibré. Toutefois, cela ne se passe pas ainsi. Alors que le processus d'individuation survient automatiquement, le développement du Moi est entravé pour un certain nombre de raisons d'origine individuelle ou sociale. De ce déséquilibre résulte un insoutenable sentiment d'isolement et d'impuissance, qui à son tour occasionne des mécanismes psychiques, présentés dans un prochain chapitre sous le titre : « Les mécanismes de la fuite ».

Dans le domaine de la phylogénétique, l'histoire de l'homme peut également être définie comme un processus d'individuation et de liberté croissante. L'homme a pu émerger de son existence préhumaine en se libérant de l'instinct coercitif. Si nous définissons l'instinct comme un modèle spécifique d'action, un modèle qui est déterminé par une structure neurologique héritée, nous observons au sein du règne animal une tendance très nette⁴. Plus un animal se trouve au bas de l'échelle du développement, plus son adaptation à la nature et toutes ses activités sont contrôlées par les mécanismes d'action instinctive et de gestes réflexes. D'ailleurs, la fameuse organisation sociale de certains insectes est entièrement organisée selon l'instinct. À l'inverse, lorsqu'un animal se situe en haut de l'échelle, il a davantage de souplesse dans ses modèles d'actions, mais moins de capacité d'ajustement structurel à naissance. Cette progression atteint son summum avec l'homme. À la naissance, il est le plus impotent des animaux. Il s'adapte à la nature essentiellement grâce au processus d'apprentissage et non pas grâce à des décisions instinctuelles. « L'instinct [...] est une catégorie diminuée, si ce n'est disparue, chez les espèces animales évoluées, et particulièrement chez l'homme⁵. »

Lorsque l'action n'est plus contrôlée par l'instinct, lorsque l'adaptation à la nature perd son caractère coercitif et lorsque la façon d'agir n'est plus fixée par les mécanismes hérités, alors l'existence humaine commence. En d'autres termes, *l'existence humaine et la liberté sont, depuis le commencement, inséparables*. La liberté est ici utilisée non pas dans son sens positif de « la liberté de », mais dans son sens négatif de « être libéré de », c'est-à-dire l'affranchissement de la détermination instinctuelle de ses actions.

La liberté, dans son sens négatif, est un cadeau ambigu. Lorsqu'il naît, l'homme n'est pas armé pour répondre à des besoins, il n'a pas les automatismes que les animaux possèdent⁶ ; il est l'animal qui dépend le plus longtemps de ses parents, et celui dont les réactions à son environnement sont les plus lentes et les moins efficaces en regard de celles régulées par une

réponse instinctive. Il fait donc en permanence face aux dangers et aux peurs que ce manque de compétences instinctives implique. Cependant, c'est précisément cette impuissance de l'homme qui est le point de départ du développement humain ; *la faiblesse biologique de l'homme est la condition de la culture humaine.*

Depuis le début de son existence, l'homme doit systématiquement choisir entre différentes suites d'action. Chez l'animal, il existe une chaîne ininterrompue de réactions commençant par un stimulus, comme la faim, et s'achevant par une suite plus ou moins déterminée d'actions, qui va supprimer les tensions créées par le stimulus. Chez l'homme, cette chaîne est interrompue. Le stimulus est là, mais le type de satisfaction est « en suspens » afin qu'il puisse choisir entre différentes suites d'actions. Au lieu d'actions instinctives prédéterminées, l'homme doit comparer mentalement les suites possibles ; il commence à penser et à réfléchir. Il modifie son rôle par rapport à la nature : d'une adaptation purement passive, il passe à une adaptation active ; il produit. Il invente des outils et, alors qu'il dompte la nature, il s'en détache de plus en plus. Lentement, il devient conscient de lui-même – ou plutôt de son groupe – comme n'étant pas identique à la nature. Cela laisse présager d'un destin tragique : appartenir à la nature et pourtant la surpasser. Il comprend que la mort est la seule issue, même s'il essaie de le nier en ayant recours à de multiples fantasmes.

Le mythe biblique de l'expulsion de l'homme hors du Paradis est une représentation particulièrement parlante de la relation fondamentale entre l'homme et la liberté.

D'après le mythe, la naissance de l'histoire humaine découle d'un choix. Il insiste fortement sur l'état de péché de ce premier acte de liberté et de la souffrance qui en résulte. L'homme vit dans le Jardin d'Éden en complète harmonie avec la femme et la nature. La paix et la tranquillité règnent, le travail est inutile ; il n'y a pas de choix à faire, pas de liberté, mais pas de réflexion non plus. Il est interdit à l'homme de manger le produit de l'arbre de

la connaissance du bien et du mal. L'homme agit contre le commandement de Dieu, il met fin à cet état d'harmonie avec la nature à laquelle il appartenait sans la transcender. Du point de vue de l'Église, qui représente l'autorité, c'est le péché originel. Pour l'homme, cela marque le début de sa liberté. Agir contre les ordres de Dieu signifie se libérer de la coercition, émerger d'une existence inconsciente d'une vie pré-humaine et parvenir au stade de l'homme. Agir contre les commandements de l'autorité en commettant un péché est dans son aspect humain positif un premier acte de liberté, c'est-à-dire le premier acte *humain*. Dans le mythe, le péché dans son aspect rationnel est le fait de manger la production de l'arbre de la connaissance. L'acte de désobéissance comme acte de liberté marque le début de la raison. Le mythe aborde d'autres conséquences de ce premier acte de liberté. L'harmonie originelle entre l'homme et la nature est brisée. Dieu proclame la guerre entre l'homme et la femme, ainsi qu'entre la nature et l'homme. L'homme est séparé de la nature, il a franchi le premier pas pour devenir humain, pour devenir un « Individu ». Il a commis le premier acte de liberté. Le mythe souligne la souffrance qui en résulte. Surpasser la nature, s'éloigner d'elle et des autres êtres humains rend l'homme vulnérable et le fait se sentir misérable. Il est seul et libre, mais impuissant et effrayé. La liberté, fraîchement acquise, semble être maudite ; il est affranchi du doux asservissement du paradis, mais il n'est pas libre de se gouverner lui-même, d'affirmer son individualité.

« La libération de » n'a donc rien à voir avec le sens positif de « la liberté de ». L'émergence de l'homme hors de la nature est un processus long et laborieux ; dans une grande mesure, il reste lié au monde duquel il a émergé ; il continue d'être une part de la nature – le sol sur lequel il vit, le soleil, la lune et les étoiles, les arbres et les fleurs, les animaux et les groupes d'individus que les liens du sang lient à lui. Les religions primitives témoignent du sentiment d'unité de l'homme avec la nature. La nature animée et la nature inanimée font partie de son monde humain ou, comme on pourrait le faire remarquer, il est toujours partie intégrante du monde naturel.

Les liens primaires bloquent son développement humain complet ; ils font obstacle au développement de sa raison et de ses compétences critiques ; ils lui permettent de se reconnaître et de reconnaître les autres, mais seulement à travers son, ou leur, appartenance à un clan, à une communauté sociale ou religieuse, et non pas comme des êtres humains ; en d'autres termes, ils empêchent son développement en tant qu'individu libre, autonome et productif. Ce n'est cependant pas le seul aspect. Le fait que cette identité s'affirme au travers de la nature, du clan, de la religion donne à l'individu un sentiment de sécurité. Il appartient à, un tout structuré dans lequel il est enraciné et au sein duquel sa place et son rôle ne sont pas remis en question. Il peut souffrir de la faim ou de la répression, mais il ne peut pas souffrir du pire des maux : la complète solitude et le doute.

Nous avons vu que le processus qui permet l'accroissement de la liberté humaine possède le même caractère dialectique qui existe, comme nous l'avons souligné, dans le processus d'individuation croissante. D'un côté, c'est un processus visant à augmenter la force et l'intégration, à maîtriser la nature, à accroître le pouvoir de la raison humaine et à développer la solidarité entre les êtres humains. D'un autre côté, cette individuation croissante est aussi synonyme d'isolement et d'insécurité, qui créent un sentiment de doute par rapport à son propre rôle au sein de l'univers, au sens de sa vie. D'où le sentiment grandissant de sa propre impuissance et de son insignifiance en tant qu'individu.

Si le processus de développement du genre humain avait été harmonieux, s'il avait suivi un certain schéma, alors les deux côtés du développement – l'augmentation de la force et l'individuation croissante – auraient été parfaitement équilibrés. Telle quelle, l'histoire du genre humain se résume au conflit et à la discorde. Chaque pas sur le chemin de l'individuation a aussi créé de nouvelles insécurités menaçantes. Les liens primaires, une fois coupés, ne peuvent plus être raccommodés ; une fois le paradis perdu, l'homme ne peut plus y retourner. Seule la solidarité active entre tous les hommes et son

activité spontanée, son amour et son travail peuvent l'unir à nouveau au monde, non plus par les liens primaires, mais en tant qu'individu libre et indépendant. C'est la seule solution envisageable et productive.

Quoi qu'il en soit, si les conditions politiques, économiques et sociales sur lesquelles repose l'ensemble du processus d'individuation n'offrent pas une base à l'affirmation de l'individu dans le sens que nous venons de définir, tout en coupant les liens qui lui apportaient la sécurité, alors ce décalage fait de la liberté un fardeau insupportable. Le doute et le manque de sens ou de direction deviennent ensuite interchangeables. De puissants penchants apparaissent pour permettre d'échapper à ce genre de liberté et d'aller vers la soumission ou vers tout autre type de relations entre l'homme et le monde, qui promette de sortir de l'incertitude, même si cela prive l'individu de sa liberté.

Depuis le Moyen-Âge, l'histoire européenne et américaine est celle de l'émergence de l'individu. Ce processus, qui a commencé en Italie avec la Renaissance, semble à peine parvenir aujourd'hui à son paroxysme. Il aura fallu plus de quatre cents ans pour effacer l'héritage du monde médiéval et pour libérer l'homme de ses contrôles les plus apparents. Même si, à de nombreux égards, l'individu a grandi, s'est développé mentalement et émotionnellement, et contribue aujourd'hui à la réussite culturelle à un niveau jamais atteint auparavant, le décalage entre « libération de » et « liberté de » s'est accru. Le résultat de cette disproportion entre l'émancipation de tout lien et l'absence de débouchés positifs pour la réalisation de la liberté et de l'individualité a produit en Europe une fuite accélérée hors de la liberté, une fuite vers de nouveaux liens ou, tout au moins, vers l'indifférence.

Nous commencerons notre étude sur le sens de la liberté pour l'homme moderne par une analyse de la scène culturelle en Europe au cours du Moyen-Âge et au début de l'ère moderne. La base de l'économie des sociétés occidentales et la structure de la personnalité de l'homme moderne ont radicalement changé au cours de cette période. Il est alors apparu, dans la

société moderne, un nouveau concept de la liberté, qui a trouvé son expression idéologique la plus significative dans de nouvelles doctrines religieuses : celles de la Réforme. Toute tentative pour comprendre la liberté dans la société moderne doit commencer par cette période au cours de laquelle les fondations de la culture moderne ont été posées. Cette étape, qui est à l'origine de l'homme moderne, nous permet plus clairement qu'à n'importe quelle autre époque de reconnaître le sens ambigu de la liberté, qui existe depuis l'avènement de la culture moderne : d'un côté, l'indépendance croissante de l'homme vis-à-vis des autorités externe, de l'autre, son isolement de plus en plus grand et les sentiments d'insignifiance individuelle et d'impuissance qui en découlent. L'étude de leurs origines permet une meilleure compréhension des nouveaux éléments de l'organisation de la personnalité de l'homme. En effet, en analysant les caractéristiques essentielles du capitalisme et de l'individualisme à leur exact point de départ, on peut les opposer à un système économique et à un type de personnalité fondamentalement différents des nôtres. C'est précisément ce contraste qui donne une meilleure perspective pour la compréhension des particularités du système social moderne, de la façon dont il a forgé la structure du caractère de ceux qui vivent dans ce système, et du nouvel esprit qui a résulté de ce changement dans la personnalité.

Le chapitre suivant montrera également que la période de la Réforme a davantage de points communs avec notre époque qu'il n'y paraît au premier abord. En effet, en dépit de toutes les différences évidentes, il n'en reste pas moins que, depuis le ^{xvi}^e siècle, aucune autre période n'a conféré un sens aussi ambigu qu'aujourd'hui à la liberté. L'idée de la liberté humaine et de l'autonomie telle qu'elle est représentée dans les démocraties modernes trouve une de ses racines dans la Réforme. Cependant, alors que cet aspect est toujours souligné, et particulièrement dans les pays non catholiques, son autre aspect – l'importance accordée à la cruauté de la nature humaine, l'insignifiance et l'impuissance de l'individu et la nécessité pour cet individu de

se subordonner à un pouvoir extérieur – est négligé. L'idée du démerite de l'individu, son incapacité fondamentale à se suffire à lui-même et son besoin de soumission, constitue également le thème principal de l'idéologie de Hitler, même si celle-ci n'accorde pas d'importance à la liberté et aux principes moraux indissociables du protestantisme.

La similarité idéologique n'est pas la seule raison pour laquelle l'étude des xv^e et xvi^e siècles est un point de départ intéressant pour la compréhension du contexte actuel. Il existe une similitude fondamentale dans la situation sociale. J'essaierai de montrer en quoi et comment celle-ci est responsable des similarités idéologiques et psychologiques. Aujourd'hui comme hier, une grande partie de la population voit son style de vie menacé du fait des changements révolutionnaires qu'a connus l'organisation économique et sociale ; et ce, tout particulièrement au sein de la classe moyenne que le pouvoir des monopoles et la force supérieure du capitalisme menacent. L'effet de cette menace sur l'état d'esprit et l'idéologie de cette partie de la société est d'accroître les sentiments de solitude et d'insignifiance éprouvés par l'individu.

1. Les frustrations instinctuelles n'aiguisent pas l'hostilité. C'est le fait de contrecarrer l'expansion de l'autonomie, de détruire les tentatives d'affirmation de l'enfant, l'hostilité émanant des parents – pour résumer, l'ambiance répressive – qui créent chez l'enfant ce sentiment naissant d'impuissance et d'hostilité.

2. Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1932, p. 407. Cf. H. S. Sullivan, *op. cit.*, pp. 10-sq.

3. R. Hugues, *Un cyclone à la Jamaïque*, Phébus, Paris, 1994.

4. Il ne faut pas confondre ce concept d'instinct avec celui qui le définit comme une envie physiologiquement conditionnée (comme la fin, la soif, etc.), laquelle se satisfait de différentes manières qui ne sont, en soi, ni figées ni héréditairement déterminées.

5. L. Bernard, *Instinct*, Holt & Co., New York, 1924, p. 509.

6. Cf. Ralph Linton, *The Study of Man*, D. Appleton-Century Company, New York, 1936, Chapter IV.

OceanofPDF.com

3.

La liberté à l'époque de la Réforme

Le contexte médiéval¹ et la Renaissance

La représentation du Moyen-Âge a été biaisée de deux façons. Le rationalisme moderne présente le Moyen-Âge comme étant essentiellement une période sombre. Il a souligné l'absence générale de liberté individuelle, l'exploitation des masses par une petite minorité, son étroitesse qui conduit le citadin à considérer le paysan de la campagne environnante comme un étranger dangereux et suspect – sans parler de celui qui vient d'un autre pays – sa superstition ainsi que son ignorance. D'un autre côté, le Moyen-Âge a été idéalisé, essentiellement par des philosophes réactionnaires, mais parfois aussi par des critiques progressistes du capitalisme moderne. Ils ont souligné le sens de la solidarité, la subordination de l'économie aux besoins humains, l'authenticité et le caractère concret des relations humaines, le principe supranational de l'Église catholique, le sens de la sécurité caractéristique de l'homme du Moyen-Âge. Chacune de ces représentations est correcte, ce qui les rend fausses est d'ignorer l'autre.

C'est le manque de liberté individuelle qui caractérise l'opposition entre la société médiévale et la société moderne. Au cours de la période antérieure, l'individu était enchaîné à son rôle dans l'échelle sociale. Un homme avait très peu de chance de passer d'une classe sociale à une autre, de même était-il difficilement envisageable de se déplacer géographiquement, de changer de ville ou de pays. À quelques rares exceptions près, il restait où il était né. Souvent même, il n'était pas libre de s'habiller comme il lui plaisait ou de

manger ce qu'il aimait. L'artisan devait vendre à un certain prix et le paysan à un certain endroit : le marché de la ville. Un membre de la guilde n'avait pas le droit de divulguer les secrets techniques de la production à quiconque n'en faisait pas partie et il était contraint de faire profiter ses confrères de toutes les bonnes affaires lors de l'achat de matières premières. La vie personnelle, économique et sociale était dominée par des règles et des obligations auxquelles pratiquement aucune sphère d'activité n'échappait.

Cependant, même si une personne n'était pas libre dans le sens moderne du terme, elle n'était pas non plus seule et isolée. En ayant dès sa naissance une place distincte, incontestable et immuable au sein du monde social, l'homme était enraciné dans un tout structuré, et cette vie avait un sens qui ne laissait aucune place, aucune nécessité, pour le doute. Une personne était définie par son rôle dans la société : c'était un paysan, un artisan, un chevalier, mais en aucun cas un individu qui avait par hasard telle ou telle occupation. L'ordre social était conçu comme un ordre naturel et, étant une partie explicite de cet ordre naturel, il donnait un sentiment de sécurité et d'appartenance. Il y avait en comparaison peu de compétition. On naissait sous un certain statut économique qui garantissait un gagne-pain déterminé par la tradition, de la même façon qu'une position plus élevée dans l'échelle sociale impliquait des obligations économiques. Toutefois, dans les limites de sa sphère sociale, l'individu avait en réalité une certaine liberté de s'exprimer dans son travail et dans sa vie émotionnelle. Bien qu'il n'y eût pas d'individualisme – au sens moderne du choix sans restriction entre différentes manières de vivre (une liberté de choix qui est largement abstraite) – l'individualisme existait concrètement dans de nombreux domaines de la vie réelle.

Il y avait beaucoup de souffrance et de douleur, cependant l'Église rendait cette souffrance plus tolérable en la justifiant comme le résultat du péché d'Adam et des péchés individuels de chacun. En même temps qu'elle entretenait le sentiment de culpabilité, l'Église assurait l'individu de son amour inconditionnel pour tous ses enfants et elle offrait le moyen d'être assuré du

pardon et de l'amour de Dieu. La relation à Dieu était davantage celle de la confiance et de l'amour que celle du doute et de la crainte. À l'image du paysan ou du citadin qui ne s'aventuraient que rarement au-delà de leurs limites géographiques, l'univers était ainsi limité et simple à comprendre. La terre et l'homme en étaient le centre, le paradis ou l'enfer étaient la future place de la vie et toutes les actions de la naissance à la mort étaient transparentes dans leur interrelation causale.

Malgré la structure et la sécurité qu'elle conférait à l'homme, la société le maintenait finalement dans l'asservissement. Cet asservissement différait cependant de celui des siècles suivants, fondé sur l'autoritarisme et l'oppression. La société médiévale ne dépossédait pas l'individu de sa liberté, parce que « l'individu » n'existait pas encore ; l'homme était toujours rattaché au monde par les liens primaires. Il ne pouvait pas se concevoir comme un individu, sauf à l'intérieur de son rôle social (qui était alors aussi son rôle naturel). Il ne concevait pas non plus les autres comme des « individus ». Le paysan arrivant en ville était un étranger, et il en allait de même à l'intérieur de la ville entre membres des différents groupes sociaux qui se voyaient les uns les autres comme des étrangers. La conscience de l'individualité, des autres ou du monde comme des entités distinctes n'était pas encore pleinement développée.

L'inexistence de conscience de soi de l'individu dans la société médiévale a trouvé son expression classique dans la description de la culture médiévale par Jacob Burckhardt : « Au Moyen-Âge les deux faces de la conscience, la face objective et la face subjective, étaient en quelque sorte voilées ; la vie intellectuelle ressemblait à un demi-rêve. Le voile qui enveloppait les esprits était un tissu de foi et de préjugés, d'ignorance et d'illusions ; il faisait apparaître le monde et l'histoire sous des couleurs bizarres ; quant à l'homme, il ne se connaissait que comme race, peuple, parti, corporation, famille ou sous toute autre forme générale et collective². »

La structure de la société et la personnalité de l'homme ont subi des changements dans les derniers temps du Moyen-Âge. L'unité et la centralisation de la société médiévale se sont affaiblies. Le capital, l'initiative économique individuelle et la compétition ont gagné en importance ; une nouvelle classe riche s'est développée. Dans toutes les classes sociales, on a pu noter la montée de l'individualisme, ce qui a affecté toutes les sphères de l'activité humaine : le goût, la mode, l'art, la philosophie et la théologie. J'aimerais préciser ici que l'ensemble de ce processus recouvrait un sens différent pour les petits groupes de capitalistes riches et prospères, d'une part, et, d'autre part, pour les masses de paysans ainsi que, tout particulièrement, pour les classes moyennes des milieux urbains. Pour ces dernières, ce nouveau développement signifiait la possibilité d'accroître ses richesses et était une opportunité pour les initiatives individuelles tout en menaçant leur mode de vie traditionnel. Il est en effet important de se rappeler que cette différence existe dès l'origine car les réactions psychologiques et idéologiques de ces divers groupes ont été déterminées par ces mêmes différences.

C'est en Italie que s'est produit de la façon la plus intense ce nouveau développement économique et culturel. C'est aussi, parmi les pays de l'Europe de l'Ouest et de l'Europe centrale, dans ce pays qu'il a eu le plus de répercussions sur la philosophie, l'art et, de manière générale, sur l'ensemble du style de vie. En Italie, pour la première fois, l'individu émerge de la société féodale et brise les liens qui le sécurisaient tout en l'enserrant dans un tout unique. L'Italien de la Renaissance devient, selon l'expression de Burckhardt, « *l'aîné des fils de l'Europe actuelle* », le premier individu.

Un certain nombre de facteurs économiques et politiques ont été responsables de la fin de la société médiévale, plus précoce en Italie qu'en Europe centrale et en Europe de l'Ouest. Parmi eux, on peut noter la position géographique de ce pays et les avantages commerciaux qui en découlaient à une époque où la Méditerranée était la plus grande voie commerciale d'Europe ; la lutte entre le pape et l'empereur, qui trouvait son origine dans

l'existence d'un grand nombre d'unités politiques indépendantes ; la proximité avec l'Orient en conséquence de quoi certaines compétences, primordiales au développement des industries, comme celle de la soie, ont été importées en Italie bien avant qu'elles n'apparaissent dans d'autres régions européennes.

Ces facteurs, entre autres, ont permis l'ascension d'une classe riche et puissante dont les membres étaient empreints d'un esprit d'initiative, de pouvoir et d'ambition. Les stratifications des classes féodales devinrent moins importantes. À partir du ^{xii}^e siècle, les nobles et les bourgeois vécurent ensemble à l'intérieur des villes. Les relations sociales commencèrent à ignorer les distinctions de caste. Naissance et origine devinrent moins importantes que la richesse.

D'un autre côté, la stratification sociale traditionnelle entre les masses fut, elle aussi, ébranlée. À sa place, on trouve des masses urbaines constituées d'ouvriers exploités et politiquement étouffés. Dès 1231, comme le souligne Burckhardt, les mesures politiques de Frédéric II ont visé « au complet anéantissement de l'État féodal, à la transformation du peuple en une multitude inerte, désarmée, capables seulement de payer le plus d'impôts possible³ ».

La naissance de l'individu au sens moderne est le résultat de cette destruction progressive de la structure sociale médiévale. Pour citer une nouvelle fois Burckhardt : « C'est l'Italie qui, la première, déchire ce voile [de foi et de préjugés, d'ignorance et d'illusions] et qui donne le signal de l'étude *objective* de l'État et de toutes les choses de ce monde ; mais à côté de cette manière de considérer les objets se développe l'aspect *subjectif* ; l'homme devient *individu* spirituel, et il a conscience de ce nouvel état. Tel on avait vu jadis le Grec s'élever en face du monde barbare, l'Arabe en face des autres races asiatiques⁴. » La description que fait Burckhardt de l'esprit de ce nouvel individu illustre nos propos tenus dans le chapitre précédent au sujet de l'émergence hors des liens primaires de l'individu. L'homme se découvre lui-même et découvre les autres en tant qu'individus, en tant qu'entités séparées ;

il découvre la nature comme extérieure à lui de deux façons : en tant qu'objet de domination pratique et théorique, et dans sa beauté, en tant qu'objet de plaisir. Il explore le monde de façon pratique en découvrant de nouveaux continents et de manière spirituelle en développant un esprit cosmopolite, un esprit que Dante pourra résumer par : « Mon pays est le monde entier⁵. »

La Renaissance était la culture d'une classe supérieure riche et puissante, qui vivait sur la crête de la vague soulevée par la tempête des nouvelles forces économiques. Les masses qui ne partageaient pas l'opulence et le pouvoir du groupe dirigeant avaient perdu la sécurité de leur précédent statut et étaient devenues une masse informe, flattée ou menacée, mais toujours manipulée et exploitée par les détenteurs du pouvoir. Un nouveau despotisme grandit aux côtés du nouvel individualisme. La liberté et la tyrannie, l'individualité et le désordre étaient inextricablement entremêlés. La Renaissance n'était pas une culture de petits commerçants et de petits-bourgeois mais celle des nobles et des grands bourgeois. Leurs activités économiques et leur richesse leur ont donné un sentiment de liberté et un sens de l'individualité, tout en leur faisant perdre la sécurité et le sentiment d'appartenance qu'offrait la structure sociale médiévale. Ils étaient plus libres, mais aussi plus seuls. Ils utilisaient leur pouvoir et leur richesse pour extraire la dernière once de plaisir de la vie ; ce faisant, ils devaient user impitoyablement de tout moyen : de la torture physique à la manipulation psychologique, tout était mis en œuvre pour régner sur les masses et pour contrôler leurs rivaux au sein de leur propre classe. Toutes les relations humaines étaient empoisonnées par cette lutte féroce entre la vie et la mort, pour le maintien du pouvoir et de la richesse. La solidarité avec un de ses semblables – ou au moins avec un des membres de sa propre classe – fut remplacée par une attitude cynique et détachée ; les autres individus étaient vus comme des « objets » à utiliser et à manipuler, ou ils étaient impitoyablement détruits pour peu que cela serve ses propres intérêts. L'individu était absorbé par un égocentrisme passionné, par une avidité insatiable pour le pouvoir et la richesse. Comme résultat de tout cela, la

relation harmonieuse de l'individu avec son Moi, son sens de la sécurité et sa confiance furent eux aussi empoisonnés. Son Moi devint pour lui, à l'image de ce que les autres personnes étaient devenues, un objet de manipulation. Nous avons des raisons de douter de la réalité du bonheur et de la sécurité souvent décrites à propos des puissants maîtres du capitalisme de la Renaissance. Il semble que cette nouvelle liberté leur ait apporté à la fois un sentiment de puissance renforcé et un isolement accru, le doute, le scepticisme⁶ et – découlant de tout cela – l'anxiété. C'est cette même contradiction que nous retrouvons dans les écrits philosophiques des humanistes. À côté de leur insistance sur la dignité humaine, l'individualité et la force, ils traitent dans leur philosophie de l'insécurité et du désespoir⁷.

Cette insécurité sous-jacente résultant de la position d'un individu isolé dans un monde hostile tend à expliquer la genèse du trait de caractère qui, comme l'a souligné Burckhardt⁸, a caractérisé l'individu de la Renaissance et qui n'existait pas, tout au moins à ce niveau d'intensité, chez les membres de la structure sociale médiévale : sa soif passionnée pour la gloire. Si le sens de la vie est devenu incertain, si la relation de soi aux autres et à soi-même n'offre plus la sécurité, alors la gloire apparaît comme un moyen de faire taire les doutes. Sa fonction est comparable à celle des pyramides égyptiennes ou encore à celle de la foi dans l'immortalité des chrétiens : elle permet à la vie individuelle de s'élever au-delà de ses limites et de son instabilité jusqu'au niveau de l'indestructibilité ; si le nom de quelqu'un est connu de ses contemporains et s'il peut espérer de cette célébrité qu'elle dure des siècles, alors sa vie a un sens et devient importante grâce à l'image que lui renvoie le jugement des autres. Il est évident que cette solution à l'insécurité individuelle n'était possible que pour le groupe social dont les membres possédaient un véritable moyen d'atteindre la gloire. En revanche, les masses impuissantes ne pouvaient pas envisager la même solution, tout comme la classe moyenne urbaine, épine dorsale de la Réforme.

Nous avons commencé cette discussion par la Renaissance d'une part car cette période marque le commencement de l'individualisme moderne et, d'autre part, parce que le travail effectué par les historiens spécialistes de cette période apporte un éclairage sur les facteurs réellement significatifs dans le processus principal que cette étude analyse : l'émergence de l'homme hors d'une existence pré-individualistique vers une existence où il a pleine conscience de lui-même en tant qu'entité distincte. Bien que les idées de la Renaissance ne fussent pas sans influence sur les développements ultérieurs de la pensée européenne, les racines essentielles du capitalisme moderne, sa structure économique et son esprit ne se trouvent pas dans la culture italienne de la fin du Moyen-Âge, mais dans la situation économique et sociale de l'Europe centrale et de l'Europe de l'Ouest ainsi que dans les doctrines de Luther et Calvin.

La principale différence entre ces deux cultures est la suivante : la période de la Renaissance représentait un relativement haut développement du capitalisme commercial et industriel ; c'était une société dans laquelle un petit groupe d'individus riches et puissants gouvernait et ce groupe formait la base sociale pour les philosophes et les artistes qui exprimaient l'esprit de cette culture. La Réforme, d'un autre côté, était essentiellement une religion des classes moyennes, basses et paysannes. L'Allemagne aussi avait ses hommes d'affaires prospères, comme les Fuggers, mais ils n'étaient pas de ceux qui étaient attirés par les nouvelles doctrines religieuses. Ils n'étaient pas non plus la base sur laquelle le capitalisme moderne allait se développer. Comme Max Weber l'a démontré, c'est la classe moyenne urbaine qui allait devenir l'épine dorsale du développement capitaliste moderne dans le monde occidental⁹. Dans la mesure où les contextes sociaux de ces deux mouvements sont totalement différents, nous devons nous attendre à ce que l'esprit de la Renaissance et celui de la Réforme soient totalement différents¹⁰. En étudiant la théologie de Luther et celle de Calvin, quelques-unes des différences vont s'éclaircir par implication. Nous nous attacherons à comprendre comment la

libération des liens individuels a pu affecter la structure du caractère de la classe moyenne urbaine ; nous essaierons de montrer que le protestantisme et le calvinisme, en offrant un moyen d'expression à un nouveau sentiment de liberté, constituaient dans le même temps, une fuite pour échapper au fardeau de la liberté.

Nous devons décrire dans un premier temps la situation économique et sociale en Europe, et tout particulièrement en Europe centrale, au début du XVI^e siècle. Nous analyserons ensuite les répercussions de cette situation sur la personnalité des hommes vivant à cette époque, la relation entre ces facteurs psychologiques et les enseignements de Luther et de Calvin, et enfin la relation entre ces nouvelles doctrines religieuses et l'esprit du capitalisme¹¹.

Dans la société médiévale, l'organisation économique de la cité avait été relativement statique. Depuis le bas Moyen-Âge, les artisans s'étaient réunis au sein des guildes. Chaque maître avait un ou deux apprentis et le nombre de maîtres dépendait des besoins de la communauté. Même si certains devaient se battre quotidiennement pour gagner de quoi survivre, dans l'ensemble, les membres des guildes pouvaient être sûrs de vivre de leur travail. S'il fabriquait de bonnes chaises, de bonnes chaussures, du bon pain, de bonnes selles, etc., un artisan faisait tout le nécessaire pour être sûr de vivre en sécurité au niveau traditionnellement assigné à sa position sociale. Il pouvait compter sur ses « bons travaux » – au sens économique et non pas théologique. Les guildes empêchaient une compétition féroce entre leurs membres et renforçaient la coopération en ce qui concerne l'achat de matières premières, les techniques de production, et les prix de leurs produits. Loin d'idéaliser le système des guildes dans l'ensemble du mode de vie médiéval, certains historiens ont souligné que celles-ci avaient toujours été altérées par un esprit monopolistique qui essayait de protéger un petit groupe et d'exclure les nouveaux venus. La plupart des auteurs conviennent cependant que, sans les idéaliser, elles étaient basées sur une coopération mutuelle et offraient une sécurité relative à leurs membres¹².

Comme l'a souligné Sombart, le commerce médiéval était, en général, porté par une multitude de très petits entrepreneurs. La vente au détail et la vente en gros n'étaient pas encore des activités séparées. La vente au détail concernait même des marchands qui allaient à l'étranger, comme les membres de la Hanse du nord de l'Allemagne. À la fin du ^{xv}^e siècle, l'accumulation du capital était très ralentie et, par conséquent, la sécurité des petits entrepreneurs était considérable en comparaison de la situation économique du bas Moyen-Âge, à partir du moment où les grands capitaux et le commerce de monopole ont pris une extrême importance. « Beaucoup de ce qui est aujourd'hui mécanique, [explique le professeur Tawney au sujet de la vie dans une ville médiévale] était alors personnel, intime et direct, et il y avait peu de place pour une organisation à une échelle trop vaste pour les critères s'appliquant aux individus et pour la doctrine qui fait taire les scrupules et interdit de rendre des comptes au nom de l'opportunisme économique¹³. »

Cela nous mène à un point essentiel pour la compréhension de la position de l'individu dans la société médiévale : le point de vue éthique concernant les activités économiques tel qu'il était énoncé non seulement dans les doctrines de l'Église catholique, mais aussi dans les lois séculaires. Nous suivons la représentation de Tawney sur ce point puisque sa position ne peut être suspectée d'une tentative pour idéaliser ou romancer le monde médiéval. Les suppositions élémentaires concernant la vie économique étaient doubles : « Que l'intérêt économique soit subordonné au vrai commerce de la vie, qui est le salut, et que la conduite économique soit un des aspects de la conduite personnelle, sur laquelle, dans un autre cadre, les règles de la moralité sont fixées. »

Par la suite, Tawney élabore la vision médiévale des activités économiques : « Les richesses matérielles sont nécessaires ; elles ont une importance secondaire, puisque, sans elles, les hommes ne peuvent ni se suffire à eux-mêmes, ni secourir les autres [...]. Mais les motifs économiques sont suspects. Comme ils sont de puissants appétits, les hommes les craignent, mais ne sont

pas assez vils pour les applaudir. [...] Il n'y a pas de place, dans la théorie médiévale, pour une activité économique qui n'est pas rattachée à une fin morale ; et fonder une science de la société sur l'hypothèse que l'appât du gain est une force constante et facile à évaluer, qu'il faut accepter, comme les autres forces naturelles, comme une donnée évidente et inévitable, aurait semblé, aux yeux du penseur du Moyen-Âge, à peine moins irrationnel ou moins immoral que de fonder la philosophie sociale sur le développement sans contrainte d'attributs humains aussi nécessaire que le goût de la lutte ou l'instinct sexuel. [...] Les richesses, comme dit saint Antoine, existent pour l'homme, et non l'homme pour les richesses. [...] À chaque détour, par conséquent, il y a des limites, des restrictions, des avertissements destinés à empêcher les intérêts économiques de contrarier les affaires sérieuses. Il est juste qu'un homme cherche à acquérir la fortune nécessaire à son train de vie. Chercher davantage n'est pas esprit d'entreprise, mais avarice, et l'avarice est un péché mortel. Le commerce est légitime ; les différentes ressources des différents pays montrent qu'il répond à un dessein de la Providence. Mais c'est une affaire dangereuse. L'homme qui s'y adonne doit être sûr que c'est pour le bien général et que ses gains ne sont que le prix de son travail. La propriété privée est une institution nécessaire, du moins dans un monde déchu ; les hommes travaillent plus et se querellent moins lorsque les biens sont propriétés privées que lorsqu'ils sont en commun. Mais il faut tolérer cet état de choses comme une concession à la faiblesse humaine, et non l'applaudir comme souhaitable en elle-même ; l'idéal – si seulement la nature humaine pouvait s'élever jusqu'à lui – est le communisme. "*Communis enim*, écrivait Gratien dans son *Decretum*, *usus omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit*". Au mieux, en effet, le domaine est quelque peu grevé. Il faut qu'il soit acquis légitimement. Il faut qu'il soit dans le plus grand nombre possible de mains. Il faut qu'il subvienne aux besoins des pauvres. Il faut que son usage soit autant que possible commun. Ses propriétaires doivent être prêts à le partager avec ceux

qui sont dans le besoin, même si ceux-ci ne sont pas dans un complet dénuement¹⁴. »

Bien que ces opinions expriment des normes et qu'elles ne représentent pas une image exacte de la réalité économique, elles renvoient l'image, jusqu'à un certain point, de l'esprit véritable de la société médiévale.

La relative stabilité de la position des artisans et des commerçants, qui était caractéristique de la ville médiévale, a été lentement ébranlée au cours du bas Moyen-Âge jusqu'à sa disparition complète au ^{xvi}^e siècle. Déjà au ^{xiv}^e siècle – ou même plus tôt – une différenciation de plus en plus grande à l'intérieur des guildes avait lieu et elle continua malgré tous les efforts pour l'arrêter. Certains membres de guilde avaient plus de capital que d'autres et employaient cinq ou six compagnons, là où il était coutume d'en avoir un ou deux. Rapidement certaines guildes n'admirent que les personnes qui possédaient un certain capital. D'autres devinrent de puissants monopoles essayant de tirer tous les avantages de leur position monopolistique et d'exploiter le client autant qu'ils le pouvaient. D'un autre côté, de nombreux membres des guildes s'appauvrirent et durent essayer de gagner de l'argent en dehors de leurs occupations traditionnelles ; souvent, à leur métier traditionnel s'adjoignait une activité de petit négoce. Parmi eux, beaucoup perdirent leur indépendance économique et la sécurité alors qu'ils s'accrochaient désespérément à l'idéal traditionnel de l'indépendance économique¹⁵.

En lien avec ce développement du système des guildes, la situation des artisans dégénéra de mal en pis. Alors que dans les industries d'Italie et de Flandre une classe de travailleurs satisfaits existait déjà au ^{xiii}^e siècle, voire plus tôt, la situation des compagnons dans les guildes d'artisanat restait relativement sûre. Même s'il n'était alors pas vrai que tout compagnon pouvait accéder un jour au statut de maître, ils étaient nombreux à y parvenir encore. Mais plus le nombre de compagnons employés par un maître augmentait, plus il fallait de capital pour passer maître, plus les guildes assumaient un caractère monopolistique et exclusif, et plus les opportunités pour les compagnons

devenaient rares. La détérioration de leur position économique et sociale est illustrée par leur insatisfaction grandissante, la formation de leurs propres organisations, par des grèves et même par de violentes insurrections.

Ce qui a été dit au sujet du développement du capitalisme au sein des guildes d'artisans est encore plus visible en ce qui concerne le commerce. Alors que le commerce médiéval avait été principalement un petit commerce entre villes, le commerce national et international grandit rapidement au cours des XIV^e et XV^e siècles. Bien que les historiens soient en désaccord sur le moment précis où les grandes compagnies commerciales ont commencé à se développer, ils s'accordent sur le fait que, au XV^e siècle, elles sont devenues de plus en plus puissantes et ont développé de nombreux monopoles qui, du fait de la solidité de leur capital, menaçaient le petit entrepreneur aussi bien que le consommateur. La réforme de l'empereur Sigismond au XV^e siècle a essayé de limiter le pouvoir des monopoles grâce au pouvoir législatif. Mais la position du petit négociant devenait de plus en plus incertaine ; il « avait juste assez d'influence pour faire entendre ses plaintes mais pas assez pour provoquer une action effective¹⁶ ».

L'indignation et la rage des petits marchands contre les monopoles sont exprimées avec éloquence dans le pamphlet de Luther, *Du commerce et de l'usure* imprimé en 1524. « Ils ont toutes les marchandises sous leur contrôle et pratiquent sans dissimulation tous les tours qui ont été mentionnés ; ils montent et baissent leurs prix à leur guise et oppriment et ruinent les plus petits marchands, comme le brochet mange les petits poissons, comme s'ils étaient au-dessus des créatures de Dieu et libres de toutes lois de foi et d'amour. » Ces mots de Luther auraient pu être écrits aujourd'hui. La peur et la rage que ressent la classe moyenne contre les riches monopoles sont, au cours des XV^e et XVI^e siècles, par de nombreux aspects, identiques aux sentiments actuels qui caractérisent l'attitude de la classe moyenne envers les monopoles et les puissants capitalistes.

Dans l'industrie, le rôle du capital occupait aussi une place croissante, l'industrie minière en est un exemple remarquable. À l'origine, dans une guilde minière, le partage entre chaque membre était proportionnel à sa quantité de travail. Mais au cours du ^{xv}^e siècle dans de nombreux cas, le partage appartenait aux capitalistes qui ne travaillaient pas eux-mêmes, tandis que de plus en plus, le travail était effectué par des travailleurs qui recevaient des salaires et non pas des intéressements à l'activité de l'entreprise. Le même développement capitalistique s'est produit au sein des autres industries et a augmenté la tendance qui résultait du rôle croissant du capital dans les guildes d'artisans et dans le commerce : la division grandissante entre pauvres et riches et l'insatisfaction grandissante des classes pauvres.

En ce qui concerne la situation de la paysannerie, les opinions des historiens diffèrent aussi. Quoi qu'il en soit, l'analyse suivante, proposée par Schapiro, semble être suffisamment confortée par les résultats de la plupart des historiens. « Malgré ces signes de prospérité, la condition de la paysannerie s'est rapidement détériorée. Au début du ^{xvi}^e siècle, très peu étaient effectivement des propriétaires indépendants de la terre qu'ils cultivaient, avec une représentation au sein des assemblées locales, ce qui au Moyen-Âge était un signe d'indépendance et d'égalité de classe. La grande majorité étaient des vilains, une classe individuellement libre mais dont les terres étaient assujetties à des redevances, les individus étant ainsi astreints à des services par contrat. Ils étaient l'épine dorsale de tous les soulèvements agraires. Cette classe moyenne paysanne, vivant dans une communauté semi-indépendante près du domaine du noble, prit conscience que l'augmentation des redevances et des services était, dans la pratique, en train de les réduire à un état de servage, et les communaux du village à une partie du domaine du seigneur¹⁷. »

Des changements significatifs dans l'atmosphère psychologique ont accompagné le développement économique du capitalisme. Un esprit d'agitation commença à se répandre vers la fin du Moyen-Âge. Le concept de temps, au sens moderne, commença à se développer. Les minutes prirent de la

valeur ; un symptôme de cette nouvelle perception du temps est le fait qu'à Nüremberg, les horloges sonnent les quarts d'heures depuis le ^{xvi}^e siècle¹⁸. Trop de jours chômés commencèrent à apparaître comme un malheur. Le temps avait tellement de valeur que l'on avait le sentiment qu'il ne faudrait jamais le dépenser dans une activité inutile. Le travail fut de plus en plus perçu comme la valeur suprême. Une nouvelle attitude envers le travail se développa, qui était si forte que la classe moyenne cultiva une indignation contre l'improductivité économique des institutions de l'Église. Les ordres mendiants étaient perçus comme improductif, donc immoraux.

L'idée d'efficacité passait pour l'une des plus hautes vertus morales. En même temps, le désir de richesse et de succès matériel devenait une passion dévorante. Le prêcheur Martin Butzer affirme : « Tout le monde court après ces négoce et ces occupations qui apporteront le plus de profits. L'étude des arts et des sciences est rejetée pour le travail manuel le plus bas. Tous les brillants esprits, dotés par Dieu de la capacité à suivre les études les plus nobles, sont accaparés par le commerce qui, de nos jours, est tellement saturé par la malhonnêteté qu'il est le dernier genre d'entreprise dans laquelle un homme honorable devrait s'engager¹⁹. »

Une conséquence remarquable des changements économiques affecta tout le monde. Le système social médiéval fut détruit et, avec lui, la stabilité et la relative sécurité qu'il offrait aux individus. À partir de là, avec le début du capitalisme, toutes les classes de la société commencèrent à bouger. Dans un ordre économique qui aurait pu sembler naturel et indiscutable, les places déterminées cessèrent d'exister. L'individu fut laissé seul ; tout dépendait de son propre effort et non pas de la sécurité de son statut traditionnel.

Cependant, chaque classe fut affectée de manière différente par ce développement. Pour les pauvres des villes, les ouvriers et les apprentis, cela signifia une exploitation croissante et un appauvrissement ; de même, pour les paysans, cela signifia une pression économique et personnelle accrues ; la noblesse la plus basse connut la ruine, bien que d'une autre façon. Alors que

pour ces classes le nouveau développement était essentiellement un changement pour le pire, la situation était beaucoup plus compliquée pour la classe moyenne urbaine. Nous avons mentionné la différenciation croissante qui avait pris place dans ses rangs. Une grande partie de ses membres se retrouvèrent dans une très mauvaise position. De nombreux artisans et de petits négociants durent affronter le pouvoir supérieur des monopoles et des autres concurrents avec plus de capital, et ils rencontraient des difficultés de plus en plus grandes pour rester indépendants. Ils combattaient souvent contre des forces incroyablement puissantes et pour nombre d'entre eux, ce combat était sans espoir voire désespéré. D'autres parties de la classe moyenne étaient plus prospères et participaient à l'ascension générale du capitalisme naissant. Mais même pour ces plus fortunés, le rôle grandissant du capital, du marché et de la concurrence transforma leur situation individuelle en une situation d'insécurité, d'isolement et d'angoisse.

L'importance décisive du capital signifiait qu'une force suprapersonnelle déterminait leur économie et donc, leur destin personnel. Le capital « avait cessé d'être un serviteur et était devenu un maître. En prenant une vitalité détachée et indépendante, il réclama le droit que possède un partenaire prédominant de dicter l'organisation économique selon ses propres exigences²⁰ ».

La nouvelle fonction du marché eut un effet similaire. Le marché médiéval était relativement petit, et son fonctionnement, facilement compréhensible. Il permettait à l'offre et à la demande de se rencontrer directement et concrètement. Un producteur savait approximativement combien produire et pouvait être relativement sûr de vendre ses produits à un prix approprié. Ensuite, il a fallu produire pour un marché de plus en plus grand, et personne ne pouvait déterminer les possibilités de vente à l'avance. Produire des biens utiles ne suffisait donc plus. Bien que cela soit une condition pour les vendre, les lois imprévisibles du marché décidaient si les produits pouvaient être vendus à tous et pour quel profit. Le mécanisme du nouveau marché

ressemblait à la doctrine calviniste de la prédestination, qui enseignait que l'individu doit faire tous les efforts pour être bon, mais qu'avant même sa naissance, il avait été décidé s'il serait sauvé ou non. Le jour du marché devint le jour du jugement pour les produits de l'effort humain.

Un autre facteur important dans ce contexte était le rôle croissant de la concurrence. Alors qu'elle n'était pas complètement absente de la société médiévale, le système économique féodal était basé sur le principe de coopération et il était régulé – ou régenté – par les règles qui freinaient la concurrence. Avec la montée du capitalisme, ces principes médiévaux disparurent progressivement au profit du principe de l'entreprise individualiste. Chaque individu devait aller de l'avant et tenter sa chance. Il devait nager ou couler. Les autres n'étaient pas ses alliés dans une entreprise commune, ils devinrent des concurrents et souvent il devait choisir entre les détruire ou être détruit²¹.

Certes, au ^{xvi}^e siècle, le rôle du capital, du marché et de la concurrence individuelle n'était pas aussi important qu'aujourd'hui. Cependant, tous les éléments décisifs du capitalisme moderne ainsi que leurs effets psychologiques sur l'individu étaient déjà présents.

Nous n'avons jusqu'ici décrit qu'un des visages du capitalisme, il en existe pourtant un autre : le capitalisme libérait l'individu. Il a libéré l'homme de la discipline excessive du système corporatif ; il lui a permis de se tenir debout sur ses propres pieds et de tenter sa chance. Il est devenu le maître de son destin, qui était son risque et son profit. L'effort individuel pouvait l'amener au succès et à l'indépendance économique. L'argent devint le grand égalisateur de l'homme et se montra plus puissant que la naissance et la caste.

Ce visage du capitalisme commençait à peine au début de la période dont nous avons discuté. C'est au sein de petits groupes de riches capitalistes qu'il jouait le plus grand rôle, et non pas au sein de la classe moyenne urbaine. Cependant et même si son importance était toute relative, il a eu un effet important dans le façonnage de la personnalité de l'homme.

Si nous essayons maintenant de résumer notre propos au sujet de l'impact des changements économiques et sociaux sur l'individu au cours des ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles, nous en arrivons à cette même ambiguïté de la liberté dont nous avons parlé précédemment. L'individu est *libéré de* l'asservissement des liens économiques et politiques. Il gagne aussi en liberté positive grâce au rôle actif et indépendant qu'il doit désormais remplir dans le nouveau système. Mais il est dans le même temps libéré de ces liens qui lui donnaient jusqu'alors la sécurité et lui conféraient un sentiment d'appartenance. La vie a cessé d'être vécue dans un monde clos dont le centre était l'homme ; le monde est devenu sans limite et, dans le même temps, menaçant. En perdant sa place figée dans un monde fermé, l'homme a perdu la réponse au sens de la vie ; en conséquence de quoi le doute au sujet de lui-même et du but de la vie l'a accablé. Il est menacé par de puissantes forces suprapersonnelles : le capital et le marché. Sa relation aux autres hommes, alors que tout un chacun est un concurrent potentiel, est devenue hostile et séparée ; il est libre – c'est-à-dire seul, isolé et menacé de tous côtés. Sans avoir la richesse ou le pouvoir qui étaient ceux du capitaliste de la Renaissance, tout en ayant perdu le sens de l'unité entre les hommes et entre les hommes et l'univers, il est submergé par la perception de son propre néant et de sa propre impuissance. Le paradis est perdu pour de bon, l'individu se dresse seul et affronte le monde – un étranger jeté dans un monde menaçant et sans limite. La nouvelle liberté est destinée à créer un profond sentiment d'insécurité, d'impuissance, de doute, de solitude et d'angoisse. Pour fonctionner normalement, l'individu doit trouver un moyen de soulager ces sentiments.

La période de la Réforme

C'est à ce moment-là, dans le déroulement de l'histoire, qu'apparaissent le *luthéranisme* et le *calvinisme*. Les nouvelles religions ne sont pas l'apanage d'une classe supérieure aisée, mais celle de la classe moyenne, des pauvres dans les villes, et des paysans. Elles attirent ces groupes car elles donnent sens au

nouveau sentiment de liberté et d'indépendance mais aussi aux sentiments d'impuissance et d'angoisse qui les ont inondés. Cependant, les nouvelles doctrines religieuses ont fait plus que donner du sens aux sentiments engendrés par un ordre économique en plein bouleversement. Par leurs enseignements, elles les ont accrus tout en proposant des solutions qui permettaient à l'individu de faire face à cette insécurité insupportable.

Avant de commencer à analyser la signification sociale et psychologique des nouvelles doctrines religieuses, quelques remarques concernant la méthode de notre approche peuvent faire avancer la compréhension de cette analyse.

Il faut garder à l'esprit que l'étude de la signification psychologique d'une doctrine politique ou religieuse ne consiste pas en un jugement sur la vérité de cette doctrine. Ce dernier point ne peut être décidé qu'en termes de structure logique de la question elle-même. L'analyse des motivations psychologiques qui existent derrière certaines doctrines ou idées ne peut jamais se substituer à un jugement rationnel sur la validité de la doctrine et des valeurs qu'elle implique. Bien qu'une telle analyse puisse mener à une meilleure compréhension du véritable sens d'une doctrine, elle influence donc un jugement de valeur.

L'analyse psychologique des doctrines peut en revanche montrer les motivations subjectives qui font prendre conscience à une personne de certains problèmes et qui la mènent à chercher des réponses dans certaines directions. Toute pensée, qu'elle soit vraie ou fausse, si elle est plus qu'une conformité superficielle aux idées conventionnelles, est motivée par les besoins et les intérêts subjectifs de la personne qui pense. Il arrive que certains intérêts gagnent à trouver la vérité alors que d'autres gagnent à la détruire. Mais dans les deux cas, les motivations psychologiques sont des encouragements importants pour arriver à certaines conclusions. Nous pouvons même aller plus loin et dire que les idées qui ne sont pas enracinées dans des besoins puissants de la personnalité auront peu d'influence sur les actions et sur l'ensemble de la vie de la personne concernée.

Si nous analysons les doctrines politiques ou religieuses en termes de signification psychologique, nous devons distinguer deux problèmes. Nous pouvons d'une part étudier la structure du caractère de l'individu qui crée la nouvelle doctrine afin de comprendre quels traits dans sa personnalité sont responsables de sa manière spécifique de penser. Pour parler concrètement, cela signifie, par exemple, que nous devons analyser la structure du caractère de Luther ou de Calvin pour découvrir quelles tendances dans leurs personnalités respectives les ont conduits à certaines conclusions et à formuler leurs doctrines. L'autre problème est d'étudier les motifs, non pas du créateur de la doctrine, mais du groupe social attiré par ladite doctrine. L'influence de toute doctrine ou idée dépend de l'importance des besoins psychiques auxquels elle fait appel dans la structure du caractère de ceux à qui elle s'adresse. C'est seulement si l'idée répond aux puissants besoins psychologiques de certains groupes sociaux qu'elle deviendra une force puissante dans l'histoire.

Ces deux problèmes, la psychologie du guide et celle de ses adeptes, sont évidemment intimement liés. Si les mêmes idées les attirent, l'organisation de leur caractère doit être similaire par de nombreux aspects. En ce qui concerne le chef, à côté du don de penser et d'agir en tant que tel, la structure de son caractère lui permettra de saisir, généralement de la façon la plus minutieuse et précise, l'organisation particulière de la personnalité de ceux que ses doctrines attirent ; il peut parvenir à une formulation très claire et directe de certaines idées pour lesquelles ses adeptes sont déjà psychologiquement préparés. Le fait que la structure du caractère du chef montre plus finement certains traits cachés de ses adeptes peut être dû à un ou deux facteurs ou à leur combinaison : premièrement, sa position sociale est caractéristique des conditions qui déterminent la personnalité du groupe tout entier ; deuxièmement, des circonstances accidentelles, son éducation ainsi que ses expériences personnelles lui ont permis de développer davantage certains traits de caractère que tout membre du groupe possède du fait de sa position sociale.

Dans notre analyse de la signification psychologique des doctrines du protestantisme et du calvinisme, nous n'analysons ni la personnalité de Luther ni celle de Calvin, mais la situation psychologique des classes sociales attirées par leurs idées. Je voudrais mentionner très brièvement, avant de commencer l'analyse de la théologie de Luther, le fait qu'il était un représentant typique du « caractère autoritaire » tel que je le décris plus loin. Ayant été élevé par un père exceptionnellement sévère et ayant expérimenté peu d'amour ou de sécurité étant enfant, sa personnalité a été marquée par une constante ambivalence pour l'autorité : il la détestait et se rebellait contre elle, alors qu'en même temps, il l'admirait et tendait à s'y soumettre. Durant sa vie entière, il a toujours eu une autorité contre laquelle s'opposer et une autre à admirer – son père et ses supérieurs dans sa jeunesse ; le pape et les princes plus tard. Il était empli d'un sentiment extrême de solitude, d'impuissance, de faiblesse et, dans le même temps, d'un penchant à dominer. Il était torturé par les doutes comme seul un caractère compulsif peut l'être, et était constamment à la recherche de quelque chose qui pourrait lui donner la sécurité intérieure et le délivrer des tortures que faisaient naître ses incertitudes. Il détestait les autres, et particulièrement la « populace » ; il se détestait, il haïssait sa vie ; et de toute cette haine est né un effort passionné et désespéré pour se faire aimer. Tout son être était imprégné par la crainte, le doute et la solitude intérieure et, sur ces bases personnelles, il devint le champion des groupes sociaux qui, psychologiquement, étaient dans une position semblable.

Une autre remarque sur la méthode de l'analyse qui va suivre semble incontournable. Toute analyse psychologique des pensées d'un individu ou d'une idéologie conduit à la compréhension des racines psychologiques qui ont fait naître ces pensées ou ces idées. La condition première pour une telle analyse est de comprendre pleinement le contexte logique de l'idée et ce que son auteur voulait dire consciemment. Cependant, nous savons qu'il est fréquent qu'une personne, même si elle est subjectivement sincère, soit dirigée inconsciemment par un but différent de celui qu'elle croit poursuivre ; qu'il

arrive tout aussi fréquemment qu'elle utilise un concept qui, logiquement, implique un certain sens et qui, pour elle, revêt inconsciemment une autre signification que la signification « officielle ». De plus, nous savons qu'elle peut essayer d'harmoniser certaines contradictions dans ses propres sentiments grâce à une construction idéologique ou qu'elle peut être amenée à dissimuler une idée réprimée par une rationalisation exprimant l'idée opposée. La compréhension de l'opération des éléments inconscients nous a appris à être prudent avec les mots et à ne pas les prendre au pied de la lettre.

L'analyse des idées a principalement à faire avec deux tâches : la première est de déterminer le poids de certaines idées sur l'ensemble du système idéologique ; la seconde est de déterminer si nous sommes face à une rationalisation qui diffère du vrai sens des pensées. L'exemple suivant concerne le premier point : dans l'idéologie hitlérienne, l'accent mis sur l'injustice du Traité de Versailles joue un rôle primordial, et il est vrai que Hitler était véritablement indigné vis-à-vis de ce traité de paix. Cependant, si nous analysons l'ensemble de son idéologie politique, nous voyons que ses fondations sont un désir intense de pouvoir et de conquête et, bien qu'il ait consciemment donné beaucoup de poids à l'injustice faite à l'Allemagne, en fait cette pensée était minime dans l'ensemble de son raisonnement. L'analyse des doctrines de Luther que nous allons aborder dans ce chapitre donne un exemple de ces différences entre la signification voulue consciemment d'une pensée et sa véritable signification psychologique.

Nous disons de Luther que sa relation à Dieu était une relation de soumission sur la base de l'impuissance de l'homme. Il a dit lui-même que cette soumission était volontaire, résultant non pas de la crainte, mais de l'amour. En toute logique, on pourrait rétorquer que ce n'est donc pas de la soumission. Cependant, psychologiquement, il advient de l'ensemble de la structure des pensées de Luther que ce genre d'amour ou de foi est en fait une soumission ; que, bien qu'il pense consciemment le caractère de sa « soumission » à Dieu comme une sujétion volontaire et aimante, il est envahi par un sentiment

d'impuissance et de faiblesse qui fait de la nature de sa relation à Dieu une soumission. (Exactement comme la dépendance masochiste d'une personne à une autre est fréquemment perçue comme de « l'amour ».) Du point de vue de l'analyse psychologique, l'objection selon laquelle Luther dit une chose différente de ce que nous croyons qu'il veut signifier (bien qu'inconsciemment) a peu d'importance. Nous pensons que certaines contradictions dans son système ne peuvent être comprises que par l'analyse de la signification psychologique de ses concepts.

Dans l'analyse des doctrines du protestantisme qui va suivre, j'ai interprété les doctrines religieuses d'après leur signification au regard du contexte de l'ensemble du système. Je n'utilise des citations en contradiction aux doctrines de Luther ou de Calvin que si je me suis moi-même convaincu de l'importance et du sens de cette véritable contradiction. Toutefois, l'interprétation que j'en fais n'est pas basée sur une méthode de récolte de certaines citations confirmant mon interprétation, mais sur une étude de l'ensemble du système de Luther et de Calvin, de ses bases psychologiques, et ainsi d'une interprétation de ses seuls éléments à la lumière de la structure psychologique de l'ensemble du système.

Si nous voulons comprendre ce qui était nouveau dans les doctrines de la Réforme, nous devons d'abord considérer ce qui était essentiel dans la théologie de l'Église médiévale²². Ce faisant, nous sommes confrontés à la même difficulté méthodologique que lorsque nous avons traité des concepts de « société médiévale » et « société capitaliste ». Tout comme dans la sphère économique où il n'y a pas de changements soudains d'une structure à une autre, il n'y a donc pas non plus de changements soudains dans la sphère théologique. Certaines doctrines de Luther et de Calvin sont si semblables à celles de l'Église médiévale qu'il est parfois difficile de voir une différence essentielle entre elles. Tout comme le protestantisme et le calvinisme, l'Église catholique a toujours nié que l'homme, par la seule force de ses propres vertus et de ses propres mérites, pouvait trouver le salut, qu'il pouvait le faire sans la

grâce de Dieu. Quoi qu'il en soit, en dépit de tous les éléments communs entre l'ancienne et la nouvelle théologie, l'esprit de l'Église catholique est essentiellement différent de celui de la Réforme, particulièrement en ce qui concerne le problème de la dignité humaine, de la liberté et de l'effet des actions de l'homme sur son propre destin.

Certains principes étaient caractéristiques de la théologie catholique dans la longue période précédant la Réforme : la doctrine selon laquelle la nature de l'homme, bien que corrompu par le péché d'Adam, lutte de façon innée pour le bien, que la volonté de l'homme est libre de désirer le bien, que le propre effort de l'homme contribue au résultat de son salut et que, par le sacrement de l'Église, basé sur les mérites de la mort du Christ, le pécheur peut être sauvé.

Cependant, quelques-uns des théologiens les plus représentatifs comme Augustin et Thomas d'Aquin, bien que partageant les opinions que nous venons de mentionner, ont dans le même temps enseigné des doctrines qui provenaient d'un esprit profondément différent. Mais bien que Thomas d'Aquin enseigne une doctrine de la prédestination, il ne cesse d'insister sur la liberté de la volonté et en fait l'une de ses doctrines fondamentales. Pour atténuer le contraste entre la doctrine de la liberté et celle de la prédestination, il a été obligé d'utiliser les constructions les plus difficiles ; mais malgré le fait que ces interprétations ne résolvent pas de manière satisfaisante ces contradictions, il ne revient pas sur les doctrines de la liberté, de la volonté et de l'effort humain comme ayant une certaine utilité pour le salut de l'homme, même si la volonté elle-même peut avoir besoin du support de la grâce de Dieu²³.

Au sujet de la liberté de la volonté, Thomas d'Aquin dit que supposer que l'homme n'est pas libre de décider et qu'il possède même la liberté de refuser la grâce que lui offre Dieu contredirait l'essence de la nature de Dieu et celle de l'homme²⁴.

D'autres théologiens insistent davantage sur le rôle de l'effort de l'homme pour son salut. Selon Bonaventure, c'est l'intention de Dieu que d'offrir la grâce à l'homme, mais seuls la recevront ceux qui s'y sont préparés de par leurs mérites.

Cette accentuation s'est intensifiée au cours des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles dans les systèmes de Duns Scot, Ockam et Biel, un développement particulièrement important pour la compréhension du nouvel esprit de la Réforme puisque les attaques de Luther étaient spécialement dirigées contre les scolastiques des derniers temps du Moyen-Âge, scolastiques que Luther appelait les « Sau Theologen ».

Duns Scot a mis l'accent sur le rôle de la volonté. La volonté est libre. Au travers de la réalisation de sa volonté, l'homme réalise son individualité propre, et son auto-réalisation est une satisfaction suprême pour l'individu. Comme c'est le commandement de Dieu que la volonté soit un acte de l'individu lui-même, même Dieu n'a aucune influence directe sur la décision de l'homme.

Biel et Ockam soulignent le rôle des propres mérites de l'homme comme condition de son salut et même s'ils mentionnent l'aide de Dieu, ils en ont écarté la signification basique donnée par les anciennes doctrines²⁵. Biel suppose que l'homme est libre et peut toujours se tourner vers Dieu dont la grâce vient à son aide. Ockam a enseigné que la nature de l'homme n'a pas vraiment été corrompue par le péché ; pour lui, le péché est seulement un acte isolé qui ne change pas la substance de l'homme. Le Tridentinum déclare très clairement que le libre-arbitre coopère avec la grâce de Dieu, mais qu'il peut aussi empêcher cette coopération²⁶. Le portrait de l'homme, tel qu'il est présenté par Ockam et par les derniers scolastiques le montre non pas comme le pauvre pêcheur, mais comme un être libre dont la nature véritable le rend capable de tout ce qui est bon, et dont la volonté est libérée des forces naturelles ou de quelque autre force extérieure.

La pratique de l'achat d'une lettre d'indulgence, dont le rôle était devenu de plus en plus important au Moyen-Âge et contre laquelle était dirigée l'une des attaques principales de Luther, était liée à cette mise en avant grandissante de la volonté de l'homme et des conséquences de ses efforts. En achetant une lettre d'indulgence à un émissaire du pape, l'homme était dispensé d'une punition temporelle, laquelle était supposée être un substitut au châtiment éternel et, comme Seeberg l'a souligné²⁷, il avait toutes les raisons de s'attendre à être absous de tous ses péchés.

Au premier regard, il peut sembler que cet usage d'acheter au pape sa rémission contredisait l'idée de l'efficacité des efforts de l'homme pour son salut, parce qu'elle impliquait une dépendance envers l'autorité de l'Église et ses sacrements. Mais si cela est vrai jusqu'à un certain point, il est aussi vrai que cet usage était porteur d'espoir et de sécurité ; si l'homme pouvait se libérer lui-même et si facilement des châtiments, alors le fardeau de culpabilité s'allégeait considérablement. Il pouvait se libérer lui-même du poids du passé avec une relative facilité et se débarrasser de l'angoisse qui le hantait. Cependant, il ne fallait pas oublier que, selon la théorie explicite ou implicite de l'Église, l'effet de la lettre d'indulgence dépendait en tout premier lieu de la repentance et de la confession de l'acheteur²⁸.

Ces idées qui diffèrent nettement de l'esprit de la Réforme se retrouvent aussi dans les écrits des mystiques, dans les sermons et dans les règles élaborées pour la pratique des confesseurs. Il faut voir en elles l'esprit de l'affirmation de la dignité de l'homme et de la légitimité de l'expression de son Moi tout entier. En même temps que cette attitude, on trouve la notion de l'imitation du Christ dès le XII^e siècle et la croyance selon laquelle l'homme pourrait aspirer à être comme Dieu. Les règles des confesseurs montraient une grande compréhension de la situation concrète de l'individu et reconnaissaient les différences individuelles et subjectives. Ils ne traitaient pas le péché comme le fardeau qui devait accabler et humilier l'individu, mais plutôt comme le

témoin de la fragilité humaine pour laquelle il faut avoir compréhension et respect²⁹.

Pour résumer : l'Église médiévale soulignait la dignité de l'homme, la liberté de sa volonté, et le fait que ses efforts n'étaient pas vains ; elle accentuait la ressemblance entre Dieu et l'homme et autorisait l'homme à avoir confiance en l'amour de Dieu. Les hommes étaient vus comme égaux et frères dans leur ressemblance avec Dieu. À la fin du Moyen-Âge, en rapport avec le début du capitalisme, la confusion et l'insécurité surgirent ; mais en même temps, les tendances qui soulignaient le rôle de la volonté et de l'effort humain devinrent de plus en plus fortes. Nous pouvons supposer que la philosophie de la Renaissance ainsi que la doctrine catholique de la fin du Moyen-Âge reflétaient l'esprit prévalant dans ces groupes sociaux qui, du fait de leur position économique, partageaient un sentiment de pouvoir et d'indépendance. D'un autre côté, la théologie de Luther exprima les sentiments de la classe moyenne qui, luttant contre l'autorité de l'Église et pleine de rancœur envers la nouvelle classe riche, se sentait menacée par la montée du capitalisme et submergée par un sentiment d'impuissance et d'insignifiance individuelle.

Le système de Luther, dans la mesure où il différait de la tradition catholique, a deux visages. L'un a été davantage souligné que l'autre dans l'image de ses doctrines généralement donnée dans les pays protestants. Cet aspect montre qu'il a donné à l'homme l'indépendance en matière religieuse ; qu'il a privé l'Église de son autorité et l'a donnée à l'individu ; que sa conception de la foi et du salut est celle de l'expérience individuelle et subjective dans laquelle toutes les responsabilités appartiennent à l'individu et non à une autorité qui pourrait lui donner ce qu'il ne peut obtenir par lui-même. Il y a de bonnes raisons pour louer cet aspect des doctrines de Luther et de Calvin puisqu'elles sont une des sources du développement de la liberté politique et spirituelle dans la société moderne ; un développement qui,

particulièrement dans les pays anglo-saxons, est inséparablement connecté avec les idées du Puritanisme.

L'autre aspect de la liberté moderne est l'isolement et l'impuissance qu'elle a fait peser sur l'individu. Les racines de cet aspect se trouvent dans le protestantisme. Puisque ce livre est principalement consacré à la liberté en tant que fardeau et danger, l'analyse qui suit, intentionnellement partielle, souligne le côté des doctrines de Luther et de Calvin, dans lequel cet aspect négatif de la liberté est enraciné : leur accent sur le mal fondamental et sur l'impuissance de l'homme.

Luther suppose l'existence, dans la nature de l'homme, d'un mal inné qui dirige sa volonté vers le mal et rend impossible à tout homme d'exécuter quelque bonne action du fait de sa nature. L'homme a une nature diabolique et vicieuse (« *naturaliter et inevitabiliter mala et vitiata natura* »). La dépravation de la nature de l'homme et son manque complet de liberté pour choisir le bien est un des concepts fondamentaux de l'ensemble de la pensée de Luther. Dans cet esprit, il commence ses commentaires sur l'épître de Paul aux Romains : « L'essence de cette lettre est : détruire, déraciner, annihiler toute croyance et toute justice de la chair, rien ne peut apparaître – à nos yeux et à ceux des autres – aussi remarquable et sincère... Ce qui importe, c'est que notre justice et notre sagesse, qui se déploient devant nos yeux, soient détruites et arrachées de nos cœurs et de notre Moi vain³⁰. »

La conviction de la pourriture et de l'impuissance de l'homme à faire quoi que ce soit de bon par son propre mérite est une condition essentielle de la grâce de Dieu. C'est seulement si l'homme s'humilie et démolit sa volonté et son orgueil personnels que la grâce de Dieu descendra sur lui. « Car Dieu veut nous sauver non pas de nous-mêmes, mais des justices et des sagesse étrangères (*fremde*), par une justice qui semble ne pas venir de nous-mêmes et qui ne se forme pas en nous, mais qui vient à nous d'ailleurs... La justice doit être enseignée comme venant exclusivement de l'extérieur en nous étant entièrement étrangères³¹. »

Sept ans plus tard dans son pamphlet *De servo arbitrio*³² qui était une réponse à la plaidoirie d'Érasme pour la liberté et la volonté, Luther exprime de manière encore plus radicale l'impuissance de l'homme. « Donc la volonté humaine est et sera, comme elle l'a toujours été, une bête dans l'entre-deux. Si Dieu s'est assis ici, cela veut et fait ce que Dieu veut ; comme le psaume dit : "J'étais stupide et sans intelligence. J'étais à ton égard comme les bêtes. Cependant je suis toujours avec toi (Ps 73 : 22, 23). Si Satan est assis ici, cela veut et fait ce que Satan veut. Car c'est le pouvoir de sa propre volonté que de choisir vers qui il ira ou ce qu'il cherchera ; mais les pêcheurs mènent une lutte intérieure permanente pour s'y tenir³³ ». Luther déclare que si l'on n'aime pas « exclure ce thème (du libre-arbitre) entièrement (qui pourrait être le plus sûr et aussi le plus religieux) nous pourrions, néanmoins, avec bonne conscience, enseigner qu'il a été utilisé jusqu'alors afin de permettre à l'homme un "libre-arbitre" non pas dans le respect de ceux qui lui sont supérieurs, mais seulement dans le respect de ceux qui lui sont inférieurs... Dieu – L'homme n'a pas de "libre-arbitre", mais il est captif, esclave et servant soit de la volonté de Dieu, soit de la volonté de Satan³⁴. » Les doctrines selon lesquelles l'homme, fondamentalement mauvais, est un instrument impuissant entre les mains de Dieu et qui lui assignent comme seule tâche de se soumettre à la volonté de Dieu qui peut le sauver selon un incompréhensible acte de justice, ces doctrines ne peuvent pas être une réponse acceptable pour un homme comme Luther, poussé à la fois par le désespoir, l'angoisse et le doute et en même temps par un si grand désir de certitude. Il trouva finalement la réponse à ses doutes. En 1518, il eut une révélation soudaine. L'homme ne peut pas être sauvé du fait de ses vertus ; il ne devrait même pas méditer pour savoir si son travail est ou n'est pas acceptable aux yeux de Dieu ; mais il peut avoir la certitude de son salut s'il a la foi. La foi est donnée à l'homme par Dieu ; à peine l'homme a-t-il vécu cette incontestable expérience subjective de la foi, il peut alors être certain de son salut. L'individu est essentiellement réceptif dans sa relation à Dieu. Une fois que l'homme reçoit la grâce de Dieu dans

l'expérience de la foi, sa nature commence à changer, puisque dans l'acte de foi, il s'unit au Christ, et la justice du Christ supplée la sienne perdue par la chute d'Adam. Cependant, l'homme peut ne jamais devenir complètement vertueux au cours de sa vie, puisque son mal naturel ne peut jamais entièrement disparaître³⁵.

La doctrine de la foi en tant qu'expérience subjective de son propre salut peut, au premier regard, apparaître comme une forte contradiction face au sentiment de doute caractéristique de la personnalité de Luther et de son enseignement depuis 1518. Néanmoins, psychologiquement, ce passage du doute à la certitude, loin d'être contradictoire, a une relation causale. Nous devons nous rappeler ce qui a été dit au sujet de la nature de ce doute : il n'est pas rationnel, ni enraciné dans la liberté de penser, et ne permet pas de questionner les opinions établies. C'est le doute irrationnel qui naît de l'isolement et de l'impuissance de l'individu dont l'attitude envers le monde est pleine d'angoisse et de haine. Ce doute irrationnel ne peut jamais être guéri par des réponses rationnelles ; il ne peut disparaître que si l'individu devient partie intégrante d'un monde qui a un sens. Si cela n'arrive pas, comme ce fut le cas pour Luther ou pour la classe moyenne qu'il représentait, le doute ne peut qu'être réduit au silence ; d'une certaine façon, il ne peut qu'être mis en veille grâce à l'affirmation d'une formule promettant la certitude absolue. *La quête compulsive de la certitude*, telle qu'elle existe chez Luther, n'est pas *l'expression de la véritable foi, mais elle est enracinée dans le besoin de vaincre l'insupportable doute*. La solution de Luther se retrouve chez bon nombre de nos contemporains qui ne pensent pas en termes théologiques : trouver la certitude en éliminant le Moi individuel isolé, en devenant un instrument entre les mains d'un pouvoir incroyablement fort et extérieur à l'individu. Pour Luther, Dieu était ce pouvoir et il a donc cherché la certitude dans une soumission sans réserve. Mais bien qu'il ait réussi à faire taire ses doutes jusqu'à un certain point, il n'est jamais parvenu à les faire disparaître ; à la fin de ses jours, il a connu des périodes de doute qu'il a dû dominer en

renouvelant ses efforts de soumission. Psychologiquement, la foi a deux sens complètement différents. Elle peut être l'expression d'une profonde appartenance au genre humain et de l'affirmation de la vie ; ou elle peut être une réaction contre le sentiment fondamental du doute enraciné dans l'isolement de l'individu et dans son attitude négative envers la vie. C'est cette qualité compensatoire que possédait la foi de Luther.

Il est particulièrement important de comprendre la signification du doute et les tentatives pour le faire taire. Il ne s'agit pas seulement d'un problème concernant les doutes de Luther et, comme nous le verrons bientôt, la théologie de Calvin, mais de l'un des problèmes de base de l'homme moderne. Le doute est le point de départ de la philosophie moderne, le besoin de le faire taire a été un stimulus très puissant pour le développement de la philosophie et de la science moderne. Mais même si des réponses rationnelles ont permis d'effacer de nombreux doutes rationnels, le doute irrationnel n'a pas disparu et ne peut pas disparaître tant que l'homme n'a pas progressé de la liberté négative à la liberté positive. Les tentatives modernes pour le faire taire consistent soit en un effort compulsif de succès – parce que l'on croit que le savoir illimité des faits peut répondre à la quête de la certitude – soit en la soumission à un chef qui assume la responsabilité de « la certitude ». Ces solutions ne peuvent éliminer que la *conscience* du doute. Le doute en lui-même ne disparaîtra pas tant que l'homme n'aura pas dépassé son isolement et qu'il n'occupera pas dans le monde une place qui possède un sens en termes de besoins humains.

Quel est le lien entre les doctrines de Luther et la situation psychologique de tous les individus au Moyen-Âge, à l'exception des riches et des puissants ? Comme nous l'avons vu, l'ancien ordre s'effondrait. L'individu avait perdu la sécurité de la certitude et il était menacé par les nouvelles forces économiques, par les capitalistes et les monopoles ; le principe corporatif était remplacé par la compétition ; les classes populaires se sentaient de plus en plus exploitées. L'attraction du luthérianisme pour les classes populaires était différente de celle

qu'il exerçait sur la classe moyenne. Les pauvres des villes, et les paysans encore davantage, étaient dans une situation désespérée. Ils étaient exploités impitoyablement et privés de leurs droits et privilèges traditionnels. Ils développèrent un esprit révolutionnaire qui s'est exprimé dans les insurrections paysannes et les mouvements révolutionnaires dans les villes. L'Évangile exprimait clairement leurs espoirs et leurs attentes, comme il l'avait fait pour les esclaves et les travailleurs journaliers au début du christianisme, et il amena le pauvre à chercher la liberté et la justice. Dans la mesure du possible, Luther a attaqué l'autorité et mis le mot Évangile au cœur de ses enseignements, il a séduit ces masses agitées comme les autres mouvements religieux évangéliques l'avaient fait avant lui.

Luther a accepté l'allégeance des paysans et les a même soutenus tant qu'ils n'avaient que de mineures revendications pour l'amélioration de leur sort mais, dès lors qu'ils se sont attaqués à l'autorité de l'Église, il a rompu leur alliance. Ils se sont alors développés comme une classe révolutionnaire menaçant de renverser toute autorité et de détruire les fondations d'un ordre social dont le maintien était d'une absolue nécessité pour la classe moyenne. En dépit de toutes les difficultés que nous avons décrites plus haut, la classe moyenne, même ses couches les plus basses, avait des privilèges à défendre face aux revendications des pauvres ; elle était donc fortement hostile aux mouvements révolutionnaires dont le but était la destruction non seulement des privilèges de l'aristocratie, de l'Église et des monopoles, mais aussi de leurs propres privilèges.

La position de la classe moyenne – entre les très riches et les très pauvres – a rendu ses réactions complexes et, par de nombreux aspects, contradictoires. Ils voulaient maintenir la loi et l'ordre et pourtant ils étaient eux-mêmes menacés par la montée du capitalisme. Même leurs membres les plus prospères n'étaient ni riches ni puissants, contrairement aux petits groupes de capitalistes. Ils devaient se battre ardemment pour survivre et progresser. Le luxe de la classe riche renforça leur sentiment de petitesse et les remplit

d'envie et d'indignation. Dans l'ensemble, la classe moyenne était plus mise en danger qu'aidée par l'effondrement de l'ordre féodal et par la montée du capitalisme.

La représentation luthérienne de l'homme minorait juste ce dilemme. L'homme est libéré de tous les liens qui l'attachent aux autorités spirituelles, mais cette même liberté le laisse seul et angoissé, l'écrase avec le sentiment de sa propre insignifiance et de son impuissance en tant qu'individu. Cet individu libre et isolé est écrasé par l'expérience de son insignifiance personnelle. La théologie de Luther exprime ce sentiment d'impuissance et de doute. La représentation de l'homme qu'il dresse en termes religieux décrit la situation de l'individu au cours de l'évolution sociale et économique. Les membres de la classe moyenne étaient aussi impuissants face aux nouvelles forces économiques qu'ils l'étaient dans la description qu'a faite Luther de la relation de l'homme à Dieu.

Mais Luther a fait plus que de mettre en évidence le sentiment d'insignifiance déjà présent au sein des classes sociales auprès desquelles il prêchait, il a offert une solution. L'individu pouvait espérer être acceptable aux yeux de Dieu non seulement en n'acceptant pas sa propre insignifiance, mais aussi en s'humiliant à l'extrême, en abandonnant chaque vestige de la volonté personnelle, en renonçant à sa force personnelle et en la dénonçant. La relation de Luther à Dieu était une relation de totale soumission. En termes psychologiques, son idée de la foi signifiait : si vous vous soumettez complètement, si vous acceptez votre insignifiance individuelle, alors le Dieu tout-puissant peut être disposé à vous aimer et vous sauver. Si vous vous débarrassez de votre individualité propre avec tous ses défauts et ses doutes en faveur d'une modestie extrême, vous vous libérez du sentiment de votre propre néant et vous pouvez participer à la gloire de Dieu. Ainsi, en même temps que Luther libérait les gens de l'autorité de l'Église, il les amenait à se soumettre à une autorité bien plus tyrannique, celle d'un Dieu qui exigeait une soumission complète de l'homme et l'annihilation de l'individu comme la

condition essentielle de son salut. *La « foi » de Luther était la conviction d'être aimé à condition de s'abandonner*, une solution qui a beaucoup en commun avec le principe de la complète soumission de l'individu à l'État et au « chef ».

Le respect et l'amour de Luther pour l'autorité se constatent aussi dans ses convictions politiques. Bien qu'il luttât contre l'autorité de l'Église, bien qu'il fût empli d'indignation envers la classe des nouveaux riches – dont une partie était la frange la plus élevée de la hiérarchie cléricale – et même s'il soutenait, jusqu'à un certain point, les tendances révolutionnaires des paysans, finalement, il encourageait de manière drastique la soumission aux autorités temporelles, les princes. « Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu³⁶. » Ou bien : « Dieu préférerait souffrir l'existence du gouvernement, aussi mauvais soit-il, qu'autoriser la populace à manifester (violemment), aussi justifiée que soit leur révolte... Un prince doit rester prince, aussi tyrannique soit-il. Il tranche nécessairement quelques têtes puisqu'il doit disposer des sujets et être leur dirigeant. »

L'autre aspect de son attachement à l'autorité et de sa crainte de l'autorité devient visible dans sa haine et son mépris pour les masses sans pouvoirs, la "populace", spécialement quand elle dépasse les limites lors de ses tentatives révolutionnaires. Dans l'une de ses diatribes, il écrit ces fameux mots : « Laissez donc celui qui le peut frapper, exécuter, poignarder, secrètement ou ouvertement, en se rappelant que rien ne peut être plus toxique, plus nocif ou diabolique qu'un rebelle. C'est exactement comme quand on doit tuer un chien fou ; si on ne le frappe, c'est lui qui va frapper, et tout un pays avec vous³⁷. »

La personnalité de Luther et ses enseignements montrent une ambivalence envers l'autorité. D'un côté, l'autorité l'intimide – une autorité temporelle provenant d'un Dieu tyrannique – de l'autre, il se rebelle contre elle – celle de l'Église. Il montre la même ambivalence dans son attitude envers les masses. Tant qu'elles se rebellent à l'intérieur des limites qu'il a tracées, il les soutient. Mais dès lors qu'elles attaquent les autorités qu'il approuve, une haine intense

et un mépris des masses émergent. Dans le chapitre qui aborde le mécanisme psychologique de la fuite, nous montrerons que cet amour simultané pour l'autorité et cette haine pour ceux qui n'ont pas de pouvoir sont des traits typiques du « caractère autoritaire ».

À ce stade, il est important de comprendre que l'attitude de Luther envers l'autorité séculaire était étroitement liée à ses enseignements religieux. En faisant en sorte que l'individu se sente inutile et insignifiant en ce qui concerne ses mérites, en le conduisant à se voir comme un instrument impuissant entre les mains de Dieu, il a privé l'homme de la confiance en soi et du sentiment de la dignité humaine, qui sont les sentiments à la base de toute résistance contre les autorités séculaires oppressantes. Au cours de l'évolution historique, la portée des enseignements de Luther était de plus en plus grande. Une fois que l'individu eût perdu son sens de la fierté et de la dignité, il était psychologiquement prêt à perdre le sentiment caractéristique de la pensée médiévale, c'est-à-dire la pensée que l'homme, son salut spirituel et ses objectifs spirituels étaient les buts de la vie ; il était prêt à accepter un rôle dans lequel sa vie devenait un moyen pour des buts qui lui étaient extérieurs, ceux de la productivité économique et de l'accumulation du capital. Les opinions de Luther sur les problèmes économiques étaient caractéristiques de l'époque médiévale, encore plus que celles de Calvin. Il aurait exécré l'idée que la vie de l'homme puisse devenir un moyen pour des fins économiques. L'accent qu'il mettait sur le néant de l'individu contrastait avec l'aspect traditionnel de sa pensée sur les questions économiques et pavait le chemin d'un développement dans lequel l'homme devait non seulement obéir à des autorités séculaires, mais aussi subordonner sa vie à des fins de réussite économique. De nos jours, cette tendance a atteint son paroxysme avec le fascisme pour qui le but de toute vie est d'être sacrifiée pour des pouvoirs « supérieurs », le chef ou la communauté raciale.

La théologie de Calvin, qui allait devenir aussi importante pour le monde anglo-saxon que celle de Luther pour le monde germanique, présente

essentiellement le même esprit, aussi bien théologiquement que psychologiquement. Bien qu'il s'oppose aussi à l'autorité de l'Église et à l'acceptation aveugle de sa doctrine, la religion, pour Calvin, est enracinée dans l'impuissance de l'homme ; l'auto-humiliation et la destruction de la fierté humaine sont le *leitmotiv* de toute sa pensée. Seul celui qui méprise le monde peut se dédier à la préparation du monde futur³⁸.

Il enseigne que nous devrions nous humilier et que c'est cette auto-humiliation qui est la preuve de la confiance en la force de Dieu. « Or est-il ainsi, que rien ne nous peut tant esmouvoir à reposer la certitude et fiance de nostre foy en Dieu, que la défiance de nous-mesmes, et la destresse que nous avons après avoir recogneu nostre calamité³⁹. »

Il prêche que l'individu ne devrait pas sentir qu'il est son propre maître. « Nous ne sommes point nostres, pourtant que nostre raison et volonté ne dominant point en nos conseils, et en ce que nous avons à faire. Nous ne sommes point nostres : ne nous establissons donc point ceste fin, de chercher ce qui nous est expédient selon la chair. Nous ne sommes point nostres : oublions-nous donc nous-mesmes tant qu'il sera possible, et tout ce qui est à l'entour de nous. Derechef, Nous sommes au Seigneur : vivons et mourons à luy. Nous sommes au Seigneur : que sa volonté donc et sagesse préside en toutes nos actions. Nous sommes au Seigneur : que toutes les parties de nostre vie soyent référées à luy, comme a leur fin unique. Ô combien a profité l'homme, lequel se cognoissant n'estre pas sien, a osté la seigneurie et régime de soy-mesme à sa propre raison, pour le résigner à Dieu⁴⁰ ! »

L'homme ne devrait pas s'efforcer d'être vertueux pour son propre intérêt. Cela ne pourrait mener qu'à la vanité : « Cela a esté véritablement dit anciennement, qu'il y a un monde de vices caché en l'âme de l'homme. Et n'y trouverons autre remède, sinon qu'en renonçant à nous, et sans avoir esgard à ce qui nous plaist, nous dirigions et adonnions nostre entendement à chercher les choses que Dieu requiert de nous : et seulement les chercher à cause qu'elles luy sont agréables⁴¹. »

Calvin nie lui aussi que le bon travail puisse mener au salut, car nous en manquons cruellement : « Qu'il ne s'est jamais trouvé œuvre d'homme fidèle qui ne fust damnable, si elle eust été examinée selon la rigueur du jugement de Dieu⁴². »

Ce qui a été dit de la signification psychologique des enseignements de Luther reste vrai, a priori, pour tenter de comprendre la signification psychologique du système de Calvin. Il prêchait, lui aussi, auprès de la classe moyenne conservatrice, auprès de personnes qui se sentaient immensément seules et effrayées, et dont les sentiments pouvaient s'exprimer dans ses doctrines sur l'insignifiance et l'impuissance de l'individu ainsi que la futilité de ses efforts. Cependant, il demeure une légère différence ; alors que l'Allemagne à l'époque de Luther était dans un état général d'agitation, dans lequel le capitalisme menaçait les classes moyennes, mais aussi les paysans et les pauvres des sociétés urbaines, Genève était une communauté relativement prospère. Elle avait été l'un des plus importants comptoirs en Europe durant toute la première moitié du xv^e siècle et, même si du temps de Calvin Lyon commençait déjà à la surpasser⁴³, elle avait conservé une bonne solidité économique.

Dans l'ensemble, on peut sans risque affirmer que les partisans de Calvin étaient principalement issus de la classe moyenne conservatrice⁴⁴, et qu'en France, en Hollande et en Angleterre, ses principaux adeptes n'étaient pas des groupes de capitalistes avancés, mais des artisans et de petits hommes d'affaires – certains d'entre eux étant déjà plus prospères que d'autres – qui, en tant que groupe, étaient menacés par la montée du capitalisme⁴⁵.

Pour cette classe sociale, le calvinisme avait le même attrait psychologique que le Luthéranisme. Il exprimait le sentiment de liberté, mais aussi d'insignifiance et d'impuissance de l'individu. Il offrait une solution en enseignant à l'individu que par une soumission complète et par l'auto-humiliation, il pouvait espérer trouver une nouvelle sécurité.

Un certain nombre de différences subtiles existent entre les enseignements de Calvin et ceux de Luther, mais elles ne sont pas importantes au regard du propos central de ce livre. Seuls deux points doivent être soulignés. L'un est la doctrine de Calvin sur la prédestination, en opposition à celles d'Augustin, d'Aquin et de Luther. Calvin fait de la prédestination l'une des pierres angulaires, peut-être la doctrine centrale, de l'ensemble de son système. Il en donne une nouvelle interprétation en supposant que Dieu non seulement prédestine certains pour la grâce, mais qu'il décide que les autres sont destinés à la damnation éternelle⁴⁶.

Le salut ou la damnation ne résultent pas des actions bonnes ou mauvaises qu'un homme réalise au cours de sa vie, mais sont prédéterminés par Dieu avant même la naissance de l'homme. La raison qui fait que Dieu choisit un tel et condamne tel autre est un secret que l'homme ne doit pas essayer de percer. Il le fait parce qu'il aime montrer ainsi ses pouvoirs illimités. Le Dieu de Calvin, en dépit de toutes les tentatives pour préserver l'idée d'un Dieu d'amour et de justice, a tous les traits d'un tyran sans aucune qualité d'amour ni même de justice. Dans cette flagrante contradiction avec le Nouveau Testament, Calvin nie le rôle suprême de l'amour et dit : « *Or ce que les Sorboniques enseignent, que la charité précède la foy et l'espérance, n'est que pure resverie*⁴⁷. »

La signification psychologique de la doctrine de la prédestination est double. Elle exprime et améliore le sentiment de l'impuissance et de l'insignifiance de l'individu. Aucune doctrine ne pouvait exprimer plus fortement que celle-ci l'inutilité de la volonté et des efforts de l'homme. Le destin se décide en dehors de son rayon d'action et il n'y a rien qu'un homme puisse faire pour changer cette décision. Il est un jouet impuissant entre les mains de Dieu. L'autre sens de cette doctrine, qui rejoint celle de Luther, consiste à faire taire le doute irrationnel, tout autant présent chez Calvin et ses adeptes que chez Luther. Au premier regard, la doctrine de la prédestination semble renforcer le doute plutôt que le réduire au silence. L'individu ne risque-t-il pas d'être encore

davantage déchiré par d'insupportables doutes maintenant qu'il sait qu'il est prédestiné, avant sa naissance, soit à l'éternelle damnation soit au salut ? Comment peut-il vivre sans savoir quel sera son sort ? Même si Calvin n'enseignait pas qu'il existait des preuves pour une telle certitude, lui et ses adeptes avaient vraiment la conviction qu'ils appartenaient aux élus. Ils obtenaient cette conviction par le même mécanisme d'auto-humiliation que nous avons analysé dans la doctrine de Luther. Avec une telle conviction, la doctrine de la prédestination impliquait une certitude extrême ; on ne pouvait rien faire qui puisse mettre en danger l'état de grâce, puisque celui-ci ne dépendait pas de ses propres actions mais était décidé avant même la naissance. Une fois encore, comme avec Luther, le doute fondamental donnait lieu à une quête de la certitude absolue ; mais bien que la doctrine de la prédestination apportât une telle certitude, le doute subsistait en arrière-plan et devait être réduit au silence, encore et encore, par une croyance fanatique et envahissante selon laquelle sa communauté religieuse d'appartenance représentait la partie de l'humanité élue par Dieu.

Une des implications de la théorie de la prédestination de Calvin devrait être explicitement mentionnée ici, puisqu'elle a trouvé son plus puissant renouveau dans l'idéologie nazie : le principe de l'inégalité de base des hommes. Pour Calvin, il y a deux genres d'individus : ceux qui sont sauvés et ceux qui sont voués à la damnation éternelle. Puisque ce sort est déterminé avant la naissance et sans que l'on puisse le changer en faisant – ou pas – quoique ce soit au cours de l'existence, l'égalité du genre humain est niée par principe. Les hommes sont créés inégaux. Ce principe implique aussi qu'il n'y a pas de solidarité entre les hommes, puisque le facteur le plus fort à la base de la solidarité humaine est nié : l'égalité du destin de l'homme. Les calvinistes, très naïvement, pensaient qu'ils étaient les élus et que tous les autres étaient ceux que Dieu avait condamnés à la damnation. Il est évident que cette croyance représentait psychologiquement un profond mépris et une profonde haine pour les autres êtres humains – la même haine en fait qu'ils prêtaient à

Dieu. Alors que la pensée moderne a conduit à l'affirmation grandissante de l'égalité des hommes, les principes des calvinistes n'ont jamais été complètement mis en sourdine. La doctrine selon laquelle les hommes sont inégaux à la base en fonction de leurs origines raciales est la confirmation de ces principes, mais avec une rationalisation différente. Les implications psychologiques sont les mêmes.

Une autre différence très significative avec les enseignements de Luther est l'importance accordée à l'effort moral et à une vie vertueuse. Non pas que l'individu puisse *changer son destin* par quelque action, mais c'est le fait d'être capable de cet effort qui est le signe de son appartenance au groupe de ceux qui seront sauvés. Les vertus que l'homme doit acquérir sont : modestie et modération (*sobrietas*), justice (*justicia*) dans le sens où chaque personne ayant reçu ce qui lui est dû doit partager, et la piété (*pietas*) qui unit l'homme à Dieu⁴⁸. Dans la suite du développement du calvinisme, l'accent sur la vie vertueuse et sur la signification d'un effort incessant gagne en importance, particulièrement l'idée selon laquelle le succès dans la vie temporelle est un signe de salut⁴⁹.

Mais l'insistance particulière sur la vie vertueuse, caractéristique du calvinisme, avait aussi une signification psychologique particulière. Le calvinisme insistait sur la nécessité d'un effort humain incessant. L'homme doit constamment essayer de vivre en accord avec la parole de Dieu et ne jamais relâcher ses efforts pour y parvenir. Cette doctrine semble être en contradiction avec la doctrine selon laquelle l'effort humain n'intervient pas dans le résultat du salut de l'homme. L'attitude fataliste qui consisterait à ne pas faire d'effort pourrait être une réponse bien plus appropriée. Quelques considérations psychologiques montrent cependant que ce n'est pas le cas. L'état d'angoisse, le sentiment d'impuissance, d'insignifiance et particulièrement le doute concernant la vie après la mort représentent un état d'esprit pratiquement invivable pour quiconque. Presque personne n'est capable de se détendre, d'apprécier la vie et d'être indifférent à ce qui se passe

après la mort s'il est accablé de craintes. Une façon possible d'échapper à cet état insupportable d'incertitude et au sentiment paralysant de sa propre insignifiance est le trait même qui devint prépondérant dans le Calvinisme : le développement d'une activité effrénée et d'un effort pour *faire quelque chose*. L'activité, dans ce sens, prend la forme d'une qualité compulsive : *l'individu doit être actif dans le but de dépasser son sentiment de doute et d'impuissance*. Ce genre d'effort et d'activité n'est pas le résultat d'une force intérieure et de confiance en soi ; c'est une fuite désespérée pour échapper à l'angoisse.

Ce mécanisme peut-être facilement observé dans les crises d'angoisse et de panique chez les individus. Un homme qui attend de recevoir dans quelques heures le diagnostic d'un médecin quant à sa maladie – qui pourrait être fatale – est très naturellement dans un état d'angoisse. Généralement, il ne pourra pas s'asseoir tranquillement et attendre. Le plus souvent son angoisse, si elle ne le paralyse pas, le conduira à une activité plus ou moins effrénée. Il peut faire les cent pas, commencer à poser des questions et à parler à toute personne sur laquelle il peut tomber, nettoyer son bureau, écrire des lettres. Il peut continuer son travail habituel, mais fébrilement et avec plus de fougue. Quelle que soit la forme prise par cet effort, il est motivé par l'angoisse et tend à dominer le sentiment d'impuissance par une activité effrénée.

L'effort, dans la doctrine calviniste, avait encore un autre sens psychologique. Le fait que l'on ne se lassait pas de cet effort incessant et qu'on réussissait dans sa morale aussi bien que dans son travail séculaire était un signe plus ou moins clair que l'on était élu. L'irrationalité de tels efforts compulsifs est que *l'activité n'est pas un moyen de créer une fin désirée, mais sert à indiquer si, oui ou non, quelque chose va se passer, qui a été décidée au préalable, indépendamment de sa propre activité ou de son contrôle*. Ce mécanisme est un trait bien connu des névrosés compulsifs. De telles personnes, quand elles sont effrayées par l'aboutissement d'un engagement important, peuvent, pendant qu'elles attendent la réponse, compter les fenêtres des maisons, les arbres de la rue. Si le nombre est pair, la personne sent que tout va bien aller ;

si c'est impair, c'est le signe que cela va échouer. Fréquemment ce doute ne concerne pas une circonstance spécifique, mais il s'applique à l'ensemble de la vie d'une personne et, par conséquent, la compulsion à chercher des « signes » l'imprégnera. Souvent, le lien entre compter les pierres, jouer au solitaire, parier, etc., et l'angoisse ou le doute n'est pas perçu consciemment. Une personne peut jouer au solitaire en dehors d'un vague sentiment d'agitation et seule une analyse pourrait révéler la fonction cachée de cette activité : révéler le futur.

Dans le calvinisme, ce sens de l'effort faisait partie de la doctrine religieuse. À l'origine, elle renvoyait essentiellement à l'effort moral, mais par la suite, l'accent fut de plus en plus mis sur l'effort professionnel et sur les résultats de cet effort, c'est-à-dire le succès ou l'échec des affaires. Le succès devint le signe de la grâce de Dieu ; l'échec, le signe de la damnation.

Ces considérations montrent que la compulsion à un effort incessant et au travail était loin d'être en contradiction avec la conviction de base de l'impuissance de l'homme ; elle en était plutôt le résultat psychologique. L'effort et le travail, dans ce sens, supposaient un caractère totalement irrationnel. Leur but n'était pas de changer le destin puisque celui-ci était prédéterminé par Dieu indépendamment des efforts faits par l'individu. Ils servaient seulement à prévoir le destin prédéterminé ; en même temps, cet effort effréné était un réconfort face au sentiment autrement insoutenable d'impuissance.

Cette nouvelle attitude envers l'effort et le travail comme but en soi est très probablement le plus important changement psychologique depuis la fin du Moyen-Âge. Dans toute société, l'homme doit travailler s'il veut vivre. De nombreuses sociétés ont résolu le problème en faisant faire le travail par les esclaves, permettant à l'homme libre de se consacrer à de plus « nobles » occupations. Dans de telles sociétés, le travail n'était pas digne d'un homme libre. Dans la société médiévale aussi, le fardeau du travail était inégalement distribué entre les différentes classes dans la hiérarchie sociale, et il y avait une

bonne dose d'exploitation brutale. Mais l'attitude envers le travail différait de celle qui s'est développée postérieurement au cours de l'ère moderne. Le travail n'avait pas le caractère abstrait de la production de quelques produits de base qu'il pourrait être profitable de vendre sur le marché. On travaillait en réponse à une demande concrète avec un but concret : gagner sa vie. Il n'y avait, comme Max Weber l'a tout particulièrement montré, aucune envie de travailler plus que nécessaire pour maintenir son niveau traditionnel de vie. Il semble que pour certains groupes de la société médiévale, le travail était apprécié en tant que réalisation de capacités productives alors que beaucoup d'autres travaillaient parce qu'ils *devaient le faire* et sentaient que cette nécessité était conditionnée par la pression extérieure. Ce qui était nouveau dans la société moderne était le fait que les hommes n'étaient pas tant amenés à travailler par les pressions externes, mais par une compulsion interne, qui les poussait à travailler comme seul un chef très strict pouvait le faire dans d'autres sociétés.

Pour travailler, la compulsion intérieure était plus efficace pour la domestication de toutes les énergies que n'importe quelle compulsion extérieure pourra jamais l'être. Contre les compulsions externes il y a toujours une certaine dose de rébellion entravant l'efficacité du travail ou rendant les gens inaptes à toute tâche requérant de l'intelligence, de l'initiative et de la responsabilité. La compulsion au travail, qui a fait de l'homme son propre esclavagiste, n'a pas entravé ces qualités. Assurément, le capitalisme n'aurait pas pu se développer sans que la plus grande part de l'énergie de l'homme ne soit dirigée vers le travail. Dans aucune autre période de l'histoire les hommes libres n'ont mobilisé toute leur énergie dans un seul but : le travail. La pulsion pour le travail acharné était une des forces productives fondamentales, pas moins importante pour le développement de notre système industriel que la vapeur et l'électricité.

Nous avons jusqu'ici essentiellement parlé de l'angoisse et du sentiment d'impuissance qui imprègnent la personnalité des membres de la classe

moyenne. Nous devons maintenant aborder un autre trait que nous avons survolé très brièvement auparavant : son *hostilité* et son *ressentiment*. Que la classe moyenne ait développé une profonde hostilité n'est pas surprenant. Il est normal que quiconque, frustré dans l'expression sensuelle et émotionnelle et menacé dans sa propre existence, réagisse avec hostilité ; or, comme nous l'avons vu, la classe moyenne dans son ensemble, mais surtout ses membres qui ne jouissaient pas des avantages de la montée du capitalisme étaient frustrés et sérieusement menacés. Un autre facteur devait accentuer leur hostilité : le luxe et le pouvoir que se permettaient d'afficher de petits groupes de capitalistes, y compris parmi les plus hauts dignitaires de l'Église. Une intense convoitise en résultait naturellement. Cependant, tandis que se développaient envie et hostilité, les membres de la classe moyenne ne pouvaient pas s'exprimer franchement ; ce qui n'était pas le cas pour les classes populaires. Ils détestaient les riches qui les exploitaient, ils voulaient renverser leur pouvoir et pouvaient donc se permettre de sentir et d'exprimer leur haine. La haute-société pouvait aussi se permettre d'exprimer de l'agressivité en lien direct avec le désir de pouvoir. Les membres de la classe moyenne étaient essentiellement conservateurs ; ils voulaient stabiliser la société et non la déraciner ; chacun d'eux espérait devenir plus prospère et participer au développement général. L'hostilité, donc, ne pouvait pas s'exprimer ouvertement, elle ne pouvait même pas être sentie consciemment ; elle devait être réprimée. La répression de l'hostilité, cependant, l'élimine seulement de la conscience, elle ne l'abolit pas. De plus, l'hostilité refoulée, ne trouvant pas d'expression franche, grandit jusqu'à imprégner l'ensemble de la personnalité, les relations de l'individu avec les autres et avec soi-même, mais sous des formes rationalisées et déguisées.

Luther et Calvin sont la représentation de cette hostilité qui imprègne tout. Non seulement dans le sens où ces deux hommes étaient, personnellement, parmi les plus grands haineux de toutes les figures politiques de l'histoire, et bien sûr de tous les guides religieux, mais, ce qui est plus important, dans le

sens où leur doctrine était teintée de cette hostilité et qu'elle ne pouvait qu'attirer un groupe lui-même dirigé par une profonde hostilité réprimée. L'expression la plus saisissante de cette hostilité se trouve dans leur concept de Dieu, et particulièrement dans la doctrine de Calvin. Bien que nous soyons tous familiers de ce concept, souvent nous ne réalisons pas pleinement ce que cela signifie de concevoir Dieu comme un être arbitraire et sans pitié tel le Dieu de Luther, qui destine une partie du genre humain à l'éternelle damnation sans aucune justification ou raison si ce n'est celle d'exprimer son pouvoir. Calvin lui-même était conscient des objections évidentes qui pouvaient être opposées à sa conception de Dieu ; mais les constructions plus ou moins subtiles qu'il a faites pour maintenir l'image d'un Dieu juste et aimant ne semblaient pas le moins du monde convaincantes. Cette image d'un Dieu despotique, qui veut un pouvoir sans restriction sur les hommes ainsi que leur humiliation et leur soumission, était la projection de l'hostilité et l'envie de la classe moyenne.

L'hostilité ou le ressentiment s'exprimaient aussi dans la qualité des relations aux autres. L'indignation morale, caractéristique de la plus basse couche de la classe moyenne de Luther jusqu'à Hitler, en était la forme la plus courante. Alors que cette classe était réellement jalouse de ceux qui avaient la richesse et le pouvoir et pouvaient apprécier la vie, elle rationalisait ce ressentiment et cette jalousie en termes d'indignation morale et dans la conviction que ces personnes supérieures seraient punies par la souffrance éternelle⁵⁰. Mais la tension hostile envers les autres s'exprimait par d'autres moyens encore. Le régime de Calvin à Genève était caractérisé par la suspicion et l'hostilité de tous envers tous, et il subsistait certainement peu de l'esprit d'amour et de fraternité dans son régime despotique. Calvin se méfiait de la richesse et, dans le même temps, il avait peu de compassion pour la pauvreté. Au cours de l'histoire du calvinisme, des mises en garde contre l'amitié avec les étrangers, une attitude cruelle envers les pauvres ainsi qu'une atmosphère générale de suspicion sont souvent apparues⁵¹.

La projection de l'hostilité et la jalousie sur Dieu et leur expression indirecte sous la forme de l'indignation morale mises à part, l'hostilité s'exprime également en se retournant contre soi-même. Nous avons vu comment Luther et Calvin insistaient ardemment sur la faiblesse de l'homme et comment ils enseignaient l'auto-humiliation et l'avilissement comme base de toute vertu. Ce qu'ils avaient consciemment à l'esprit n'était certainement rien d'autre qu'un extrême degré d'humilité. Mais pour quiconque familier des mécanismes psychologiques d'auto-accusation et d'auto-humiliation, il n'existe aucun doute sur le fait que ce genre « d'humilité » est enraciné dans une haine violente qui, pour une raison ou une autre, ne peut être dirigée vers le monde extérieur et opère donc contre son propre Moi. Afin de comprendre pleinement ce phénomène, il faut prendre conscience que les attitudes envers les autres et envers soi-même, loin d'être contradictoires, évoluent en principe parallèlement. Cependant, alors que l'hostilité contre les autres est souvent consciente et peut être exprimée ouvertement, l'hostilité contre soi-même est généralement (excepté dans certains cas pathologiques) inconsciente, et s'exprime sous des formes indirectes et rationalisées. L'une de ces formes est l'accent que met une personne sur sa propre faiblesse et sa propre insignifiance, comme nous venons de le dire ; l'autre prend l'apparence de la conscience ou du devoir et, tout comme l'humilité peut exister sans la haine de soi, il peut exister des revendications sincères de la conscience et un sens du devoir qui ne soient pas enracinés dans l'hostilité. Cette conscience authentique forme une partie de la personnalité intégrée et il découle de ses exigences une affirmation de l'ensemble du Moi. Cependant, le sens du « devoir » tel qu'il imprègne la vie de l'homme moderne, de la Réforme à nos jours, au travers des rationalisations religieuses ou séculaires, est intensément teinté par l'hostilité contre soi-même. La « conscience » est une esclavagiste, mise entre les mains de l'homme par l'homme lui-même. Elle le pousse à agir selon les souhaits et les buts qu'il *croit* être les siens, alors qu'ils sont en fait l'intériorisation des revendications sociales extérieures. Il est ainsi dirigé avec

rudesse et cruauté, lui interdisant le plaisir et le bonheur, faisant de l'ensemble de sa vie l'expiation de quelques mystérieux pêchés⁵². C'est aussi la base de l'« ascétisme temporel intérieur » qui est si caractéristique des débuts du calvinisme et que l'on retrouve plus tard, dans le puritanisme. L'hostilité dans laquelle ce type moderne d'humilité et de sens du devoir est enraciné explique aussi une tout autre contradiction, plutôt déroutante : une telle humilité va de pair avec le mépris des autres, et l'auto-justice a en réalité remplacé l'amour et la compassion. La véritable humilité et le véritable sens du devoir envers son prochain ne permettent pas cela, mais l'auto-humiliation et l'auto-négation de la « conscience » ne sont qu'un des aspects de l'hostilité, l'autre étant le mépris et la haine envers les autres.

Sur la base de cette courte analyse du sens de la liberté durant la période de la Réforme, il semble approprié de résumer les conclusions auxquelles nous avons abouti en ce qui concerne le problème spécifique de la liberté et le problème général de l'interaction des facteurs économiques, psychologiques et idéologiques dans le processus social.

L'effondrement du système médiéval de la société féodale a eu de lourdes répercussions dans toutes les classes de la société : l'individu fut laissé seul et isolé. Il était libre. Cette liberté eut un double résultat. L'homme fut privé de la sécurité qu'il avait appréciée, de l'incontestable sentiment d'appartenance, et il fut écarté brutalement du monde qui satisfaisait son besoin de sécurité à la fois économiquement et spirituellement. Il se sentit seul et angoissé. Mais il était aussi désormais libre d'agir et de penser indépendamment, libre de devenir son propre maître et de faire de sa vie ce qu'il voulait – et non plus ce qu'on lui disait de faire.

Cependant, ces deux types de liberté étaient inégalement répartis au sein des différentes classes sociales, leur poids était inégal en fonction des véritables conditions de vie de leurs membres. Seule la classe la plus prospère profita de la montée du capitalisme jusqu'à obtenir la vraie richesse et le vrai pouvoir. Elle pouvait se développer, conquérir, régner et amasser des fortunes en

conséquence de sa propre activité et de ses calculs rationnels. Cette nouvelle aristocratie de l'argent, combinée à l'aristocratie de naissance, avait une position dans laquelle ses membres pouvaient apprécier les fruits de la nouvelle liberté et acquérir un nouveau sentiment de maîtrise et d'initiative individuelle. D'un autre côté, elle devait dominer les masses et mener des combats internes, et donc, sa position n'était pas non plus exempte d'une angoisse et d'une insécurité fondamentales. Néanmoins, dans l'ensemble, le sens positif de la liberté était dominant pour le nouveau capitaliste. Cela s'exprimait dans la culture qui grandissait sur le terreau de la nouvelle aristocratie, la culture de la Renaissance. Dans son art et sa philosophie, elle exprimait le nouvel esprit de la dignité, de la volonté et de la maîtrise humaines, même si, assez souvent, elle exprimait aussi du désespoir et du scepticisme. On retrouve la même accentuation de la force de l'activité individuelle et de la volonté dans les enseignements théologiques de l'Église catholique à la fin du Moyen-Âge. Les scolastiques de cette période ne se rebellaient pas contre l'autorité, ils acceptaient sa gouvernance ; mais ils insistaient sur le sens positif de la liberté, le rôle de l'homme dans la détermination de son sort, sa force, sa dignité et la liberté de sa volonté.

D'un autre côté, la classe populaire, la population pauvre dans les villes, et particulièrement les paysans étaient poussés par une nouvelle quête de liberté et un espoir ardent de mettre fin à l'oppression personnelle et économique grandissante. Ils avaient peu à perdre et tellement à gagner. Ils n'étaient pas intéressés par les subtilités dogmatiques, mais plutôt par les principes fondamentaux de la Bible : la fraternité et la justice. Leurs espoirs prirent une forme active dans un certain nombre de révoltes politiques et dans des mouvements religieux caractérisés par l'esprit intransigeant typique du tout début du christianisme.

Toutefois, c'est la réaction de la classe moyenne qui a suscité notre plus grand intérêt. La montée du capitalisme, bien qu'elle ait accru son indépendance et son initiative, constituait une grande menace. Au début du

xvi^e siècle, l'individu de la classe moyenne ne pouvait pas encore conquérir beaucoup de pouvoir et de sécurité grâce à cette nouvelle liberté. La liberté a amené l'isolement et l'insignifiance de l'individu plus que la force et la confiance. Il était plein d'un ressentiment passionné contre le luxe et le pouvoir des classes riches, y compris la hiérarchie de l'Église romaine. Le protestantisme a exprimé son sentiment d'insignifiance et son ressentiment. Il a détruit la confiance de l'homme en un Dieu d'amour inconditionnel ; il lui a appris à se mépriser et à se méfier de lui-même et des autres ; il l'a transformé en instrument plutôt qu'en finalité ; il l'a fait capituler devant les pouvoirs séculaires et renoncer au principe du pouvoir justifié par sa simple existence, contredisant en cela les principes moraux ; ce faisant, il a renoncé aux éléments fondateurs de la tradition judéo-chrétienne. Ces doctrines présentaient une image de l'individu, de Dieu et du monde, dans laquelle ces sentiments étaient justifiés par la croyance en l'insignifiance et l'impuissance comme qualités intrinsèques de l'homme, qu'il était normal de ressentir.

Ainsi, les nouvelles doctrines religieuses n'exprimaient pas seulement ce que ressentait un membre ordinaire de la classe moyenne mais, en rationalisant et en systématisant cette attitude, elles l'augmentaient et la renforçaient. Elles ont cependant fait bien plus ; elles ont aussi montré à l'individu un moyen de surmonter son angoisse. Elles lui ont enseigné qu'en acceptant pleinement son impuissance et sa nature mauvaise, en considérant l'ensemble de sa vie comme une expiation de ses péchés, par l'extrême auto-humiliation et par des efforts incessants, il pouvait vaincre son doute et son angoisse ; et que par la soumission complète, il pouvait être aimé de Dieu et enfin espérer appartenir à ceux que Dieu avait décidé de sauver. Le protestantisme était la réponse aux besoins humains de l'individu effrayé, déraciné et isolé, qui devait s'orienter dans un monde nouveau et se relier à lui. La nouvelle structure du caractère, résultant des changements économiques et sociaux et intensifiés par les doctrines religieuses, devint à son tour un facteur important dans le modelage du développement social et économique. Ces qualités, qui étaient enracinées

dans cette structure du caractère – la compulsion au travail, la passion pour l'épargne, l'empressement à faire de sa vie un instrument pour servir les buts d'une puissance extra-personnelle, l'ascétisme et un sens compulsif du devoir – étaient les traits de caractère qui devinrent les forces productives dans la société capitaliste et sans lesquels le développement économique et social moderne est impensable. Elles étaient les formes spécifiques dans lesquelles l'énergie humaine se concrétisait et dans lesquelles elle devenait l'une des forces productives à l'intérieur du processus social. Agir selon les traits du caractère nouvellement formé était avantageux du point de vue des nécessités économiques ; c'était aussi psychologiquement satisfaisant, puisqu'une telle action répondait aux besoins et aux angoisses de ce nouveau type de personnalité. Pour exprimer ce même principe en termes plus généraux : le processus social, en déterminant le mode de vie de l'individu, c'est-à-dire sa relation aux autres et au travail, façonne la structure de son caractère ; les nouvelles idéologies – religieuses, philosophiques ou politiques – en résultent et appellent ce changement de structure de caractère qu'elles intensifient et stabilisent ; les traits du caractère nouvellement formé, à leur tour, deviennent des facteurs importants dans le développement économique futur et influencent le processus social. Alors même qu'à l'origine, ils s'étaient développés en réaction aux menaces des nouvelles forces économiques, ils deviennent lentement des forces productives poussant plus loin le nouveau développement économique et l'intensifiant⁵³.

¹. En utilisant les termes « société médiévale » et « esprit du Moyen-Âge » en opposition à « société capitaliste », c'est aux types idéaux que nous faisons référence. En réalité, le Moyen-Âge ne se termine évidemment pas à un moment précis pour laisser apparaître subitement la société moderne. Toutes les forces économiques et sociales caractéristiques de la société moderne étaient déjà développées au sein de la société médiévale des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles. Vers la fin du Moyen-Âge, le rôle du capital augmentait et l'antagonisme entre les classes sociales présentes dans les villes s'accroissait.

Comme toujours dans l'histoire, tous les éléments du nouveau système social étaient déjà développés dans l'ancien système supplanté par le nouveau. Mais alors qu'il est important de voir combien d'éléments modernes existaient dans les dernières années du Moyen-Âge et combien d'éléments médiévaux continuent d'exister dans la société moderne, toute compréhension théorique du processus historique est bloquée si, par la continuité soulignée, on essaie de minimiser les différences fondamentales entre société médiévale et société moderne ou de rejeter des concepts tels que « société médiévale » et « société capitaliste » sous le prétexte qu'ils sont des constructions non scientifiques. De telles tentatives, sous l'apparence de l'objectivité et de l'exactitude scientifique, réduisent en réalité les recherches sociales à la collecte d'un nombre infini de détails et empêchent toute compréhension de la structure de la société et de ses dynamiques.

2. Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, Plon et Le Club du meilleur livre, 1958, p. 63.

3. *Ibid.*, pp. 1-2.

4. *Ibid.*, p. 63.

5. La thèse principale de Burckhardt a été confirmée et approfondie par certains auteurs, et rejetée par d'autres. W. Dilthey (« Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation », in *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig, 1914) et l'étude de E. Cassirer dans *Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance* vont plus ou moins dans le même sens. D'un autre côté, Burckhardt a été rudement attaqué par d'autres. J. Huizinga a souligné dans « Das Problem der Renaissance » (in *Wege der Kulturgeschichte*, Drei Masken Verlag, München, 1930 pp. 89-sq ; cf. aussi *Herbst des Mittelalters*, Drei Masken Verlag, München, 1924) que Burckhardt sous-estimait le degré de similarité entre la vie des masses en Italie et dans les autres pays européens durant les derniers temps du Moyen-Âge, qu'il supposait le début de la Renaissance un peu avant 1400, alors que la plupart des matériaux qu'il utilisait pour illustrer sa thèse dataient du xv^e ou du début du xvi^e siècle ; qu'il sous-estimait le caractère chrétien de la Renaissance et surestimait le poids des éléments païens au cours de cette même période ; qu'il supposait que l'individualisme était le trait dominant de la culture de la Renaissance alors qu'il n'en était qu'un parmi d'autres ; que le Moyen-Âge ne

manquait pas d'individualité au degré supposé par Burckhardt et qu'en conséquence sa façon de l'opposer à la Renaissance était incorrecte ; que la Renaissance restait fidèle à l'autorité comme l'était le Moyen-Âge ; que le monde médiéval n'était pas si hostile au plaisir et la Renaissance pas aussi optimiste que Burckhardt l'avait avancé ; que de l'attitude de l'homme moderne, c'est-à-dire son effort pour l'accomplissement personnel et le développement de l'individualité, seules les prémices existaient à la Renaissance ; que déjà au XIII^e siècle les troubadours avaient développé l'idée de la noblesse du cœur alors que, d'un autre côté, la Renaissance n'avait pas mis fin au concept médiéval de la loyauté personnelle et d'assujettissement à une personne socialement supérieure. Il me semble cependant que même si ces arguments sont corrects dans leur détail, ils n'invalident pas l'essentiel de la thèse de Burckhardt. En fait, l'argument de Huizinga suit ce principe : Burckhardt a tort car une partie des phénomènes qu'il décrit comme propres à la Renaissance existaient déjà au bas Moyen-Âge en Europe centrale et de l'Ouest, alors que dans d'autres régions, ils ne sont apparus qu'à la fin de la Renaissance. C'est le même type d'arguments qui ont été utilisés contre tous les concepts qui opposent la société féodale médiévale et la société capitaliste moderne ; ce qui a été dit au sujet de cet argument rend aussi vraies les critiques contre Burckhardt. Celui-ci a identifié les différences essentielles quantitatives autant que qualitatives, encore qu'il semble qu'il ait eu le projet de souligner clairement les particularités et les dynamiques de ces tendances qui, de quantitatives, sont devenues qualitatives au cours de l'histoire européenne. Sur l'ensemble de cette question, vous pouvez vous reporter à l'excellente étude de Charles E. Trinkhaus, *Adversity's Noblemen*, Columbia University Press, New York, 1940, qui contient une critique constructive du travail de Burckhardt en analysant les opinions des humanistes italiens sur la question du bonheur. En ce qui concerne les problèmes discutés dans ce livre, ses remarques concernant l'insécurité, la résignation et le désespoir comme le résultat de la lutte compétitive croissante pour l'auto-avancement sont particulièrement pertinentes.

6. Cf. Huizinga, *op. cit.*, p. 159.

7. Cf. l'analyse de Pétrarque effectuée par Diltheys (*op. cit.*, p. 19 ff.) ainsi que Trinkhaus, *op. cit.*

8. *Op. cit.*, p. 139.

[9.](#) Cf. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York, 1930, p. 65.

[10.](#) Cf. Ernst Troeltsch, « Renaissance und Reformation », Vol. IV, *Gesammelte Schriften*, Tübingen, 1923.

[11.](#) La présentation qui suit de l'histoire économique du bas Moyen-Âge et de la période de la Réforme repose principalement sur : Lamprecht, « Zum Verständnis der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen » in *Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert*, Akademische Verlagsbuchhandlung J.C.B. Mohr, *Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Freiburg i.B. and Leipzig, 1893. Ehrenberg, *Das Zeitalter der Fugger*, G. Fischer, Jena, 1896. Sombart, *Der Moderne Kapitalismus*, 1921, 1928. V. Below, *Problem der Wirtschaftsgeschichte*, Mohr, Tübingen, 1920. Kuhscher, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Druck und Verlag von R. Oldenbourg, München and Berlin, 1928. Andreas, *Deutschland vor der Reformation*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart und Berlin, 1932. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York, 1930. Schapiro, *Social Reform and the Reformation*, Thesis, Columbia University, 1909. Pascal, *The Social Basis of the German Reformation, Martin Luther and His Times*, London, 1933. R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1926. Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, Meiner*, Leipzig, 1923. Kraus, *Scholastic, Puritanismus and Kapitalismus*, Dunker & Humbolt, München, 1930.

[12.](#) Sur cette question, cf. la littérature citée par J. Kulischer, *op. cit.*, pp. 192-sq.

[13.](#) Tawney, *op.cit.*, p. 35.

[14.](#) *Ibid.*, pp.38-39.

[15.](#) Cf. Lamprecht, *op. cit.*, p. 207 ; Andreas, *op. cit.*, p. 303.

[16.](#) Schapiro, *Social Reform and the Reformation*, thèse, Columbia University, 1909.

[17.](#) Schapiro, *ibid.*, pp. 54-55.

[18.](#) Lamprecht, *op. cit.*, p. 200.

[19.](#) Cité par Schapiro, *op. cit.*, pp. 21-22.

[20.](#) Tawney, *op. cit.*, p. 86.

[21.](#) Cf. le problème de la concurrence dans *Cooperation and competition among Primitive Peoples* de M. Mead, McGraw-Hill Book Company, New York, 1937 ; et L. K. Frank, *The Cost of Competition*, in *Plan Age*, Vol. VI, November-December, 1940.

[22.](#) Je m'appuie ici, principalement sur R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Deutsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig. Vol. III, 1930 ; Vol. IV, 1, 1933 ; Vol. IV, 2, 1920, et B. Bartmann's *Lehrbuch der Dogmatik*, Herder, Freiburg, 1911.

[23.](#) Au sujet du dernier point, il dit : « D'où, le prédestiné doit rechercher le bon travail et faire la prière, parce que par ces actes, la prédestination entre en jeu... et donc la prédestination peut être surpassée par les êtres, mais ils ne peuvent pas l'empêcher. » *Summa Theologica* de saint Thomas d'Aquin.

[24.](#) Cf. *Summa contra Gentiles*. Vol. III, Chapters 73, 85, 159.

[25.](#) R. Seeberg, *op. cit.* p. 766.

[26.](#) Cf. Bartmann, *op. cit.* p. 468.

[27.](#) *Op. cit.* p. 624.

[28.](#) La pratique et la théorie de la lettre d'indulgence semblent particulièrement être une bonne illustration de l'influence du capitalisme grandissant. Non seulement cette pratique donne l'impression que l'on peut acheter sa libération des châtements et exprime un nouveau sentiment pour le rôle éminent de l'argent, mais la théorie de la lettre d'indulgence telle que formulée en 1343 par Clément VI montre aussi l'esprit de la nouvelle pensée capitaliste. Clément VI a dit que le pape avait entre ses mains une quantité illimitée des mérites acquis par le Christ et les saints et qu'il pouvait donc distribuer des parts de son trésor aux croyants (cf. R. Seeberg, *op. cit.*, p. 621). Nous trouvons ici le concept du pape détenteur monopolistique d'un immense capital moral et l'utilisant pour son propre avantage financier – pour l'avantage moral de ses « clients ».

[29.](#) Je dois beaucoup à Charles Trinkhaus pour avoir attiré mon attention sur l'importance de la littérature mystique et de la littérature du sermon et pour un certain nombre de suggestions spécifiques, mentionnées dans ce paragraphe.

[30.](#) Martin Luther, *Commentaires de l'Épître aux Romains* in Œuvres, tome I, Alliance nationale des Églises luthériennes de France, 1983/Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief*, Chapitre I, 1.

[31.](#) *Ibid.* Chapitre I, 1.

[32.](#) Martin Luther, *Traité du Serf Arbitre*, Ed. Je Sers, 1937, Paris.

[33.](#) Martin Luther, *Controverse au sujet des forces et de la volonté de l'homme sans la grâce*, in Œuvres, Gallimard, 1999.

[34.](#) *Ibid.*, p. 79. La dichotomie – soumission aux pouvoirs supérieurs et domination de ceux inférieurs – est, comme nous le verrons plus tard, caractéristique de l'attitude du caractère autoritaire.

[35.](#) Cf. «*Sermo de duplici iustitia*» (Luther. *Werke*, Weimar ed., Vol. II).

[36.](#) Épître aux Romains, 13 : 1.

[37.](#) Martin Luther, *Contre les hordes criminelles et pillardes de paysans* (1525) in Œuvres, t. 4, Alliance nationale des Églises luthériennes de France, 1960. Cf. l'étude de H. Marcuse sur l'attitude de Luther face à la liberté dans *Autorität und Familie*, F. Alcan, Paris, 1926.

[38.](#) Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, livre III, ch. IX, 1. Imprimerie Maurice Richter, 1888, Genève.

[39.](#) *Ibid.*, ch. 2, 23.

[40.](#) *Ibid.*, ch. 7, 1.

[41.](#) *Ibid.*, ch. 7, 2.

[42.](#) *Ibid.*, ch. 14, 11.

[43.](#) Cf. J. Kulischer, *op. cit.*, p. 249.

[44.](#) Cf. Georgia Harkness, *John Calvin, The Man and His Ethics*, Henry Holt & Co., New York, 1931, pp. 151-sq.

[45.](#) Cf. F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, F. Alcan, Paris, 1934, pp. 156-sq.

[46.](#) *Op. cit.* Livre III, ch. 21, 5.

[47.](#) *Ibid.*, ch. 2, 41.

[48.](#) *Ibid.*, Ch. 7, 3.

[49.](#) M. Weber a souligné ce dernier point dans son travail et l'a perçu comme un lien important entre la doctrine de Calvin et l'esprit du capitalisme.

[50.](#) Cf. *Moral Indignation and Middle Class Psychology* de W. Ranulf, une étude qui constitue une contribution importante à la thèse qui voit dans l'indignation morale un trait typique de la classe moyenne, et particulièrement de la partie la plus pauvre de la classe moyenne.

[51.](#) Cf. Max Weber ; *op. cit.*, p. 102 ; Tawney, *op. cit.*, p. 190 ; Ranulf, *op. cit.*, pp. 66-sq.

[52.](#) Freud a théorisé l'hostilité de l'homme contre lui-même, qui est contenue dans ce qu'il appelle le Surmoi. Il a aussi compris que le Surmoi était, à l'origine, l'intériorisation d'une dangereuse autorité extérieure. Mais il n'a pas fait la distinction entre les idéaux spontanés qui sont une partie du Moi et les revendications intériorisées qui dirigent le Moi... Le point de vue présenté ici est discuté dans tous ces détails dans mon étude sur la psychologie de l'autorité (*Autorität und Familie*, ed. M. Horkheimer, F. Alcan, Paris, 1934). Karen Horney a souligné le caractère compulsif des revendications du Surmoi dans son ouvrage *New Ways in Psychoanalysis*.

[53.](#) Vous trouverez une discussion plus détaillée sur l'interaction entre les facteurs socio-économiques, idéologiques et psychologiques en appendice.

4.

Les deux aspects de la liberté pour l'homme moderne

Nous avons consacré le précédent chapitre à l'analyse de la signification psychologique des principales doctrines du protestantisme. Nous avons démontré que les nouvelles doctrines religieuses étaient une réponse à des besoins psychiques créés par l'affaïssement du système social médiéval et par les prémices du capitalisme. Nous avons centré notre analyse sur les problèmes de la liberté, prise dans son double sens ; nous avons montré que la libération des liens traditionnels de la société médiévale donnait à l'individu un nouveau sentiment d'indépendance, tout en le condamnant à se sentir seul et isolé, rempli de doutes et d'anxiété, et le menait, dans le même temps, à une nouvelle soumission et une activité compulsive et irrationnelle.

Dans ce chapitre, je souhaite montrer comment la poursuite du développement de la société capitaliste a continué d'affecter durablement la personnalité dans la même direction qu'au cours de la période de la Réforme.

Les doctrines protestantes ont préparé l'homme psychologiquement au rôle qu'il allait devoir tenir dans le système moderne industriel. Ce système, sa pratique, et l'esprit qui en a découlé, atteignant chaque aspect de la vie sociale, ont façonné l'ensemble de la personnalité de l'homme et accentué les contradictions évoquées dans le chapitre précédent : l'individu s'est développé, ce qui l'a rendu encore plus impuissant ; la liberté a augmenté, ce qui a créé de nouvelles dépendances. Nous n'essayons pas de décrire les effets du capitalisme sur l'ensemble de la structure du caractère de l'homme car nous nous concentrons seulement sur un aspect de ce problème d'ordre plus

général : le caractère dialectique du processus de développement de la liberté. Notre but est de démontrer en quoi la structure de la société moderne affecte simultanément l'homme de deux façons : il devient plus indépendant, plus autonome et plus critique et, dans le même temps, il est plus isolé, plus seul et plus anxieux. La compréhension de l'ensemble du problème de la liberté dépend de cette même capacité à saisir les deux faces du processus et à ne pas perdre de vue l'un des aspects alors qu'on en suit un autre.

Cela est difficile car, conventionnellement, nous pensons en termes non dialectiques et nous sommes enclins à douter du fait que deux tendances contraires peuvent résulter simultanément d'une seule cause. En outre, l'aspect négatif de la liberté, le fardeau qu'elle fait reposer sur les épaules de l'homme, est difficile à saisir, et particulièrement pour ceux qui défendent corps et âme la liberté. Car au cours de l'histoire moderne de la lutte pour la liberté, l'objectif était de combattre les *anciennes* formes d'autorité et de contrôle, il était normal de penser que plus ces contrôles traditionnels seraient éliminés, plus la liberté gagnée serait importante. Cependant, il nous est difficile de reconnaître que, bien que l'homme se soit débarrassé tout seul des vieux ennemis de la liberté, de nouveaux ennemis, de nature différente, sont apparus ; des ennemis qui ne sont pas des contrôles essentiellement externes, mais des facteurs internes empêchant la complète réalisation de la liberté de la personnalité. La liberté de culte continue de symboliser l'une des victoires finales en faveur de la liberté. Nous ne reconnaissons pas suffisamment que, tandis que la liberté de culte est une victoire contre les pouvoirs de l'Église et de l'État qui n'autorisaient pas l'homme à choisir librement son culte, l'individu moderne a perdu, pour une large part, la capacité intérieure d'avoir foi en quelque chose que les méthodes des sciences pures ne peuvent démontrer. Ou, pour donner un autre exemple, nous sentons que la liberté d'expression est la dernière étape vers la victoire totale de la liberté. Nous oublions que, bien que la liberté d'expression constitue une victoire importante dans la lutte contre les *anciens* contrôles, l'homme moderne est

dans une position où la plus grande partie de ce qu'« il » pense et dit est pensé et dit par tout le monde ; nous oublions qu'il n'a pas acquis la capacité de penser de manière originale – c'est-à-dire par lui-même – qui seule donne du sens à sa prétention de ne laisser personne interférer avec l'expression de ses pensées. Un autre exemple réside dans notre fierté à conduire notre vie librement, sans devoir suivre les conduites dictées par les autorités externes. Cependant, nous négligeons le rôle des autorités anonymes comme l'opinion publique et le « sens commun », qui sont très puissantes du fait de notre empressement à nous conformer aux attentes des autres et à notre profonde crainte d'être différent. En d'autres termes, nous sommes fascinés par l'expansion de la libération des pouvoirs *extérieurs*, mais nous sommes aveuglés par nos contrôles *intérieurs*, par la coercition, par les craintes qui tendent à entamer le sens des victoires remportées par la liberté sur ces ennemis traditionnels. Nous sommes donc enclins à penser que le problème de la liberté se résume exclusivement à obtenir plus de ce type de liberté que nous avons déjà obtenu au cours de l'histoire moderne, et nous avons tendance à croire que défendre la liberté contre les pouvoirs qui la nient est tout ce qui compte. Nous oublions que, bien que chacune des libertés gagnées doive être défendue avec une extrême vigueur, le problème de la liberté n'est pas seulement un problème quantitatif, mais un problème qualitatif ; nous oublions que nous ne devons pas seulement préserver et accroître la liberté traditionnelle, mais que nous devons obtenir un nouveau genre de liberté, qui nous permettrait de réaliser notre propre individualité, d'avoir foi en nous et en la vie.

Toute évaluation critique de l'effet du système industriel sur ce genre de liberté intérieure doit commencer par la pleine compréhension de l'énorme progrès qu'a signifié le capitalisme pour le développement de la personnalité humaine. En fait, tout bilan critique de la société moderne qui néglige cet aspect du problème doit se révéler enraciné dans un romantisme irrationnel et est suspecté de critiquer le capitalisme, non pas pour l'intérêt du progrès, mais

dans l'intention de détruire la plus importante réussite de l'homme dans l'histoire moderne.

Ce que le protestantisme avait commencé à faire en libérant spirituellement l'homme, le capitalisme l'a poursuivi mentalement, socialement et politiquement. La base de ce développement a été la liberté économique et c'est la classe moyenne qui en a tiré le plus grand parti. L'individu n'était plus entravé par un système social figé, basé sur la tradition et avec seulement une petite marge de manœuvre pour l'avancement personnel au-delà des limites traditionnelles. Il était autorisé et même censé parvenir à des gains économiques personnels tant que sa diligence, son intelligence, son courage, sa parcimonie, ou sa chance étaient en mesure de le guider. Il était sa propre chance de succès, il était son propre risque d'échec et d'être l'un de ceux qui seraient tués ou blessés dans la bataille économique acharnée que tous menaient les uns contre les autres. Sous le système féodal, les limites de son expansion étaient définies avant même sa naissance ; alors que sous le système capitaliste, l'individu, et en particulier les membres de la classe moyenne, avait une chance – en dépit de nombreuses limitations – de réussir grâce à son propre mérite et à ses propres actions. Il avait un but clair vers lequel tendre et qu'il avait souvent de bonnes chances d'atteindre. Il apprit à compter sur lui-même, à prendre des décisions responsables, à renoncer aux superstitions, qu'elles soient apaisantes ou terrifiantes. L'homme se libéra de plus en plus des contraintes de la nature, il maîtrisa les forces naturelles à un degré inattendu et inespéré jusqu'alors. Les hommes devinrent égaux ; les différences de classe sociale et de religion, qui constituaient auparavant des obstacles naturels à l'unification de la race humaine, disparurent et les hommes apprirent à se reconnaître mutuellement comme des êtres humains. Le monde s'affranchit de plus en plus des éléments déconcertants ; l'homme commença à se percevoir objectivement et avec de moins en moins d'illusions. Politiquement, la liberté augmenta également. Sur la force de sa position économique, la classe moyenne montante acquit du pouvoir politique. Ce pouvoir politique créa

alors des possibilités accrues pour le progrès économique. La grande révolution en Angleterre et en France et la lutte pour l'indépendance américaine sont les jalons qui marquent ce développement. L'État démocratique moderne, basé sur le principe de l'égalité de tous les hommes et le droit égal de tous de participer à la gouvernance à travers des représentants de leur choix, a constitué le sommet de cette évolution de la liberté dans la sphère politique. Chacun était supposé pouvoir agir selon ses propres intérêts et en même temps en vue du bien-être commun de la nation.

En d'autres termes, le capitalisme n'a pas seulement libéré l'homme des liens traditionnels, mais il a aussi énormément contribué à l'augmentation de la liberté positive, au développement d'un Moi actif, critique et responsable.

Cependant, ce n'était qu'*un* des effets que le capitalisme avait sur le processus de liberté croissante. Un autre effet a été de rendre l'individu plus seul et isolé et de l'imprégner d'un profond sentiment d'insignifiance et d'impuissance.

Le premier facteur à mentionner ici est une des caractéristiques générales de l'économie capitaliste : le principe de l'activité individualiste. En opposition au système féodal du Moyen-Âge, sous lequel tout le monde avait une place figée dans un système social ordonné et transparent, l'économie capitaliste a laissé l'individu voler de ses propres ailes. Ce qu'il faisait, comment il le faisait, qu'il y réussisse ou qu'il échoue, tout cela était de son propre fait, sa propre affaire. Que ce principe ait poussé plus avant le processus d'individualisation est évident et est toujours mentionné comme un point important à mettre au crédit de la culture moderne. Mais si l'on approfondit ce principe, « se libérer de » a permis de couper toutes les attaches qui reliaient un individu à un autre et, ce faisant, a isolé et séparé l'individu de ses pairs. Les enseignements de la Réforme ont préparé l'individu à ce développement. Dans l'Église catholique, les relations de l'individu à Dieu étaient basées sur l'appartenance à l'Église. L'Église était le lien entre soi et Dieu, en limitant son individualité tout en le laissant faire face à Dieu comme partie intégrante d'un groupe. Le protestantisme amena l'individu à faire face à Dieu tout seul. La foi, dans le

sens que lui donnait Luther, était une expérience entièrement subjective ; avec Calvin, la conviction du salut possédait cette même qualité subjective. L'individu faisant seul face à la volonté de Dieu ne pouvait pas s'empêcher de se sentir écrasé et de rechercher le salut dans la complète soumission. Psychologiquement, cet individualisme spirituel n'est pas très différent de l'individualisme économique. Dans les deux cas, l'individu est complètement seul et, dans cet isolement, il fait face au pouvoir supérieur, qu'il soit celui de Dieu, de la concurrence, ou de forces économiques impersonnelles. *La relation individualiste à Dieu était la préparation psychologique pour le caractère individualiste des activités séculaires de l'homme.*

Alors que le caractère individualiste du système économique est un fait incontesté et que seul l'effet que cet individualisme économique a sur l'accroissement de la solitude de l'individu peut être remis en question, le point que nous allons discuter maintenant contredit quelques-uns des concepts conventionnels les plus répandus au sujet du capitalisme. Ces concepts supposent que, dans la société moderne, l'homme est devenu le centre et la raison de toute activité, que ce qu'il fait, il le fait pour lui-même, et que le principe de l'intérêt personnel et l'égoïsme sont les motivations toutes-puissantes de l'activité humaine. D'après ce que nous avons dit au début de ce chapitre, nous pensons que ces affirmations sont vraies jusqu'à un certain point. Au cours de ces quatre derniers siècles, l'homme a fait beaucoup pour lui-même, pour ses propres buts. Cependant, dans l'ensemble, ce qui lui semblait être son propre but ne l'était pas, si nous entendons par « lui » non pas « l'ouvrier », « le fabricant », mais l'être humain concret avec toutes ses potentialités émotionnelles, intellectuelles et sensuelles. En dehors de l'affirmation de l'individu issue du capitalisme, ce dernier a aussi conduit à la négation de soi et à un ascétisme qui sont la continuation directe de l'esprit protestant.

Dans le but d'expliquer cette thèse, il nous faut mentionner tout d'abord un fait déjà établi dans le chapitre précédent. Dans le système médiéval, le capital

était le servent de l'homme, mais dans le système moderne, il devient son maître. Dans le monde économique médiéval, les activités étaient un moyen de parvenir à ses fins ; la fin était la vie elle-même, ou – comme l'Église catholique l'avait compris – le salut spirituel de l'homme. Les activités économiques sont nécessaires, même les riches peuvent servir les buts de Dieu, mais toute activité externe n'a de sens et de dignité que tant qu'elle fait avancer les objectifs de la vie. L'activité économique et le souhait de gagner pour son propre compte semblaient irrationnels pour le penseur médiéval tout comme leur absence pour la pensée moderne.

Dans l'activité économique capitaliste, le succès et le gain matériel deviennent des fins en soi. Cela devient le destin de l'homme que de contribuer à l'expansion du système économique, d'amasser du capital, non pas dans le but de son propre bonheur ou de son propre salut, mais comme une fin en soi. L'homme est devenu un rouage de la vaste machine économique – un rouage important s'il a beaucoup de capital ; insignifiant s'il n'en a pas – mais toujours un rouage qui sert un but qui lui est extérieur. Cet empressement à la soumission de soi à une fin extrahumaine a, en réalité, été préparé par le protestantisme, bien que rien n'ait été plus éloigné de l'esprit de Luther et de Calvin que la reconnaissance d'une telle suprématie des activités économiques. Dans leur apprentissage théologique, ils ont, sans le vouloir, posé les bases de ce développement en brisant l'ossature spirituelle de l'homme, en anéantissant son sentiment de dignité et sa fierté, et en lui enseignant que l'activité n'avait pas de but en dehors de lui-même.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, Luther dans son enseignement soulignait comme un des points principaux la malveillance de la nature humaine, l'inutilité de sa volonté et de ses efforts. Calvin a pointé de même la cruauté de l'homme et a mis au centre de tout son système d'idées le fait que l'homme devait humilier son orgueil à l'extrême, et plus encore, que l'objectif de la vie de l'homme était exclusivement la gloire de Dieu. Ainsi, Luther et Calvin ont préparé psychologiquement l'homme pour le rôle qu'il

devait assumer dans la société moderne : se sentir insignifiant et être prêt à subordonner sa vie exclusivement à des causes qui ne lui sont pas propres. Une fois l'homme prêt à ne devenir rien d'autre que le moyen de la gloire d'un Dieu qui ne représentait ni la justice ni l'amour, il était prêt à accepter le rôle de serviteur de la machine économique – et éventuellement d'un « Führer ».

La subordination de l'individu en tant que moyen à des fins économiques est basée sur les particularités du mode de production capitaliste, qui fait de l'accumulation de capital l'objet et le but de l'activité économique. On travaille pour le bien du profit, cependant ce profit n'a pas pour but d'être dépensé mais d'être investi dans un nouveau capital ; ce capital augmenté apporte de nouveaux profits qui, une fois encore, sont réinvestis, et ainsi de suite, comme dans un cercle vicieux. Il y a toujours eu bien sûr des capitalistes pour dépenser leur argent dans le luxe ou dans « d'ostensibles gaspillages » ; mais les représentants classiques du capitalisme aimaient travailler – et non pas dépenser. Ce principe de l'accumulation du capital au lieu de l'utiliser pour la consommation est la prémisse des réalisations grandioses de notre système industriel moderne. Sans cette tendance ascétique de l'homme à travailler pour réinvestir le fruit de son travail, avec pour objectif le développement des capacités productives du système économique, nous n'aurions pas pu atteindre une telle maîtrise de la nature ; cet essor des forces productives de la société nous permet, pour la première fois de l'histoire, d'envisager un futur dans lequel le combat continu pour la satisfaction des besoins matériels pourrait cesser. Toutefois, si la valeur énorme pour le développement du genre humain est le principe objectif qui justifie de travailler pour accumuler du capital, subjectivement, ce principe à pousser l'homme à travailler pour des fins extra-personnelles, et l'a réduit au rôle de serviteur de cette machine qu'il a lui-même construite, ainsi, ce principe lui a donné le sentiment de l'insignifiance et de l'impuissance individuelles.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des individus qui, dans la société moderne, possédaient du capital et pouvaient réinvestir les profits réalisés sous forme

d'un nouvel investissement en capital. Nous ne nous sommes pas soucié de savoir s'ils étaient de grands ou de petits capitalistes, si leur vie était vouée à l'accomplissement de leur fonction économique, à l'accumulation de capital. Mais que dire au sujet de ceux qui n'avaient pas de capital et qui devaient gagner leur vie en vendant leur travail ? L'effet psychologique de leur position économique n'était pas si différent de celui du capitaliste. En premier lieu, être employé signifiait être dépendant des lois du marché, de la prospérité, de la dépression et de l'effet des progrès techniques aux mains de leurs employeurs. Ces employeurs, après être devenus pour eux les représentants de pouvoirs supérieurs, les manipulaient directement. Cela était particulièrement vrai en ce qui concerne la position des travailleurs jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Après, les travailleurs ont, grâce aux mouvements des syndicats, obtenu eux-mêmes quelques pouvoirs, cela a donc changé cette situation où ils étaient réduits à un simple objet de manipulation.

Cette dépendance directe et personnelle du travailleur sur l'employeur mise à part, tout comme l'ensemble de la société, il a été imprégné de l'esprit de l'ascétisme et de la soumission à des fins extra-personnelles que nous avons décrites comme caractéristiques du propriétaire de capital. Cela n'est pas surprenant car dans n'importe quelle société, l'esprit de toute la culture est déterminé par celui des groupes les plus puissants. Cela s'explique en partie par le contrôle qu'exercent ces groupes sur le système éducatif, les écoles, les églises, la presse, le théâtre. Ils ont donc le pouvoir d'imprégner l'ensemble de la population de leurs propres idées ; de plus, ces puissants groupes revêtent tant de prestige que les classes populaires sont plus que prêtes à accepter et à imiter leurs valeurs ainsi qu'à s'identifier psychologiquement à eux.

Nous avons jusqu'ici affirmé que le mode de production capitaliste a fait de l'homme un outil pour parvenir à des objectifs économiques suprapersonnels, et qu'il a accru l'esprit d'ascétisme et d'insignifiance individuelle sur un terrain psychologique au préalable préparé par le protestantisme. Cependant, cette thèse entre en conflit avec le fait que l'homme moderne semble être motivé

non pas par une attitude de sacrifice et d'ascétisme mais, au contraire, par un degré extrême d'égotisme et la poursuite de son intérêt personnel. Comment pouvons-nous concilier le fait qu'objectivement il est devenu le serviteur de fins qui ne sont pas les siennes, et que, subjectivement, il puisse lui-même se croire motivé par ses propres intérêts ? Comment pouvons-nous concilier l'esprit du protestantisme et l'accent qu'il met sur le désintéressement avec la doctrine moderne de l'égotisme qui prétend, pour reprendre une formule de Machiavel, que l'égotisme est la plus forte des forces motrices du comportement humain, que le désir pour l'avantage personnel est plus fort que toutes les considérations morales, qu'un homme préférerait voir son propre père mourir plutôt que de perdre sa fortune ? Est-ce que nous pouvons supposer, pour expliquer ces contradictions, que cet accent sur le désintéressement était seulement une idéologie visant à étouffer l'égotisme sous-jacent ? Bien que cela puisse être vrai jusqu'à un certain point, nous ne pensons pas que cela soit la seule réponse. Pour trouver la réponse, nous devons examiner les complexités psychologiques du problème de l'égoïsme¹.

La supposition sous-jacente à la pensée de Luther et de Calvin, ainsi qu'à celle de Kant et de Freud, est que l'égoïsme est identique à l'amour-propre. Aimer les autres est une vertu, s'aimer soi-même est un péché. En outre, aimer les autres et s'aimer soi-même s'excluent mutuellement.

Du point de vue théorique, nous sommes ici face à une illusion sur la nature de l'amour. À l'origine, l'amour n'est pas « causé » par un objet spécifique, mais est une qualité persistante chez une personne, qui se trouve seulement actualisée par un certain « objet ». Alors que la haine est un désir passionné de destruction ; l'amour est une affirmation passionnée d'un « objet » ; ce n'est pas un « affect », mais un effort actif et une contiguïté interne, dont le but est le bonheur, le développement et la liberté de son objet². C'est un empressement qui, en principe, peut se tourner vers n'importe quelle personne ou objet, y compris soi-même. L'amour exclusif est une contradiction en soi. Il n'est pas accidentel qu'une certaine personne devienne l'« objet » d'un amour manifeste.

Les facteurs qui conditionnent un tel choix spécifique sont trop nombreux et trop complexes pour être expliqués ici. Le point important, cependant, est que l'amour pour un « objet » particulier est seulement l'actualisation et la concentration de l'amour persistant pour une (seule) personne ; au contraire de ce que véhicule l'idée d'amour romantique, il n'y a pas qu'une personne au monde que l'on puisse aimer, ce n'est pas le grand but de la vie que de trouver cette personne, et l'amour pour cette personne ne conduit pas à se soustraire à tous les autres. L'amour exclusif d'une (seule) personne démontre par ce même fait qu'il ne s'agit pas d'amour, mais d'un attachement sado-masochiste. L'affirmation de base contenue dans l'amour est dirigée vers la personne aimée en tant qu'incarnation des qualités humaines par essence. L'amour pour une personne implique l'amour de l'homme en tant que tel. L'amour de l'homme en tant que tel n'est pas, comme on le suppose fréquemment, une abstraction venant « après » l'amour pour une personne spécifique, ou un élargissement de l'expérience avec un « objet » spécifique ; c'est sa prémisse, même si, génétiquement, l'amour est acquis par le contact avec des individus concrets.

Il en découle que mon propre Moi est, en principe, autant un objet de mon amour qu'une autre personne peut l'être. L'affirmation de ma propre vie, la joie, la croissance, la liberté sont enracinés dans la préparation élémentaire à cette affirmation et dans la capacité à la formuler. Si un individu a cette inclination envers les autres, il l'a aussi envers lui-même, s'il peut seulement « aimer » les autres, il ne peut ne pas aimer du tout.

L'égoïsme n'est pas l'amour-propre, mais son exact opposé. L'égoïsme est un type d'avidité. Comme toute avidité, il contient une insatiabilité et, par conséquent, il ne peut jamais y avoir une réelle satisfaction. L'avidité est un puits sans fond, qui épuise la personne dans un effort sans fin pour satisfaire le besoin sans jamais atteindre la satisfaction. Une observation précise montre que tandis que la personne égoïste est toujours anxieusement intéressée par elle-même, elle n'est jamais satisfaite, elle est toujours impatiente, toujours guidée par sa crainte de ne pas avoir assez, de rater quelque chose, d'être

privée de quelque chose. Elle est pleine d'une jalousie ardente envers quiconque pourrait avoir plus. Si nous observons encore plus précisément, et tout particulièrement les dynamiques inconscientes, nous voyons que fondamentalement ce type de personne ne s'aime pas, mais se déteste profondément.

Le casse-tête de cette contradiction apparente est facile à résoudre. L'égoïsme est enraciné dans ce même manque d'amour-propre. La personne qui ne s'aime pas, qui ne s'approuve pas, est dans une anxiété constante concernant son propre Moi. Elle n'a pas la sécurité intérieure qui ne peut exister que sur la base d'une affection authentique et d'une affirmation de soi. Elle doit s'intéresser à elle-même, avide de tout obtenir pour elle-même, puisqu'elle manque de sécurité et de satisfaction à la base. La même chose est vraie en ce qui concerne la personne prétendument narcissique, qui ne s'intéresse pas tant aux choses qu'elle pourrait obtenir pour elle-même, qu'à sa propre personne qu'elle admire. Freud a souligné que la personne narcissique a soustrait son amour aux autres et l'a tourné vers sa propre personne. Bien que la première partie de cette affirmation soit vraie, la seconde est fallacieuse. Elle n'aime ni les autres ni elle-même.

Revenons maintenant à la question qui nous a amenés à cette analyse psychologique de l'égoïsme. Nous nous sommes trouvés confrontés à la contradiction suivante : l'homme moderne se croit motivé par son propre intérêt alors qu'en réalité sa vie est dédiée à des buts qui ne sont pas les siens propres ; de la même manière, Calvin sentait que le seul but de l'existence de l'homme était d'être non pas *lui-même*, mais la gloire de Dieu. Nous avons essayé de montrer que l'égoïsme est enraciné dans le manque d'affirmation et d'amour pour le Moi réel, c'est-à-dire, pour l'être humain tout entier, avec toutes ses potentialités. Le « Moi » dans l'intérêt de qui l'homme moderne agit est le Moi *social*, un Moi qui est essentiellement élaboré par le rôle que l'individu est supposé jouer et qui en réalité est simplement le déguisement subjectif de sa fonction sociale objective dans la société. L'égoïsme moderne

est l'avidité enracinée dans la frustration du Moi réel et dont l'objet est le Moi social. Alors que l'homme moderne semble être caractérisé par l'assertion extrême du Moi, en réalité, son Moi a été affaibli et réduit à un segment du Moi total – la raison et la volonté – à l'exclusion de toutes les autres parties de la personnalité totale.

Même si cela est vrai, la maîtrise de plus en plus grande de la nature n'a-t-elle pas abouti à une force de plus en plus grande du Moi individuel ? Jusqu'à un certain point, nous pouvons dire que cette affirmation est juste dans la mesure où cela concerne le côté positif du développement individuel que nous ne voulons pas perdre de vue. Mais bien que l'homme ait atteint un degré remarquable de maîtrise de la nature, la société n'est pas sous le contrôle des seules forces qu'il a créées. La rationalité du système de production, dans ses aspects techniques, est accompagnée par l'irrationalité de notre système de production dans ses aspects sociaux. Les crises économiques, le chômage, la guerre gouvernent le destin de l'homme. L'homme construit son monde ; il construit des usines et des maisons, il produit des voitures et des vêtements, il cultive des céréales et des fruits, mais il s'est coupé du fruit de son travail, il n'est plus vraiment le maître du monde qu'il a construit ; au contraire, ce monde façonné par lui est devenu son maître, un maître devant qui il s'incline, un maître qu'il essaie d'apaiser ou de manipuler du mieux qu'il peut. Le travail de ses propres mains est devenu son Dieu. Il semble être conduit par son intérêt personnel, mais en réalité son Moi total avec toutes ses potentialités concrètes est devenu un instrument pour les fins de cette même machine que ses mains ont construite. Il cultive l'illusion d'être le centre du monde et pourtant il est empreint d'un intense sentiment d'insignifiance et d'impuissance, ce même sentiment que ses ancêtres ressentaient autrefois de manière consciente envers Dieu.

Le caractère que toutes les relations humaines ont comporté a accru le sentiment d'isolement et d'impuissance que ressent l'homme moderne. La relation concrète d'un individu à un autre a perdu son caractère direct et

humain et a supposé un esprit de manipulation et d'instrumentalité. Dans toutes les relations sociales et personnelles, les lois du marché sont la règle. Il est évident que la relation entre les concurrents doit être fondée sur une indifférence humaine mutuelle. Sinon, l'un d'entre eux pourrait être paralysé dans l'accomplissement de ses tâches économiques – pour se battre entre eux et pour ne pas s'empêcher de détruire la situation économique des autres, si nécessaire.

La relation entre l'employeur et l'employé est imprégnée de ce même esprit d'indifférence. Le mot « employeur » contient toute l'histoire : le propriétaire du capital emploie un autre être humain comme il « emploie » une machine. Ils s'entre-utilisent pour la poursuite de leurs intérêts économiques ; leur relation vise à ce que les deux aient un moyen de parvenir à leurs fins, tous deux sont instrumentalisés par l'autre. La relation entre ces deux êtres humains n'a aucun autre intérêt que celui de cette utilité mutuelle. La règle est cette même instrumentalité que l'on trouve dans les relations entre les hommes d'affaires et leur client. Le client est un objet à manipuler, non une personne concrète dont l'homme d'affaires s'évertue à satisfaire les buts. L'attitude envers le travail a la qualité de l'instrumentalité ; en opposition avec l'artisan médiéval, le fabricant moderne n'est pas fondamentalement intéressé par ce qu'il produit ; il produit essentiellement dans le but de tirer un profit de son investissement en capital, et ce qu'il produit dépend essentiellement du marché qui promet que certaines branches généreront du profit.

Non seulement l'économie, mais aussi les relations personnelles entre les hommes revêtent ce caractère d'aliénation ; au lieu de relations entre êtres humains, elles prennent la forme de relations entre les choses. Cependant, la relation de l'individu à son propre Moi reste peut-être le cas le plus pénible et le plus nuisible de cet esprit d'instrumentalisation et d'aliénation³. L'homme ne vend pas seulement des marchandises, il se vend lui-même et se perçoit comme une marchandise. Le travailleur manuel vend son énergie physique ; l'homme d'affaires, le physicien, l'employé de bureau vendent leur

« personnalité ». Pour vendre leurs produits ou leurs services, ils doivent posséder une « personnalité ». Celle-ci doit non seulement être plaisante, mais en plus, son possesseur doit remplir un certain nombre d'autres conditions : il doit avoir de l'énergie, de l'initiative, telle ou telle spécificité en fonction de ce que nécessite sa position. À l'instar de n'importe quelle autre marchandise, c'est le marché qui décide de la valeur de ses qualités humaines, et même de leur existence. Si les qualités d'une personne ne sont pas utiles, alors autant dire qu'il n'en a aucune, de la même façon qu'un bien invendable est sans valeur même s'il a, en réalité, une valeur d'usage. Ainsi, la confiance en soi, le « sentiment de Soi » est principalement une indication de ce que les autres pensent de la personne. Ce n'est pas *elle* qui est convaincue de sa valeur au regard de sa popularité et de son succès sur le marché. Si elle est recherchée, elle est quelqu'un, si elle n'est pas populaire, elle n'est simplement personne. Cette dépendance de l'estime de soi envers le succès de la « personnalité » explique l'immense importance de la popularité pour l'homme moderne. Il dépend d'elle non seulement de résoudre des problèmes concrets, mais aussi de garder l'estime de soi ou de plonger dans les abysses du sentiment d'infériorité⁴.

Nous avons essayé de montrer que la nouvelle liberté apportée par le capitalisme à l'individu s'est ajoutée à l'effet que la liberté religieuse du protestantisme avait déjà eu sur lui. L'individu devint plus seul, plus isolé, il devint un instrument aux mains de forces incroyablement puissantes et qui lui étaient extérieures, il devint un « individu » mais un individu déconcerté et anxieux. Certains facteurs l'aidaient à surmonter les manifestations évidentes de cette insécurité sous-jacente. En premier lieu, la jouissance de la propriété le protégeait. « Lui », en tant que personne, et la propriété qu'il possédait ne pouvaient pas être séparés. Les habits d'un homme ou encore sa maison étaient des parties de lui-même tout autant que l'était son corps. Moins il sentait qu'il était quelqu'un, plus il avait besoin de posséder. Si l'individu n'avait pas de propriété, ou s'il la perdait, il lui manquait alors une part

importante de lui-même et, dans une certaine mesure, il n'était considéré comme une personne à part entière ni par les autres ni par lui-même.

Les autres facteurs qui sauvegardaient le Moi étaient le prestige et le pouvoir. Ils sont en partie la conséquence de l'existence de la propriété et en partie le résultat direct du succès dans les domaines de compétition. L'admiration des autres et le pouvoir que l'on peut avoir sur eux, ajouté au soutien que donne la propriété sauvegardaient le Moi de l'individu anxieux.

Pour ceux qui avaient peu de biens et de prestige social, la famille était une source de prestige individuel. En son sein, l'individu pouvait se sentir « quelqu'un ». Sa femme et ses enfants lui obéissaient, il était le centre de la scène, et il acceptait naïvement ce rôle comme un droit naturel. Il pouvait n'être personne dans ses relations sociales, mais il était un roi à la maison. En dehors de la famille, la fierté nationale (en Europe, souvent la fierté de classe) lui conférait un sentiment d'importance. Même si, personnellement, il n'était personne, il était fier d'appartenir à un groupe qu'il pouvait sentir comme supérieur aux autres groupes semblables.

Les facteurs qui soutiennent le Moi affaibli doivent être distingués des facteurs mentionnés au début de ce chapitre : la liberté économique et politique factuelle, l'opportunité pour l'initiative individuelle, la lumière de plus en plus grande apportée par la raison. En réalité, ces derniers facteurs renforçaient le Moi et conduisaient au développement de l'individualité, de l'indépendance et de la rationalité. D'un autre côté, les facteurs de soutien ont seulement aidé à compenser l'insécurité et l'anxiété. Ils n'ont pas supprimé ces sentiments mais les ont dissimulés, ce qui a aidé l'individu à se sentir consciemment en sécurité ; mais ce sentiment restait en partie superficiel et ne durait que dans la mesure où les facteurs de soutien existaient.

Toute analyse détaillée de l'histoire européenne et américaine de la période entre la Réforme et aujourd'hui pourrait montrer comment les deux tendances contradictoires inhérentes à l'évolution menant « de la libération de » à « la liberté de » ont suivi des chemins parallèles – ou plutôt, comment elles sont

continuellement entremêlées. Malheureusement, une telle analyse va au-delà de l'objet de ce livre et doit être réservée à une autre publication. À certaines périodes et dans certains groupes sociaux, la liberté humaine dans son sens positif – force et dignité du Moi – était le facteur dominant. C'était, en gros, le cas en Angleterre, en France, en Amérique et en Allemagne lorsque la classe moyenne a remporté la victoire économique et politique sur les représentants d'un ordre plus ancien. Dans ce combat pour la liberté positive, la classe moyenne pouvait recourir au côté du protestantisme qui mettait l'accent sur l'autonomie humaine et la dignité ; alors que l'Église catholique s'alliait avec les groupes qui devaient combattre la libération de l'homme dans le but de préserver leurs propres privilèges.

Dans la pensée philosophique de la période moderne, nous trouvons aussi que les deux aspects de la liberté restent entremêlés, comme ils l'avaient déjà été dans les doctrines théologiques de la Réforme. Ainsi, l'autonomie et la liberté de l'individu sont les postulats centraux des systèmes de Kant et de Hegel bien que, pour eux, l'individu soit subordonné aux fins d'un État tout-puissant. Les philosophes de la période de la Révolution française, et au XIX^e siècle Feuerbach, Marx, Stirner et Nietzsche, ont à nouveau, et avec intransigeance, exprimé l'idée selon laquelle l'individu ne devrait pas être soumis à des fins extérieures à son propre développement ou à son propre bonheur. Les philosophes réactionnaires du même siècle ont cependant postulé explicitement la subordination de l'individu à une autorité séculaire et spirituelle. La seconde moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle montrent une tendance pour la liberté humaine dans son sens positif. À cette époque où la liberté positive a connu son apogée, la classe moyenne y participait et la classe ouvrière devenait, elle aussi, un agent actif et libre, luttant pour ses propres objectifs économiques et, plus largement, pour ceux de l'humanité.

Avec la phase monopolistique du capitalisme telle qu'elle s'est développée au cours des dernières décennies, le poids respectif des deux tendances de la liberté humaine semble avoir changé. Ces facteurs qui tendent à affaiblir le

Moi de l'individu ont augmenté, alors que ceux qui renforcent l'individu ont relativement reculé. Le sentiment d'impuissance et de solitude de l'individu s'est accru, sa « libération de » tous les liens traditionnels est devenue plus prononcée, ses possibilités de succès individuel dans le champ économique se sont réduites. Il se sent menacé par des forces gigantesques et sa situation ressemble par de nombreux aspects à celle des ^{xv^e} et ^{xvi^e} siècles.

Le facteur le plus important dans ce développement est le pouvoir grandissant du capital monopolistique. La concentration du capital (et non des richesses) dans certains secteurs de notre système économique a restreint les possibilités de succès provenant des initiatives personnelles, du courage et de l'intelligence. Dans ces secteurs où le capital monopolistique règne, l'indépendance économique d'un grand nombre a été détruite. Pour ceux qui continuent à lutter, particulièrement pour une grande partie de la classe moyenne, ce combat suppose tellement peu de chance de réussite que le sentiment de confiance dans l'initiative personnelle et le courage est remplacé par un sentiment d'impuissance et de désespoir. Un petit groupe exerce un pouvoir énorme, bien que secret, sur l'ensemble de la société, le sort d'une grande partie de la société dépend de ses décisions. L'inflation en Allemagne en 1923 ou le krach américain de 1929 ont accru le sentiment d'insécurité et brisé pour beaucoup la croyance traditionnelle dans les possibilités illimitées du succès ainsi que l'espoir de s'élever dans la hiérarchie sociale au moyen de ses propres efforts.

Le petit – ou le moyen – homme d'affaires, virtuellement menacé par les pouvoirs écrasants du grand capital, peut très bien continuer à faire des profits et à préserver son indépendance, mais la menace qui pèse sur lui a accru son insécurité et son impuissance. Dans sa lutte contre les concurrents monopolistiques, il fait face à des géants contre lesquels il se bat à armes inégales. Cependant, la situation psychologique de ces hommes d'affaires indépendants dont les nouvelles fonctions économiques ont été créées par le développement de l'industrie moderne diffère aussi de la situation

psychologique de l'ancien homme d'affaires indépendant. On peut voir une illustration de cette différence chez l'homme d'affaires indépendant parfois cité en exemple au sujet de l'essor d'un nouveau type d'existence de la classe moyenne : les propriétaires des stations-service. Beaucoup d'entre eux sont indépendants économiquement. Ils possèdent leur affaire de la même manière qu'un épicier ou un tailleur. Mais quelle différence entre l'ancien et le nouveau type d'homme d'affaires indépendant ! Le propriétaire de l'épicerie avait besoin d'une bonne dose de connaissances et de compétences. Pour se fournir, il avait le choix entre plusieurs grossistes et il pouvait les choisir selon ce qu'il estimait être le meilleur prix et la meilleure qualité ; il avait beaucoup de clients individuels dont il devait connaître les besoins, qu'il devait conseiller dans leurs achats et auxquels il devait décider de faire crédit ou non. Dans l'ensemble, le rôle de l'homme d'affaires à l'ancienne n'était pas seulement un rôle d'indépendance, mais aussi un rôle nécessitant de l'habileté, un service individualisé, un savoir et de la vivacité. La situation du propriétaire de la station-essence est entièrement différente. Il n'y a qu'une seule marchandise à vendre : huile et carburant. Il est limité dans sa position de négociation avec les compagnies pétrolières. Il répète mécaniquement les mêmes actes de remplissage en carburant et en huile, encore et encore. Il y a moins de place pour la compétence, l'initiative, l'activité individuelle qu'il pouvait y en avoir chez le propriétaire à l'ancienne. Son profit est déterminé par deux facteurs : le prix qu'il doit payer pour le carburant et l'huile, et le nombre d'automobilistes qui s'arrêtent à sa station-essence. Ces deux facteurs sont largement en dehors de son contrôle ; il fonctionne seulement comme un agent entre le grossiste et le client. Psychologiquement, dans cette situation, il y a peu de différence entre être employé par l'entreprise ou être un homme d'affaires « indépendant » ; il est simplement un rouage de la vaste machine qu'est la distribution.

Dans la mesure où la nouvelle classe moyenne est constituée essentiellement de travailleurs en col blanc, dont le nombre a augmenté avec l'expansion des

grandes entreprises, leur position est évidemment très différente de celle du petit homme d'affaires indépendant à l'ancienne. On pourrait arguer que, bien qu'ils ne soient plus indépendants au sens formel, ils ont davantage d'opportunités pour le développement de l'initiative et de l'intelligence comme base du succès que le tailleur ou l'épicier à l'ancienne n'en avaient. C'est certainement vrai dans un sens, tout en étant douteux dans un autre. Toutefois, la situation psychologique du col blanc est différente. Il fait partie d'une vaste machine économique, a une tâche hautement spécialisée, il est en compétition féroce avec des centaines d'autres personnes qui sont dans la même position que lui, et s'il échoue, il sera renvoyé sans pitié. Pour résumer, même si ses chances de succès sont parfois supérieures, il a perdu une grande part de la sécurité et de l'indépendance que connaissait l'ancien homme d'affaires ; il a été transformé en un rouage, parfois petit, parfois plus grand, d'un mécanisme qui lui impose son tempo, qu'il ne peut contrôler et en comparaison duquel il est absolument insignifiant.

L'effet psychologique de l'immensité et du pouvoir supérieur de la grande entreprise a aussi son impact sur le travailleur. Auparavant, l'entreprise était de plus petite taille et le travailleur connaissait son chef personnellement, il connaissait l'ensemble de l'entreprise qu'il était capable d'arpenter ; bien qu'engagé et renvoyé selon la loi du marché, il avait une relation concrète à son chef et au travail, qui lui donnait le sentiment de connaître le sol sur lequel il se tenait. L'homme dans une usine qui emploie des milliers de travailleurs est dans une position différente. Le chef est devenu une figure abstraite – il ne le voit jamais ; le « management » est un pouvoir anonyme auquel il a affaire indirectement et pour lequel il est, en tant qu'individu, insignifiant. L'entreprise a de telles proportions qu'il ne peut pas voir au-delà du petit secteur en relation avec son travail particulier.

Les syndicats ont, dans une certaine mesure, équilibré cette situation. Ils ont non seulement amélioré la position économique de l'ouvrier, mais ont aussi eu des répercussions psychologiques importantes en permettant à l'ouvrier

d'acquérir un sentiment de puissance et en lui donnant du sens, en comparaison avec les géants auxquels il a affaire. Malheureusement, de nombreux syndicats ont eux-mêmes grossi jusqu'à devenir des organisations gigantesques au sein desquelles l'initiative des membres individuels ne trouvait que peu de place. Le membre paie sa cotisation et vote de temps en temps, mais il devient une fois de plus un rouage dans une grande machine. Il est d'une importance capitale pour un syndicat d'être un organe soutenu par la coopération active de chacun de ses membres, de s'organiser de façon à ce que chaque membre puisse participer activement à la vie de l'organisation et se sentir responsable de ce qui se passe.

L'insignifiance de l'individu à notre époque concerne non seulement son rôle en tant qu'homme d'affaires, employé ou travailleur manuel, mais aussi en tant que consommateur. Un changement drastique s'est produit dans le rôle du client au cours des dernières décennies. Le client qui se rendait chez un épicier indépendant était assuré d'obtenir une attention personnelle : son achat individuel était important pour le propriétaire du magasin ; il était reçu comme une personne importante, ses souhaits étaient étudiés ; l'acte d'achat lui-même lui donnait un sentiment de considération et de dignité. Comme la relation d'un client avec un grand magasin est différente ! Il est impressionné par l'immensité du bâtiment, le nombre d'employés, la profusion de marchandises exposées ; tout cela contribue à le faire se sentir petit et sans importance. En tant qu'individu, il est quantité négligeable pour le grand magasin. En tant que client, le magasin ne veut pas le perdre parce que cela voudrait dire que quelque chose ne va pas et que le magasin pourrait perdre d'autres clients pour la même raison, mais il n'est qu'un client parmi d'autres. En tant que client abstrait, il est important ; en tant que client concret, il est absolument sans importance. Personne n'est content de le voir, personne ne s'intéresse à ses souhaits en particulier. L'acte d'achat est désormais comparable à l'achat de timbres au bureau de poste.

Cette situation est encore plus mise en avant par les méthodes de la publicité moderne. Les arguments de vente de l'homme d'affaires à l'ancienne étaient essentiellement rationnels. Il connaissait sa marchandise, il connaissait les besoins du client et, sur la base de son savoir, il essayait de vendre. Ses arguments n'étaient pas entièrement objectifs et il usait de persuasion autant qu'il pouvait ; dans un souci d'efficacité, il devait discuter de manière rationnelle et sensible. Une grande partie de la publicité moderne diffère de ces critères ; elle ne fait pas appel à la raison, mais à l'émotion ; comme n'importe quel autre genre de suggestion hypnoïde, elle essaie d'impressionner ses objets émotionnellement puis de les soumettre intellectuellement. Ce type de publicité impressionne le client par toutes sortes de moyens : la répétition sans fin de la même formule ; l'influence d'une image autoritaire, comme celle d'une femme du monde ou d'un boxeur célèbre qui fume une certaine marque de cigarette ; en attirant le client tout en affaiblissant ses capacités critiques en usant du sex-appeal d'une jolie fille ; en le terrorisant avec la menace des « odeurs corporelles » ou de la « mauvaise haleine » ; ou encore en stimulant des rêveries au sujet d'un changement soudain dans le cours de la vie, qu'apporterait l'achat d'une certaine chemise ou d'un certain savon. Toutes ces méthodes sont essentiellement irrationnelles ; elles n'ont rien à voir avec les qualités de la marchandise, elles étouffent et tuent les capacités critiques du client comme un opiacé ou une hypnose totale. Elles lui donnent une certaine satisfaction grâce à leurs qualités de rêverie, à la manière des films, mais en même temps, elles augmentent le sentiment de petitesse et d'impuissance.

En fait, ces méthodes qui visent à endormir la pensée critique sont plus dangereuses pour notre démocratie que la plupart des attaques qui lui sont ouvertement portées. Elles sont aussi plus immorales – en termes d'intégrité humaine – que la littérature indécente, dont nous punissons la publication. Le mouvement des consommateurs a tenté de restaurer la capacité critique des consommateurs, sa dignité et son sentiment d'importance, et il va donc

parallèlement dans la même direction que les mouvements syndicaux. Jusqu'ici, cependant, sa portée n'a pas dépassé des débuts modestes.

Ce qui est vrai dans la sphère économique l'est aussi dans la sphère politique. Dans les premiers temps de la démocratie, il y avait différentes sortes d'accords auxquels l'individu pouvait concrètement et activement participer en votant pour une certaine décision ou pour un certain candidat à une fonction. Les questions qui devaient être discutées lui étaient familières, tout comme les candidats ; l'acte de voter, souvent effectué lors d'un rassemblement de l'ensemble de la population d'une ville, avait une qualité de concrétisation dans laquelle l'individu comptait vraiment. Aujourd'hui, l'électeur est menacé par des partis gigantesques tout aussi distants et tout aussi impressionnants que les gigantesques organisations de l'industrie. Les questions sont compliquées et toutes sortes de méthodes sont mises en œuvre pour les embrouiller encore davantage. L'électeur peut apercevoir son candidat au moment de la campagne ; mais depuis l'avènement de la radio, il n'a pas l'occasion de le voir si souvent, perdant par conséquent l'un des derniers moyens de jauger « son » candidat. En fait, il a le choix entre deux ou trois candidats désignés par les machines des partis ; mais ces candidats ne sont pas ceux de « son » choix, lui et eux se connaissent peu, et leur relation est aussi abstraite que le sont devenues la plupart des autres relations.

À l'instar des effets de la publicité sur le consommateur, les méthodes de la propagande politique tendent à augmenter le sentiment d'insignifiance de l'électeur individuel. La répétition des slogans et la mise en avant de facteurs qui n'ont rien à voir avec le problème en jeu endorment ses capacités critiques. L'appel clair et rationnel à sa pensée est plutôt l'exception que la règle dans la propagande politique – même dans les pays démocratiques. Confronté au pouvoir et à la taille des partis, l'électeur individuel ne peut pas s'empêcher de se sentir petit et de peu d'importance.

Tout ceci ne veut pas dire que la publicité et la propagande politique font ouvertement appel à l'insignifiance de l'individu. Bien au contraire, ils flattent

l'individu en le faisant paraître important, et en prétendant faire appel à son jugement critique, à son sens de la distinction. Mais cela reste essentiellement une méthode pour endormir les suspicions de l'individu et pour l'aider à se berner lui-même quant au caractère individuel de sa décision. Je n'ai guère besoin de préciser que la propagande dont je parle n'est pas entièrement irrationnelle et qu'il y a des différences en ce qui concerne le poids des facteurs rationnels dans la propagande selon les partis et les candidats.

D'autres facteurs ont ajouté à l'impuissance de plus en plus grande de l'individu. La scène économique et politique est plus complexe et plus vaste qu'elle ne l'était auparavant ; l'individu a moins de possibilité de la parcourir. Les menaces auxquelles il était confronté ont aussi grandi. Un chômage structurel, qui compte plusieurs millions de personnes, a accru le sentiment d'insécurité. Bien que l'aide publique aux chômeurs ait été mise en place essentiellement pour contrecarrer les effets économiques, mais aussi psychologiques, du chômage, le fait demeure que, pour la vaste majorité des gens, le fardeau du chômage est très dur à supporter psychologiquement et que la crainte de devenir chômeur assombrit toute leur vie. Avoir un emploi – sans tenir compte du type d'emploi – semble être pour beaucoup tout ce qu'ils peuvent attendre de la vie et dont ils doivent être reconnaissants. Le chômage a aussi contribué à augmenter la peur de la vieillesse. Dans de nombreux emplois, seuls les jeunes, et même les jeunes inexpérimentés qui sont encore adaptables, sont demandés ; c'est-à-dire, ceux qui peuvent encore être modelés sans difficulté pour devenir les petits rouages nécessaires à cette organisation particulière.

La menace de la guerre est aussi venue s'ajouter au sentiment d'impuissance individuelle. Bien entendu, il y avait aussi des guerres au XIX^e siècle. Mais depuis la dernière guerre, les possibilités de destruction ont tant augmenté – le nombre de personne affectée par la guerre s'est accru à un tel point qu'il comprend tout le monde sans exception – que la menace de la guerre est devenue un cauchemar qui, bien qu'il puisse ne pas être conscient pour de

nombreuses personnes avant que leur nation ne soit réellement impliquée dans une guerre, a obscurci leur vie et accru leur sentiment de peur et d'impuissance personnelle.

Le « style » de l'ensemble de la période correspond à l'image que j'ai esquissée. L'immensité des villes dans lesquelles l'individu est perdu, les bâtiments aussi hauts que des montagnes, les bombardements sonores constants des radios, les gros titres qui changent trois fois par jour et qui ne laissent à personne le choix de décider de ce qui est important, les spectacles dans lesquels une centaine de filles montrent leur capacité, avec une précision d'horloger, leur capacité à supprimer l'individu pour agir comme une machine puissante bien que fade, le rythme des battements du jazz – ces détails et bien d'autres sont les expressions d'une constellation à laquelle l'individu est confronté dans des dimensions incontrôlables en comparaison desquelles il est une petite particule. Tout ce qu'il peut faire, c'est se mettre au pas comme un soldat qui défile ou un ouvrier sur une chaîne sans fin. Il peut agir ; mais l'esprit d'indépendance, sa signification ont disparu.

On peut saisir à quel point une personne ordinaire en Amérique est remplie de crainte et de ce sentiment d'insignifiance grâce aux dessins animés de Mickey Mouse et à leur forte popularité. Dans ces dessins animés, le thème – qui se décline en de multiples variations – est toujours le même : quelque chose de petit est persécuté et menacé par quelque chose d'incroyablement fort, qui menace de le tuer ou de l'avaler. La petite chose fuit et finit par réussir à échapper à l'ennemi, voire à le blesser. Les personnes ne seraient pas prêtes à regarder continuellement les nombreuses variations de ce seul thème, s'il n'avait mis le doigt sur quelque chose qui leur est personnellement très proche émotionnellement. Apparemment, la petite chose menacée par un ennemi puissant et hostile est le spectateur lui-même ; c'est ainsi qu'*il* se sent et à cette situation qu'*il* peut s'identifier. Mais bien sûr, sans fin heureuse, il ne pourrait pas y avoir d'attraction continue. De ce fait, le spectateur vit au travers de ces dessins animés, ses propres craintes et ses propres sentiments de

petitesse. Il obtient à la fin le sentiment réconfortant qu'en dépit de tout, il sera sauvé et qu'il pourra, lui aussi, vaincre l'ennemi fort. Cependant – et c'est la partie significative et triste de cette « fin heureuse » – son salut repose essentiellement dans sa capacité à s'échapper et c'est grâce aux accidents inopinés que le monstre échoue à l'attraper.

La position dans laquelle l'individu se trouve à notre époque avait été prédite par des penseurs visionnaires au XIX^e siècle. Kierkegaard décrit l'individu impuissant, déchiré et tourmenté par les doutes, bouleversé par le sentiment de solitude et d'insignifiance. Nietzsche visualise le nihilisme qui vient, lequel devait devenir manifeste dans le nazisme, et il dépeint l'image d'un « surhomme » comme la négation de l'individu insignifiant et sans direction qu'il voyait en réalité. C'est dans l'œuvre de Kafka que le thème de l'impuissance de l'homme s'exprime de la façon la plus précise. Dans *Le Château*, il décrit un homme qui veut rester en contact avec les habitants mystérieux d'un château, qui sont supposés lui dire ce qu'il doit faire et lui montrer sa place dans le monde. Toute sa vie se résume à un effort frénétique pour entrer en contact avec eux, mais il ne réussit jamais et il est laissé seul avec un sentiment de futilité et d'impuissance extrêmes.

Julien Green exprime magnifiquement le sentiment d'isolement et d'impuissance dans le passage suivant : « Je savais que nous comptions peu en comparaison de l'univers, je savais que nous n'étions rien ; mais être si infiniment rien semble quelque part à la fois bouleverser et en même temps, rassurer. Ces figures, ces dimensions au-delà de la gamme des pensées humaines, sont extrêmement écrasantes. Y a-t-il quelque chose, quoique ce soit, auquel nous puissions nous accrocher ? Au milieu de ce chaos d'illusions dans lequel nous nous jetons têtes baissées, il y a une chose qui reste vraie : c'est l'amour. Tout le reste est néant, un vide intersidéral. Nous regardons vers un abysse sombre. Et nous sommes effrayés⁵.

Cependant, ce sentiment d'isolement individuel et d'impuissance tel qu'il a été exprimé par ces écrivains et tel qu'il est ressenti par de nombreuses

personnes qualifiées de névrosées, la personne moyenne normale, elle, n'en a pas conscience. Cela est bien trop effrayant. Elle est ensevelie dans la routine quotidienne de ses activités, dans l'assurance et l'approbation qu'elle trouve dans ses relations privées ou sociales, dans le succès des affaires, dans toutes sortes de distractions, dans les « bons moments », les « contacts », « les lieux que l'on fréquente ». Mais siffler dans le noir n'apporte pas la lumière. La solitude, la crainte et la perplexité restent ; les gens ne peuvent pas le supporter indéfiniment. Ils ne peuvent pas continuer à supporter le fardeau de la « libération de » ; ils doivent essayer d'échapper complètement à la liberté à moins de pouvoir passer d'une liberté négative à une liberté positive. Socialement, les principaux moyens de fuite, à notre époque, sont la soumission à un chef, comme cela s'est produit dans les pays fascistes, et la conformité compulsive, si répandue dans notre propre démocratie. Avant de décrire ces deux moyens de fuite socialement façonnés, je dois demander au lecteur de me suivre dans la discussion sur la complexité de ces mécanismes psychologiques de la fuite. Au cours des chapitres précédents, nous avons déjà eu affaire avec quelques-uns de ces mécanismes, mais pour comprendre pleinement la signification psychologique du fascisme et l'automatisation de l'homme dans la démocratie moderne, il est nécessaire de comprendre les phénomènes psychologiques non seulement de façon générale, mais aussi très en détail et dans la concrétude de leurs opérations. Il pourrait sembler que nous nous écartons de notre propos, mais cela en constitue en réalité une partie indispensable. De la même manière qu'il est impossible de comprendre correctement les problèmes psychologiques sans s'intéresser à leur contexte social et culturel, on ne peut pas comprendre les phénomènes sociaux sans la connaissance des mécanismes psychologiques sous-jacents. Le chapitre suivant tente d'analyser ces mécanismes, afin de révéler ce qui se passe chez l'individu et de montrer comment, dans notre effort pour échapper à la solitude et à l'impuissance, nous sommes prêts à renoncer à notre Moi individuel, soit en

nous soumettant à de nouvelles formes d'autorité, soit en adoptant une conformité compulsive aux modèles admis.

1. Pour une discussion détaillée de ce problème, on pourra se référer à l'article « Selfishness and Self-Love, » in *Psychiatry*, vol. 2, n° 4, novembre 1939.

2. Sullivan a utilisé cette formule dans ses conférences. Il explique que le moment de la pré-adolescence est caractérisé par l'apparition d'impulsions dans les relations interpersonnelles, qui créent un nouveau type de satisfaction vers l'autre personne (le camarade). L'amour, selon lui, est une situation dans laquelle la satisfaction de l'être aimé est exactement aussi significative et désirable que celle de la personne amoureuse.

3. Hegel et Marx ont creusé les fondations du travail de compréhension du problème de l'aliénation. Cf. en particulier, le concept de Marx sur le « fétichisme de la marchandise » et sur « l'aliénation du travail ».

4. Cette analyse de l'estime de soi a été clairement et explicitement établie par Ernest Schachtel dans une conférence non publiée sur « l'estime de soi et la "vente" de la personnalité ».

5. Julien Green, *Journal*, Plon, Paris, 1970.

5.

Les mécanismes de fuite

Nous avons adopté un cheminement historique jusqu'à arriver à la période actuelle. Nous souhaiterions maintenant aborder la signification psychologique du fascisme et le sens de la liberté dans les systèmes autoritaires et dans notre propre démocratie. Cependant, dans la mesure où la validité de l'ensemble de mon argumentation dépend de celle de mes prémisses psychologiques, il apparaît désirable d'interrompre le cours de ce développement et de consacrer ce chapitre à l'explication détaillée et concrète de ces mécanismes psychologiques que nous avons déjà mentionnés et dont nous débattons plus loin. Ces prémisses nécessitent une explication détaillée parce qu'elles sont basées sur des concepts qui impliquent des forces inconscientes et la façon dont elles s'expriment dans les rationalisations et dans les traits de caractère, concepts qui sembleront à de nombreux lecteurs sinon étrangers, tout au moins d'une compréhension difficile.

Dans ce chapitre, j'évoque intentionnellement la psychologie individuelle et les observations qui ont été faites, au moyen de la procédure psychanalytique, au cours d'une courte étude sur les individus. Bien que la psychanalyse ne tienne finalement pas ses promesses en n'étant pas cet idéal d'expertise des méthodes expérimentales des sciences naturelles qu'espérait la psychologie académique, elle reste néanmoins une méthode complètement empirique, basée sur l'observation minutieuse des pensées non censurées, des rêves et des fantasmes d'un individu. Seule une psychologie qui utilise le concept de forces inconscientes peut pénétrer les rationalisations floues auxquelles nous sommes confrontés en analysant indifféremment une culture ou un individu.

En mettant de côté le concept selon lequel les mobiles qui conduisent les personnes à agir, sentir et penser comme ils le font sont identiques aux mobiles que les personnes *croient* suivre, nous éliminons de nombreux problèmes.

De nombreux lecteurs pourront se demander si les constats faits en observant des individus peuvent s'appliquer à la compréhension psychologique des groupes. La réponse est catégoriquement affirmative. Tout groupe est constitué d'individus et exclusivement d'individus, ainsi les mécanismes psychologiques que nous voyons opérer au sein d'un groupe ne peuvent donc qu'être les mécanismes qui opèrent au sein de l'individu. Le fait d'étudier la psychologie des individus comme fondement de la compréhension de la psychologie sociale pourrait être comparé avec le fait d'étudier un objet avec un microscope. Cela nous permet de découvrir chaque petit détail des mécanismes psychologiques que nous retrouvons à plus grande échelle dans le processus social. Si notre analyse du phénomène socio-psychologique n'est pas basée sur l'étude détaillée du comportement individuel, elle manque d'empirisme, donc de validité.

Cependant, même si l'on admet que l'étude du comportement individuel peut revêtir une telle signification, on pourrait tout de même se demander si l'étude des individus communément désignés comme étant des névrosés pourrait être d'une quelconque utilité dans l'étude des problèmes de psychologie sociale. Là aussi, nous pensons qu'une réponse affirmative s'impose. Les phénomènes que nous observons chez la personne névrotique ne sont pas en principe différents de ceux que nous trouvons chez la personne normale. Ils sont seulement plus accentués, plus précis, et fréquemment plus visibles pour l'observateur chez la personne névrotique que chez la personne normale qui n'est pas au courant des questionnements qui fondent l'étude.

Dans un but de clarification, une brève explication des termes *névrosé*, *normal* ou *sain* semble nécessaire.

Le terme *normal* ou *sain* peut être défini de deux façons. Premièrement, du point de vue de la société en état de marche, on peut qualifier une personne de normale ou de saine si elle est capable de remplir le rôle social qui lui est assigné dans cette société donnée. Concrètement, cela signifie qu'elle est capable de travailler de la manière requise dans cette société particulière, mais aussi qu'elle est capable de participer à la reproduction de la société, c'est-à-dire qu'elle est en mesure d'élever une famille. Deuxièmement, du point de vue de l'individu, nous regardons la santé ou la normalité comme le summum du développement et du bonheur de l'individu.

Les deux points de vue pourraient coïncider à condition que la société en question soit organisée de manière à offrir des possibilités optimales pour que l'individu puisse atteindre le bonheur. Cependant, cela n'est pas le cas dans la plupart des sociétés que nous connaissons, y compris la nôtre. Bien qu'elles diffèrent dans la façon de promouvoir les objectifs du développement personnel, il existe toujours une contradiction entre les objectifs du fonctionnement régulier de la société et le développement complet de l'individu. De ce fait, il est impératif de différencier avec finesse les deux concepts de santé. Le premier est gouverné par les nécessités sociales, le second par les valeurs et normes concernant le but de l'existence individuelle.

Malheureusement, cette différenciation est souvent négligée. La plupart des psychiatres ont tellement bien intégré l'organisation de leur propre société que, pour eux, la personne qui n'est pas bien adaptée est stigmatisée comme de moindre valeur. D'un autre côté, la personne bien adaptée est supposée de plus grande valeur, en termes d'échelle de valeurs humaines. Si nous distinguons les deux concepts de normal et de névrose, nous arrivons à la conclusion suivante : la personne normale, c'est-à-dire bien adaptée, est souvent en moins bonne santé que le névrosé réputé de moindre valeur humainement parlant. Il n'est souvent bien adapté que dans le sens où il est prêt à abandonner son Moi dans le but de devenir plus ou moins la personne qu'il croit devoir devenir. Toute individualité et spontanéité franches sont perdues. À l'opposé, le

névrosé est celui qui n'est pas prêt à abandonner le combat pour avoir le droit d'être lui-même. Ses tentatives pour sauver son Moi personnel ne rencontrent pas le succès escompté et, au lieu d'exprimer son Moi de façon productive, c'est au travers de symptômes névrotiques et en se retirant dans une vie de fantaisie qu'il cherche le salut. Cependant, du point de vue des valeurs humaines, il est moins impotent que le genre de personne normale qui a totalement perdu son individualité. Évidemment, il existe des personnes qui ne sont pas névrosées et qui pour autant n'ont pas renoncé à leur individualité au cours du processus d'adaptation. Mais le stigmate attaché à la personne névrosée nous semble infondé et justifié uniquement si nous pensons au névrosé en terme d'efficacité sociale. Aussi, pour l'ensemble d'une société, le terme *névrosé* ne peut s'appliquer dans ce dernier sens, puisqu'une société ne peut pas exister si ses membres ne fonctionnent pas socialement. Du point de vue des valeurs humaines, cependant, une société pourrait être qualifiée de névrosée puisque ses membres sont handicapés dans le développement de leur personnalité. Puisque le terme *névrosé* est si souvent utilisé pour désigner une absence de fonctionnement social, nous préférierions ne pas parler d'une société en la qualifiant de névrosée, mais plutôt en la présentant comme hostile au bonheur humain et à l'auto-réalisation.

Les mécanismes que nous allons voir dans ce chapitre sont les mécanismes de la fuite, qui résultent de l'insécurité de l'individu isolé.

Une fois que les liens primaires qui donnaient la sécurité à l'individu sont coupés, une fois que l'individu affronte le monde extérieur en tant qu'entité complètement distincte, deux chemins s'ouvrent devant lui pour vaincre l'insupportable état d'impuissance et de solitude. Le premier chemin lui permettra d'aller vers la « liberté positive » ; il peut se relier spontanément au monde grâce à l'amour et au travail, grâce à l'expression franche de ses capacités émotionnelles, sensuelles et intellectuelles ; il peut encore ne faire qu'un avec l'homme, la nature et lui-même sans abandonner l'indépendance et l'intégrité de son Moi individuel. L'autre chemin est celui du retour en arrière,

de l'abandon de sa liberté et de la tentative de vaincre sa solitude en éliminant l'écart qui s'est creusé entre son Moi individuel et le monde. En empruntant ce second chemin, jamais il ne sera rattaché au monde de la même manière qu'il l'était avant d'émerger en tant qu'« individu », car sa séparation ne peut pas être inversée ; ce chemin permet de fuir une situation insupportable qui pourrait rendre la vie impossible si elle était prolongée. Cette trajectoire de fuite est donc caractérisée par son caractère compulsif, comme toute fuite d'une terreur menaçante ; elle est aussi caractérisée par l'abandon, plus ou moins total, de l'individualité et de l'intégrité du Moi. Ainsi, cette solution ne conduit ni au bonheur ni à la liberté positive ; c'est, en principe, une solution que l'on retrouve dans tous phénomènes névrotiques. Elle apaise une anxiété insupportable et rend la vie possible en évitant la panique ; bien qu'elle ne résolve pas le problème sous-jacent et que le prix à payer soit une vie qui souvent consiste seulement en des activités automatiques ou compulsives.

Quelques-uns de ces mécanismes de fuite ont une conséquence sociale relativement faible ; on ne les trouve, à différents degrés plus ou moins prononcés, que chez les individus présentant des troubles mentaux et émotionnels sévères. Je n'aborderai dans ce chapitre que les mécanismes culturellement signifiants et dont la compréhension est le préalable nécessaire à l'analyse psychologique du phénomène social dont on traitera dans les chapitres suivants : le système fasciste, d'un côté, et la démocratie moderne, de l'autre¹.

L'autoritarisme

Le mécanisme de fuite que nous étudierons en premier consiste à abandonner l'indépendance de son propre Moi et à le fusionner avec quelqu'un ou quelque chose d'extérieur à soi dans le but d'acquérir la force dont le Moi individuel manque. Ou, pour l'exprimer différemment, pour chercher de nouveaux « liens secondaires » comme substitut aux liens primaires qui ont été perdus.

Les formes les plus visibles de ce mécanisme se retrouvent dans la recherche de la soumission et de la domination, ou comme nous préférons le dire, dans les tendances masochistes et sadiques telles qu'elles existent à différents degrés chez les personnes normales et chez les personnes névrosées. Nous décrirons dans un premier temps ces tendances puis nous essaierons de montrer qu'elles consistent toutes deux en une fuite loin de l'insupportable solitude.

Les tendances masochistes apparaissent fréquemment sous la forme de sentiments d'infériorité, d'impuissance et d'insignifiance individuelle. L'analyse des personnes obsédées par ces sentiments montre que, alors qu'elles se plaignent consciemment de ces sentiments et veulent s'en débarrasser, inconsciemment, des forces internes les poussent à se sentir inférieures ou insignifiantes. Ce qu'elles ressentent va au-delà de la prise de conscience de lacunes et de faiblesses réelles (même si elles sont généralement rationalisées comme si elles existaient) ; ces personnes ont tendance à se rabaisser, à s'affaiblir, et à ne pas maîtriser les choses. Très souvent, elles présentent une forte dépendance des pouvoirs qui leur sont extérieurs, d'autres personnes, d'institutions ou de la nature. Elles essaient de ne pas s'exprimer, de ne pas faire ce qu'elles veulent, mais de se soumettre aux ordres factuels ou prétendus de ces forces extérieures. Souvent, elles sont tout à fait incapables d'éprouver le sentiment « je veux » ou « je suis ». La vie, en tant que tout, est ressentie par elles comme quelque chose d'incroyablement puissant, qu'elles ne peuvent ni maîtriser ni contrôler.

Dans les cas les plus extrêmes – et il y en a beaucoup – on trouve, en plus de ces tendances à la dépréciation et à la soumission aux forces extérieures, une tendance à se blesser et à se faire souffrir.

Cette tendance peut revêtir différentes formes. Certains se soumettent à une auto-accusation et une autocritique à un degré que même leurs pires ennemis auraient du mal à atteindre. D'autres, tout comme certains névrosés compulsifs, se torturent avec des rites et des pensées coercitifs. Dans un certain type de personnalité névrotique, il existe une tendance se rendre

physiquement malade, et à attendre, consciemment ou inconsciemment, une maladie comme un cadeau des dieux. Il leur arrive souvent des accidents qui ne seraient pas advenus s'il n'y avait pas eu à l'œuvre une tendance inconsciente à les provoquer. Ces tendances dirigées contre eux-mêmes sont souvent révélées sous des formes moins évidentes ou dramatiques. Il y a, par exemple, des personnes incapables de répondre aux questions lors d'un examen alors même qu'elles en sont parfaitement capables. D'autres disent des choses qui provoquent l'hostilité de ceux qu'ils aiment ou dont ils sont dépendants, alors même qu'ils éprouvent une réelle amitié pour eux et n'ont jamais eu l'intention de dire ces choses-là. Chez de telles personnes, c'est presque toujours comme si elles suivaient les conseils de leurs ennemis afin d'adopter le comportement qui leur est le plus nuisible.

Les tendances masochistes sont souvent perçues comme totalement pathologiques ou irrationnelles. Elles sont souvent rationalisées. La dépendance masochiste est conçue comme de l'amour ou de la loyauté, les sentiments d'infériorité comme une expression adéquate de défauts réels, et la souffrance comme étant entièrement due aux circonstances immuables.

On retrouve chez ce même type de personnalité, des tendances *sadiques* qui sont l'extrême opposé de ces tendances masochistes. Elles varient en force, elles sont plus ou moins conscientes, mais finalement elles ne sont jamais absentes. Il existe trois types de tendances sadiques, plus ou moins liées entre elles. La première pousse à rendre les autres dépendants de soi et demande d'avoir un pouvoir absolu et sans restriction sur eux, donc de les réduire à l'état d'instruments, « de l'argile entre les mains du potier ». Une autre de ces tendances consiste en l'irrépressible besoin non seulement de gouverner les autres de cette façon absolue, mais aussi de les exploiter, de les utiliser, de les subtiliser à eux-mêmes, de les étripier et, pour ainsi dire, de leur faire avaler n'importe quoi. Ce désir peut concerner des choses matérielles aussi bien qu'immatérielles, comme les qualités émotionnelles ou intellectuelles qu'une personne peut offrir. Un dernier type de tendance sadique est le souhait de

faire souffrir les autres ou de les voir souffrir. Cette souffrance peut être physique, mais le plus souvent il s'agit de souffrance mentale. Son but est de blesser activement, d'humilier, d'embarrasser les autres ou de les voir dans des situations gênantes ou humiliantes.

Les tendances sadiques sont, pour des raisons évidentes, généralement moins conscientes et davantage rationalisées que les tendances masochistes, socialement plus inoffensives. Souvent, elles sont complètement dissimulées sous des réactions composées de bienveillance et de sympathie débordante envers les autres. Voici quelques-unes des rationalisations que l'on retrouve le plus fréquemment : « Je te gouverne car je sais ce qui est le mieux pour toi et, dans ton propre intérêt, tu dois me suivre sans réticence » ; ou encore : « Je suis si merveilleux et unique que j'ai le droit d'attendre que d'autres dépendent de moi. » Une autre rationalisation qui masque souvent les tendances à exploiter peut être : « J'ai tellement fait pour toi que maintenant j'ai le droit de te prendre ce que je veux. » Le genre le plus agressif des impulsions sadiques trouve sa plus fréquente rationalisation sous deux formes : « J'ai été blessé par d'autres et mon désir de les blesser n'est rien d'autre que de la vengeance », ou encore, « en frappant le premier, je me défends, ou je défends mes amis, contre le danger d'être blessé ».

Un facteur dans la relation de la personne sadique à l'objet de son sadisme est souvent négligé et mérite donc d'être souligné ici : sa dépendance de son objet de sadisme.

Alors que la dépendance de la personne masochiste est évidente, nous attendons justement le contraire de la personne sadique : elle semble si forte et abusive, elle fait preuve de tant d'autorité et l'objet du sadisme est si faible et si soumis qu'il est difficile de penser au fort comme étant dépendant de celui sur lequel il règne. Et pourtant, cette dépendance est réelle comme le démontre une analyse minutieuse. Le sadique a besoin de la personne sur laquelle il règne, il a fortement besoin d'elle puisque son propre sentiment de force est enraciné dans le fait d'être le maître de quelqu'un. Cette dépendance peut être

entièrement inconsciente. Ainsi, un homme peut, par exemple, traiter sa femme de façon très sadique et lui dire en permanence qu'elle peut partir quand elle veut et qu'il serait trop content qu'elle le fasse. Souvent, elle sera si anéantie qu'elle n'osera pas essayer de partir, et donc, ils continueront tous les deux à croire que ce qu'il dit est vrai. Mais si elle rassemble assez de courage pour déclarer qu'elle le quitte, quelque chose de totalement inattendu pour tous les deux peut se produire : il se montrera désespéré, s'effondrera et la suppliera de ne pas le quitter ; il dira qu'il ne peut pas vivre sans elle, et déclarera combien il l'aime et ainsi de suite. Généralement, étant effrayé par l'idée de s'affirmer de quelque façon que ce soit, elle sera prompte à le croire, changera d'avis et restera. À ce moment, la pièce se rejoue. Il reprend son ancienne attitude, elle trouve de plus en plus de difficulté à rester avec lui, explose une fois encore, il s'effondre une fois encore, elle reste et il en va ainsi à de nombreuses reprises.

Ce cercle infernal n'est jamais brisé. Il se répète encore et encore dans des milliers de mariages et autres relations personnelles. Est-ce qu'il mentait quand il disait tant l'aimer qu'il ne pourrait pas vivre sans elle ? Pour autant que l'amour soit concerné, tout dépend de sa définition. Dans la mesure où il affirme qu'il ne pourrait pas vivre sans elle, il est – bien sûr sans le prendre au pied de la lettre – parfaitement honnête. Il ne peut pas vivre sans elle – ou au moins sans quelqu'un qui joue le rôle de l'outil impuissant entre ses mains. Dans tel cas, les sentiments d'amour n'apparaissent que lorsque plane une menace de rupture, dans d'autres cas, la personne sadique « aime » tout à fait manifestement ceux sur qui elle exerce son pouvoir. Que ce soit pour sa femme, son enfant, un assistant, un serveur ou un mendiant dans la rue, elle ressent un sentiment d'« amour » et même de gratitude pour ces objets de domination. Elle peut penser qu'elle veut dominer leurs vies parce qu'elle les aime énormément. *En fait, elle les « aime » parce qu'elle les domine.* Elle les bride à l'aide de choses matérielles, en les flattant, en les assurant de son amour, ou en leur montrant de la sympathie. Elle peut tout leur donner – tout sauf une

chose ! Le droit d'être libre et indépendant. On retrouve souvent ce schéma au sein des relations parents/enfants, Ici, l'attitude de domination – et de propriété – est souvent dissimulée par ce qui semble être l'intérêt « naturel » ou le sentiment de protéger son enfant. L'enfant est mis dans une cage dorée où il ne manque de rien et ne veut pas quitter la cage. Une fois l'enfant devenu adulte, il en résulte souvent une peur profonde d'aimer, puisque pour lui, « amour » implique d'être attrapé et entravé dans sa propre quête de la liberté.

Le sadisme est apparu à de nombreux observateurs comme moins mystérieux que le masochisme. Souhaiter blesser les autres ou les dominer semblait, sans être « bon », tout à fait naturel. Hobbes pensait que l'existence d'« un désir permanent et sans relâche [d'acquérir] pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort [était une] inclination générale de tous les hommes² ». Pour lui, ce désir de pouvoir n'est pas diabolique mais il est le résultat parfaitement rationnel du désir de plaisir et de sécurité de l'homme. De Hobbes à Hitler, qui explique le désir de domination comme étant le résultat logique de la lutte biologiquement conditionnée pour la survie du plus fort, la convoitise du pouvoir a été expliquée comme inhérente à la nature humaine, ce qui ne donne pas d'explication au-delà de l'évidence, Cependant, les aspirations masochistes, les tendances dirigées contre son propre Moi, semblent être une énigme. Comment devrait-on comprendre le fait que les gens veulent non seulement se rabaisser, s'affaiblir et se blesser, mais qu'en plus ils y prennent du plaisir ? Le phénomène du masochisme ne contredit-il pas l'ensemble de notre vision de la psyché humaine dirigée vers le plaisir et l'instinct de conservation ? Comment peut-on expliquer que des hommes soient attirés par – et tendent à encourager – ce que nous semblons tous chercher à éviter : la douleur et la souffrance ?

Il existe cependant un phénomène qui prouve que la souffrance et la faiblesse *peuvent* être l'objectif des forces humaines : la *perversion masochiste*. La manifestation de cette perversion se caractérise par la volonté totalement consciente de souffrir d'une façon ou d'une autre et par le goût de cette

souffrance. Dans la perversion masochiste, une personne ressent de l'excitation sexuelle quand elle expérimente la douleur qui lui est infligée ou qu'elle inflige. Mais ce n'est pas la seule forme de perversion masochiste. Très souvent, la personne ne recherche pas la souffrance de la douleur, mais l'excitation et la satisfaction qui naissent du fait d'être physiquement lié, ce qui rend impuissant et faible. Souvent, dans la perversion masochiste, la personne ne recherche qu'à être affaiblie « moralement » en étant traitée comme un petit enfant ou en étant réprimandée ou humiliée de différentes manières. Dans la perversion sadique, la satisfaction est tirée de techniques comparables, c'est-à-dire, du fait de blesser physiquement d'autres personnes, de les attacher avec des cordes ou des chaînes, ou de les humilier en actes ou en paroles.

La perversion masochiste avec sa jouissance consciente et intentionnelle de la douleur ou de l'humiliation a attiré le regard des psychologues et des écrivains plus tôt que le caractère masochiste (ou masochisme moral). On a de plus en plus admis le lien étroit entre les tendances masochistes du genre que nous avons décrit en premier et la perversion sexuelle, ainsi que le fait que ces deux types de masochisme puissent être foncièrement un seul et même phénomène.

Certains psychologues ont supposé que si des personnes pouvaient vouloir se soumettre et souffrir, alors il devait y avoir un « instinct » qui avait ce même but. Des sociologues, comme Vierkandt, en sont arrivés à la même conclusion. Freud a été le premier à proposer une explication théorique plus exhaustive. Il a pensé à l'origine que le sado-masochisme était principalement un phénomène sexuel. En observant les pratiques sado-masochistes de jeunes enfants, il a supposé que le sado-masochisme était une « pulsion partielle » qui apparaissait fréquemment au cours du développement de l'instinct sexuel. Il pensait que les tendances sado-masochistes chez l'adulte étaient dues à un blocage du développement psycho-sexuel d'une personne à un stade précoce, ou qu'il était le résultat d'une régression vers ce stade. C'est plus tard que Freud a vraiment pris conscience de l'importance de ce phénomène qu'il a

appelé le masochisme moral : une tendance à souffrir non pas physiquement, mais mentalement. Il a aussi souligné le fait que les tendances masochistes et sadiques existaient toujours ensemble en dépit de leurs contradictions apparentes. Cependant, ses explications théoriques sur les phénomènes masochistes ont évolué. En supposant qu'il existait une tendance biologique à détruire et que cette tendance pouvait être dirigée contre les autres ou contre soi-même, Freud a suggéré que le masochisme pouvait être principalement le produit de ce qu'il a appelé la pulsion de mort. Il a suggéré ensuite que cette pulsion de mort, que nous ne pouvons observer directement, s'amalgamait avec la pulsion sexuelle et, dans cet amalgame, elle apparaît en tant que masochisme si elle est dirigée contre sa propre personne et en tant que sadisme si elle est dirigée contre les autres. Il a supposé que cette fusion de la pulsion de mort et de la pulsion sexuelle protégeait l'homme des effets dangereux que la pulsion de mort non amalgamée pourrait avoir. En résumé, selon Freud, si l'homme échoue à faire fusionner cette capacité de destruction avec le sexe, son choix se réduit à se détruire ou à détruire les autres. Cette théorie est en fait différente de la première hypothèse de Freud sur le sado-masochisme. Dans cette première théorie, il voyait le sado-masochisme comme étant essentiellement un phénomène sexuel, mais dans sa théorie la plus récente, il est essentiellement un phénomène non sexuel, le facteur sexuel qu'il contient étant seulement dû à la fusion de la pulsion de mort avec la pulsion sexuelle.

Bien que Freud ne se soit que peu intéressé au phénomène des agressions non sexuelles, Alfred Adler a placé ces tendances au centre de son système. Cependant, il les traite non pas comme du sado-masochisme mais comme « des sentiments d'infériorité » et des « désirs de pouvoir ». Adler ne considère que le côté rationnel de ces phénomènes. Alors que nous parlons d'une tendance irrationnelle à se rabaisser et à se rendre insignifiant, il pense les sentiments d'infériorité comme une réaction adéquate aux infériorités réelles, comme par exemple les infériorités organiques ou l'impuissance générale d'un

enfant. Et alors que nous pensons la volonté de puissance comme l'expression d'une impulsion irrationnelle à gouverner les autres, Adler la voit entièrement du point de vue rationnel et en parle comme d'une réaction adéquate de celui qui a pour fonction de protéger une personne contre les dangers naissant de l'insécurité et de l'infériorité. Ici, Adler, comme à son habitude, ne voit pas au-delà des déterminations rationnelles et résolues du comportement humain ; et bien qu'il ait contribué avec une précieuse perspicacité à la question complexe de la motivation, il reste toujours à la surface et ne descend jamais dans les abysses des impulsions irrationnelles comme l'a fait Freud.

Dans la littérature psychanalytique, Reich³, Karen Horney⁴ et moi-même⁵ exprimons un point de vue différent de celui de Freud.

Bien que les opinions de Reich soient basées sur le concept original de la théorie freudienne de la libido, il souligne que la personne masochiste recherche en fin de compte le plaisir et que la souffrance qu'elle reçoit est un produit dérivé et non pas un but en soi. Horney a été la première à reconnaître le rôle fondamental des tendances masochistes dans la personnalité névrotique, à donner une description détaillée des traits du caractère masochiste et à les représenter de façon théorique comme la conséquence de l'ensemble de la structure du caractère. Dans ses écrits, autant que dans les miens, au lieu de penser les traits du caractère masochiste comme enracinés dans la perversion sexuelle, la perversion sexuelle est pensée comme l'expression sexuelle des tendances psychiques qui sont ancrées dans un type particulier de structure de caractère.

J'en arrive maintenant à la principale question : quel est le fondement des perversions masochistes et des traits du caractère masochiste ? En outre, quel est le fondement commun des aspirations masochistes *et* des aspirations sadiques ?

Nous avons déjà suggéré le chemin à suivre pour trouver la réponse au début de ce chapitre. Les tendances masochistes et les tendances sadiques aident l'individu à fuir son sentiment insupportable de solitude et

d'impuissance. Les observations psychanalytiques et empiriques des personnes masochistes (que je ne peux pas citer ici sans sortir des propos de ce livre) prouvent amplement qu'elles sont remplies par la terreur de la solitude et de l'insignifiance. Souvent, ce sentiment n'est pas conscient ; souvent il est caché par des sentiments compensatoires de valeur et de perfection. Cependant, si quelqu'un pénètre suffisamment profondément dans les dynamiques inconscientes d'une telle personne, il trouve sans aucun doute ses sentiments. L'individu se retrouve « libre » dans un sens négatif, c'est-à-dire, seul avec son Moi et confronté à un monde étranger et hostile. Dans cette situation, et pour citer une description parlante de Dostoïevski dans *Les Frères Karamazov*, il n'a « pas de besoin plus urgent que celui de trouver quelqu'un aux pieds de qui il puisse déposer, aussi vite que possible, ce don de la liberté avec lequel, créature infortunée, il est né ». L'individu effrayé est à la recherche de quelqu'un ou de quelque chose à qui s'attacher ; il ne peut pas supporter plus longtemps d'être son propre Moi individuel, et il essaie éperdument de s'en débarrasser et de se sentir à nouveau en sécurité en éliminant ce fardeau : le Moi.

Le masochiste est une façon d'atteindre ce but. Les différentes formes des tendances masochistes ont un but : *se débarrasser du Moi individuel, se perdre soi-même*, en d'autres termes, *se débarrasser du fardeau de la liberté*. Ce but est évident lorsque l'individu cherche à se soumettre à une personne ou une puissance qu'il sent incroyablement puissante. (Incidentement, la conviction de la force supérieure d'une autre personne doit toujours être comprise en termes relatifs. Elle peut être basée soit sur la force réelle de l'autre, soit sur une conviction de son insignifiance et son impuissance propres. Dans ce dernier cas, une souris ou une feuille peuvent prendre des traits menaçants.) Quelle que soit la forme que prennent les tendances masochistes, l'objectif essentiel est le même. Dans le sentiment masochiste de petitesse, nous trouvons une tendance qui sert à augmenter le sentiment originel d'insignifiance. Comment doit-on comprendre ceci ? Pouvons-nous supposer qu'en créant une peur bien

pire, on essaye d'y remédier ? C'est en effet ce que la personne masochiste fait. Aussi longtemps que je lutte entre mon désir d'indépendance et de force et mon sentiment d'insignifiance et d'impuissance, je suis pris dans un conflit qui me torture. Si je réussis à anéantir mon Moi individuel, si je peux dominer la conscience de ma séparation en tant qu'individu, je peux me sauver de ce conflit. Se sentir totalement insignifiant et impuissant est un moyen de parvenir à ce but ; être inondé par la douleur et par l'agonie ou être écrasé par les effets de l'intoxication en sont d'autres. Le fantasme du suicide est le dernier espoir lorsque tous les autres moyens ont échoué à vaincre ce fardeau qu'est la solitude.

Ces tendances masochistes sont, dans une certaine mesure, relativement victorieuses. Si l'individu trouve un modèle culturel qui les satisfasse (comme la soumission à un « chef » dans l'idéologie fasciste), il gagne une certaine sécurité en se trouvant uni à des millions d'autres qui partagent ces sentiments. Cependant, même dans ces cas, la « solution » masochiste n'est pas plus une solution que ne le sont les manifestations névrotiques : l'individu parvient à éliminer la souffrance ostensible, mais pas à supprimer le conflit sous-jacent et le malheur silencieux. Quand la tendance masochiste ne trouve pas de modèle culturel ou quand elle dépasse la quantité moyenne de masochisme dans le groupe social de l'individu, la solution masochiste ne résout même rien en termes relatifs. Elle naît d'une situation insupportable, elle tend à la dépasser, mais laisse l'individu empêtré dans une nouvelle souffrance. Si le comportement humain était toujours rationnel et déterminé, le masochisme serait aussi inexplicable que les manifestations névrotiques le sont en général. C'est cependant ce que l'étude des troubles mentaux et émotionnels nous apprend : le comportement humain peut être motivé par des compulsions causées par l'anxiété ou d'autres états d'esprit tout aussi insupportables ; ces compulsions ont pour objectif de dominer cet état émotionnel mais, quand elles y parviennent, elles ne font qu'en dissimuler les manifestations les plus visibles. Les manifestations névrotiques ressemblent

aux comportements irrationnels que l'on retrouve dans la panique. Un homme pris au piège dans un incendie reste devant la fenêtre de sa chambre et crie à l'aide, oubliant complètement que personne ne peut l'entendre et qu'il peut toujours s'échapper par les escaliers qui vont très bientôt s'enflammer à leur tour. Il crie parce qu'il veut être sauvé et, à ce moment précis, ce comportement semble conduire au moyen d'être sauvé – alors que cela finira par une complète catastrophe. De la même manière, les tendances masochistes sont causées par le désir de se débarrasser du Moi individuel avec toutes ses insuffisances, ses conflits, ses risques, ses doutes et son insupportable solitude, mais elles ne réussissent qu'à supprimer la douleur la plus visible ou à conduire vers une plus grande souffrance. L'irrationalité du masochisme, comme toutes les autres manifestations névrotiques, consiste en la futilité ultime des moyens adoptés pour résoudre une situation émotionnelle intenable.

Ces considérations témoignent d'une importante différence entre l'activité névrotique et l'activité rationnelle. Dans cette dernière, le résultat correspond à la *motivation* d'une activité – on agit dans le but d'atteindre un certain résultat. Dans les forces névrotiques, on agit à partir d'une compulsion qui a un caractère essentiellement négatif : échapper à une situation insupportable. Mais la solution vers laquelle tendent ces forces n'est qu'une solution fictive. En réalité, le résultat est contraire à ce que la personne veut atteindre ; la compulsion pour se débarrasser d'un sentiment insupportable était si forte que la personne était incapable de choisir une ligne d'action qui puisse être une solution autre que fictive.

Dans ce phénomène, le masochisme implique un sentiment insupportable de solitude et d'insignifiance, lequel entraîne l'individu qui essaie ensuite de le vaincre en se débarrassant de son Moi, (en tant qu'entité psychologique et non physiologique). Pour y arriver, il se déprécie, souffre, se rend extrêmement insignifiant. Mais la souffrance et la douleur ne sont pas ce qu'il veut ; la douleur et la souffrance sont le prix à payer pour tenter d'atteindre compulsivement un but. Le prix est élevé. Il doit payer de plus en plus et,

comme un péon, il ne fait qu'augmenter ses dettes sans jamais obtenir ce pour quoi il paie : la paix intérieure et la tranquillité.

J'ai parlé de la perversion masochiste parce qu'elle prouve sans aucun doute que la souffrance peut être recherchée. Cependant, dans la perversion masochiste, tout comme dans le masochisme moral, la souffrance n'est pas le véritable objectif ; dans les deux cas, il s'agit en fait de la façon d'atteindre un but : oublier son moi. La différence entre la perversion et les traits de caractère masochistes est essentiellement la suivante : dans la perversion, la tendance à se débarrasser de son Moi est exprimée par l'intermédiaire du corps et elle est reliée aux sentiments sexuels, alors que dans le masochisme moral, les tendances masochistes détiennent la personne tout entière et tendent à détruire tous les buts que l'ego essaie consciemment d'atteindre. Dans la perversion, les aspirations masochistes sont plus ou moins restreintes au domaine physique ; de plus, par leur amalgamation au sexe, elles participent au relâchement des tensions apparaissant dans la sphère sexuelle et trouvent donc une certaine libération directe.

L'annihilation du Moi individuel et la tentative de dominer ainsi l'insupportable sentiment d'impuissance ne sont qu'un aspect des aspirations masochistes. L'autre face est la tentative de devenir un élément d'un ensemble, extérieur à soi, plus grand et plus puissant, de s'y fondre et d'y participer. Cette puissance peut être une personne, une institution, Dieu, la nation, la conscience ou une compulsion psychique. En devenant une partie d'une puissance perçue comme incontestablement forte, éternelle et séduisante, on participe à sa force et à sa gloire. On abandonne son propre Moi et l'on renonce à toute la force et la fierté liées à lui, on perd son intégrité en tant qu'individu et l'on abandonne sa liberté ; mais on gagne une nouvelle sécurité et une nouvelle fierté en participant au pouvoir dans lequel on s'immerge. On gagne aussi une sécurité contre la torture du doute. Si son maître est une autorité extérieure ou si elle a intériorisé le maître en tant que conscience ou compulsion psychique, la personne masochiste est épargnée par la prise de

décisions, par la responsabilité finale de son propre destin, et ainsi, épargnée par le doute de la décision à prendre. Elle est aussi épargnée par le doute du sens de sa vie ou par le doute de « qui elle est ». La relation au pouvoir auquel elle s'est liée répond à ces questions. Le sens de sa vie et l'identité de son Moi sont déterminés par le plus grand tout dans lequel le Moi s'est immergé.

Les liens masochistes sont fondamentalement différents des liens primaires. Ces derniers sont ceux qui existent avant l'achèvement du processus d'individuation. L'individu fait encore partie de « son » monde naturel et social, il n'a pas encore complètement émergé de son environnement. Les liens primaires lui donnent une véritable sécurité et la connaissance de ce à quoi il appartient. Les liens masochistes sont une fuite. Le Moi individuel a émergé, mais il est incapable d'accomplir sa liberté ; il est submergé par l'anxiété, le doute, et un sentiment d'impuissance. Le Moi tente de trouver la sécurité dans les liens masochistes que nous pouvons qualifier de « liens secondaires », mais cette tentative ne connaîtra jamais le succès. L'émergence du Moi individuel ne peut pas être inversée ; consciemment, l'individu peut se sentir en sécurité et comme s'il « appartenait », mais en fait, il reste un atome impuissant qui souffre de la submersion de son Moi. Lui et la puissance à laquelle il s'accroche ne deviennent jamais un, un antagonisme basique demeure et avec lui une impulsion, même s'il n'en est pas du tout conscient, pour dominer la dépendance masochiste et devenir libre.

Quelle est l'essence de pulsions sadiques ? Comme nous l'avons dit, le désir d'infliger la douleur aux autres n'en est pas l'essence. Toutes les différentes formes de sadisme que nous pouvons observer renvoient à une impulsion essentielle, c'est-à-dire, maîtriser complètement une autre personne, faire d'elle l'objet impuissant entre les mains de la volonté de la personne sadique, devenir son Dieu, faire d'elle ce que bon lui semble. L'humilier, l'asservir sont des moyens pour y parvenir et le but le plus radical est de la faire souffrir, puisqu'il n'y a pas de plus grand pouvoir sur une autre personne que celui d'infliger la douleur, de la forcer à subir la souffrance sans qu'elle puisse se

défendre. Le plaisir dans cette domination totale d'une autre personne (ou d'un autre objet vivant) est l'essence même de la pulsion sadique⁶.

Il semble que cette tendance à se rendre le maître absolu d'une autre personne est l'opposé de la tendance masochiste, et il est déroutant que ces deux tendances doivent être si imbriquées. Sans aucun doute en ce qui concerne ses conséquences pratiques, le désir d'être dépendant ou de souffrir est l'opposé du désir de dominer et de faire souffrir les autres. Psychologiquement, cependant, ces deux tendances sont les conséquences d'un besoin basique, jaillissant de l'incapacité à supporter l'isolement et la faiblesse de son Moi. Je suggère d'appeler « symbiose » le but qui est à l'origine à la fois du sadisme et du masochisme. La symbiose, dans ce sens psychologique, signifie l'union d'un Moi individuel avec un autre Moi (ou avec n'importe quelle puissance extérieure à soi) de manière à ce que chacun perde l'intégrité de son propre Moi et que chacun devienne totalement dépendant de l'autre. La personne sadique a besoin de son objet tout autant que la masochiste a besoin du sien. Seulement, la personne sadique, au lieu de rechercher la sécurité en étant « avalée », l'obtient en « avalant » quelqu'un d'autre. Dans les deux cas, l'intégrité du moi individuel est perdue. Dans un cas, je me dissous dans un pouvoir extérieur ; je me perds. Dans l'autre, je me grandis en faisant en sorte qu'un autre devienne une partie de moi et ainsi je gagne la force qui me manque en tant que moi indépendant. C'est toujours l'incapacité de faire face à la solitude de son moi individuel, qui mène à la pulsion d'entrer dans une relation symbiotique avec quelqu'un d'autre. Les raisons du mélange des tendances masochistes et sadiques sont alors évidentes. Même si à la surface elles semblent contradictoires, elles sont essentiellement enracinées dans le même besoin élémentaire. Les gens ne sont pas sadiques ou masochistes, mais il y a une oscillation constante entre le côté passif et le côté actif du complexe symbiotique, il est donc souvent difficile de déterminer quel côté de la personne est en train d'opérer à un moment donné. Dans les deux cas, l'individualité et la liberté sont perdus.

Si nous pensons au sadisme, nous pensons habituellement à la capacité de détruire et à l'hostilité qui lui sont connectées de manière si flagrante. On trouve toujours liée aux tendances sadiques une plus ou moins grande capacité de destruction. Mais cela est aussi vrai pour le masochisme. Toutes les analyses des traits masochistes montrent cette hostilité. La principale différence semble être que, dans le sadisme, l'hostilité est généralement plus consciente et directement exprimée dans l'action, alors que dans le masochisme, l'hostilité est plus inconsciente et s'exprime indirectement. J'essaierai de montrer plus loin que la capacité de détruire est le résultat de la frustration de l'exubérance sensuelle, émotionnelle et intellectuelle de l'individu ; on doit donc s'y attendre comme une conséquence des mêmes conditions qui créent le besoin symbiotique. Je souhaite souligner ici que le sadisme n'est pas identique à la capacité de destruction, bien qu'il y soit dans une grande mesure mêlé. La personne destructrice veut détruire l'objet, c'est-à-dire le supprimer et s'en débarrasser. Le sadique veut dominer son objet et, si celui-ci disparaît, il souffre donc de sa perte.

Le sadisme, dans le sens où nous utilisons ce mot, peut aussi être relativement exempt de destructivité et mêlé à une attitude amicale envers son objet. Ce genre de sadisme « aimant » a trouvé son expression classique dans *Les Illusions perdues* de Balzac, une description qui traduit aussi la qualité particulière de ce que nous entendons par le besoin de symbiose. Dans ce passage, Balzac décrit la relation entre le jeune Lucien et le prisonnier Bagno qui se fait passer pour un abbé. Peu après avoir fait la connaissance du jeune homme qui venait juste de tenter de se suicider, l'Abbé dit : « Ce jeune homme n'a plus rien de commun avec le poète qui vient de mourir. Je vous ai pêché, je vous ai rendu la vie, et vous m'appartenez comme la créature est au créateur, comme, dans les contes de fées, l'Afrite est au génie, comme l'icoglan est au Sultan, comme le corps est à l'âme ! Je vous maintiendrai, moi, d'une main puissante dans la voie du pouvoir, et je vous promets néanmoins une vie de plaisirs, d'honneurs, de fêtes continuelles... Jamais l'argent ne vous

manquera... Vous brillerez, vous paraderiez ; pendant que, courbé dans la boue des fondations, j'assurerai le brillant édifice de votre fortune. J'aime le pouvoir pour le pouvoir, moi ! Je serai toujours heureux de vos jouissances qui me sont interdites. Enfin, je ferai vous ! [...] Je veux aimer ma créature, la façonner, la pétrir à mon usage, afin de l'aimer comme un père aime son enfant. Je roulerai dans ton tilbury, mon garçon, je me réjouirai de tes succès auprès des femmes, je dirai "Ce beau jeune homme, c'est moi ! ce marquis de Rubempré, je l'ai créé et mis au monde aristocratique ; sa grandeur est mon œuvre, il se tait ou parle à ma voix, il me consulte en tout". »

Le sadomasochisme est fréquemment, et pas seulement dans l'usage populaire, confondu avec l'amour. Les phénomènes masochistes, en particulier, sont considérés comme des expressions de l'amour. Une attitude de total auto-déni pour le bien de l'autre personne et l'abandon de ses propres droits et ses revendications envers une autre personne ont été loués comme des exemples de « grand amour ». Il semble qu'il n'y ait pas de meilleures preuves « d'amour » que le sacrifice et la promptitude à s'abandonner pour le bien de la personne aimée. En réalité, dans ces cas, l'« amour » est essentiellement un désir masochiste et il est enraciné dans le besoin symbiotique de la personne impliquée. Si nous entendons par amour l'affirmation passionnée et la parenté active à l'essence d'une personne particulière, si nous entendons par cela l'union avec une autre personne sur la base de l'indépendance et de l'intégrité des deux personnes impliquées, alors le masochisme et l'amour sont deux choses opposées. L'amour est basé sur l'égalité et la liberté. S'il est basé sur la subordination et la perte de l'intégralité de l'un des partenaires, il s'agit d'une dépendance masochiste, quelle que soit la rationalisation de cette relation. Le sadisme apparaît aussi fréquemment sous le déguisement de l'amour. Dominer une autre personne, si l'on peut prétendre qu'on la domine pour son propre bien, apparaît fréquemment comme une expression d'amour, mais le facteur essentiel reste la jouissance de la domination.

À ce stade, une question s'élèvera dans l'esprit de nombreux lecteurs : le sadisme, tel que nous l'avons décrit ici, n'est-il pas identique à la soif de pouvoir ? La réponse à cette question est que bien que les formes les plus destructrices du sadisme, dans lesquelles le but est de blesser et de torturer une autre personne, ne soient pas identiques à la soif de pouvoir, cette dernière est l'expression la plus signifiante du sadisme. De nos jours, le problème a gagné en importance. Depuis Hobbes, on a vu dans le pouvoir le motif élémentaire du comportement humain ; les siècles suivants, cependant, ont conféré un poids de plus en plus important aux facteurs légaux et moraux qui tendaient à brider le pouvoir. Avec l'essor du fascisme, la soif du pouvoir et la conviction de son droit ont atteint de nouveaux sommets. Des millions de personnes ont été impressionnées par les victoires du pouvoir et le prennent pour le signe de la force. Le pouvoir sur les gens est une expression de la force supérieure dans un sens purement matériel. Si j'ai le pouvoir de tuer une autre personne, je suis « plus fort » que lui. Mais dans un sens psychologique, *la soif du pouvoir n'est pas enracinée dans la puissance, mais dans la faiblesse*. Elle est l'expression de l'incapacité du moi individuel à être autonome et à vivre. Elle est la tentative désespérée de gagner une force secondaire où la force authentique est manquante.

Le mot *pouvoir* a un double sens. Le premier est la possession du pouvoir *sur* quelqu'un, la capacité de le dominer ; le second sens est la possession de pouvoir pour faire quelque chose, être capable, être apte. Ce dernier sens n'a rien à voir avec la domination, il exprime la maîtrise dans un sens de capacité. Si nous parlons d'impuissance, c'est à ce sens que l'on se réfère ; nous ne pensons pas à une personne qui n'est pas capable de dominer les autres, mais à une personne qui n'est pas capable de faire ce qu'elle veut. Donc, le pouvoir peut signifier l'une des deux choses, la *domination* ou *l'aptitude*. Loin d'être identiques, ces deux qualités sont mutuellement exclusives. L'impuissance, au sens sexuel mais aussi dans le sens général des potentialités humaines, aboutit à l'acharnement sadique de domination ; tant qu'un individu est capable, c'est-

à-dire capable de réaliser ses potentialités sur la base de la liberté et de l'intégrité de son Moi, il n'a pas besoin de dominer et la soif du pouvoir lui est étrangère. Le pouvoir, dans le sens de la domination, est la perversion de l'aptitude, tout comme le sadisme est la perversion de l'amour sexuel.

Les traits sadiques et masochistes sont probablement présents chez chacun de nous. À l'une des extrémités, il y a les individus dont la personnalité tout entière est dominée par ces traits et, à l'autre, il y a ceux pour qui ces traits sado-masochistes ne sont pas caractéristiques. C'est seulement au sujet du premier que nous pouvons parler d'un caractère sadomasochiste. Le terme *caractère* est utilisé ici dans le sens dynamique que lui donnait Freud. Dans ce sens, il réfère non pas à la somme totale des modèles de comportements caractéristiques d'une personne, mais aux pulsions dominantes qui motivent le comportement. Puisque Freud supposait que les forces élémentaires de motivation sont sexuelles, il en est arrivé à des concepts comme le caractère « oral », « anal » ou « génital ». Si l'on ne partage pas ces hypothèses, on est forcé de concevoir des types de caractère différents. Mais le concept dynamique reste le même. Les forces pulsionnelles ne sont pas nécessairement conscientes comme pour une personne dont elles dominent le caractère. Une personne peut entièrement être dominée par ses tendances sadiques et croire consciemment qu'elle est uniquement motivée par son sens du devoir. Elle peut même ne pas commettre ouvertement d'actes sadiques, mais refouler ses pulsions sadiques efficacement pour le faire apparaître à la surface comme une personne qui n'est pas sadique. Néanmoins, une analyse plus précise de son comportement, de ses fantasmes, de ses rêves et de ses gestes montrerait les impulsions sadiques opérant dans des strates plus profondes de sa personnalité.

Bien que le caractère des personnes chez qui les pulsions sadomasochistes sont dominantes puisse être caractérisé comme étant sadomasochiste, de telles personnes ne sont pas nécessairement névrosées. Cela dépend en grande partie des tâches particulières que les gens doivent accomplir dans leur

situation sociale et de quels modèles de sentiments ou de comportements sont présents dans leur culture. En fait, pour une grande partie de la classe moyenne populaire en Allemagne, et dans les autres pays européens, le caractère sadomasochiste est typique et, comme nous le montrerons plus loin, c'est le genre de structure de caractère sur laquelle l'idéologie nazie exerce la plus forte attirance. Puisque le terme *sadomasochiste* est associé à des idées de perversion et de névrose, je préfère au lieu de caractère sadomasochiste, particulièrement pour une personne qui n'est pas névrotique mais normale, parler de « *caractère autoritaire* ». Cette terminologie se justifie parce que la personne sadomasochiste est toujours définie par son attitude envers l'autorité. Elle admire l'autorité et tend à s'y soumettre, mais veut en même temps être une autorité elle-même et que les autres lui soient soumis. Il y a une raison supplémentaire dans le choix de ce terme. Les systèmes fascistes se qualifient eux-mêmes de système autoritaire du fait du rôle prépondérant de l'autorité dans leur structure sociale et politique. Par le terme *caractère autoritaire*, nous signifions qu'il représente la structure de la personnalité à la base du fascisme.

Avant de continuer sur la présentation du caractère autoritaire, le terme *autorité* nécessite quelques clarifications. L'autorité n'est pas une qualité qu'une personne « possède » dans le sens où elle en a la propriété ou les qualités physiques. L'autorité renvoie à une relation interpersonnelle dans laquelle une personne en considère une autre comme lui étant supérieure. Mais il y a une différence fondamentale entre un type de relation de supériorité/infériorité qui peut être qualifiée d'autorité rationnelle et la relation qui peut être décrite comme une autorité inhibante.

L'exemple suivant illustre parfaitement notre propos. La relation entre professeur et étudiant et celle entre le maître et l'esclave sont toutes deux basées sur la supériorité de l'un vis-à-vis de l'autre. Les intérêts d'un professeur et d'un étudiant vont dans le même sens. Le professeur est satisfait s'il parvient à faire avancer l'étudiant ; s'il y échoue, l'échec est à la fois le sien

et celui de son étudiant. Le maître, d'un autre côté, veut exploiter l'esclave le plus possible ; plus il obtient de lui, plus il est satisfait. En même temps, l'esclave cherche à défendre du mieux qu'il peut ses revendications pour un minimum de bonheur. Ces intérêts sont définitivement antagonistes, puisque l'avantage de l'un se fait au détriment de l'autre. La supériorité a une fonction différente dans les deux cas : dans le premier, elle est la condition pour aider une personne sujette à l'autorité, dans le second, elle est la condition de son exploitation.

Dans ces deux cas, les dynamiques de l'autorité sont elles aussi différentes : plus l'étudiant apprend, plus l'écart entre lui et le professeur se réduit. Il ressemble de plus en plus au professeur lui-même. En d'autres termes, la relation d'autorité tend à se dissoudre d'elle-même. Mais quand la supériorité sert de fondement à l'exploitation, la durée intensifie la distance.

Dans chacune de ces situations d'autorité, la situation psychologique est différente. Dans le premier cas, les éléments d'amour, d'admiration ou de gratitude prévalent. De plus, l'autorité est un exemple auquel s'identifier partiellement ou totalement. Dans la seconde situation, le ressentiment à l'hostilité grandira contre l'exploiteur et la subordination à celui qui a des intérêts antagonistes. Mais souvent, comme dans le cas de l'esclavage, cette haine conduira seulement à des conflits qui feront souffrir l'esclave sans qu'il ait une chance de victoire. La tendance sera généralement à la répression du sentiment de haine et parfois, il sera même remplacé par un sentiment d'admiration aveugle. Ceci a deux fonctions : supprimer les douloureux et dangereux sentiments de haine et alléger le sentiment d'humiliation. Si la personne qui règne sur moi est si merveilleuse ou si parfaite, alors je ne devrais pas avoir honte de lui obéir. Je ne peux pas être son égal car il est si fort, si sage, si supérieur, et ainsi de suite. En conséquence, dans ce type d'autorité inhibante, les éléments de haine, de surestimation irrationnelle et/ou d'admiration de l'autorité auront tendance à augmenter. Dans le type d'autorité rationnelle, cela aura tendance à diminuer proportionnellement à

l'évolution de la personne sujette à l'autorité et ce, jusqu'à ce qu'elle devienne semblable à l'autorité.

La différence entre l'autorité rationnelle et l'autorité inhibante n'est que relative. Même dans la relation entre esclave et maître, il existe des éléments avantageux pour l'esclave. Il obtient un minimum de nourriture et de protection qui au moins lui permettent de travailler pour son maître. D'un autre côté, c'est seulement dans une relation idéale entre professeur et étudiant que nous trouvons une absence totale d'antagonisme d'intérêts. Il y a de nombreuses gradations entre ces deux cas extrêmes, tout comme dans la relation entre un employé d'usine et son patron, ou le fils d'un fermier et son père, ou une épouse et son mari. Cependant, bien qu'en réalité deux types d'autorité soient mêlés, ils sont essentiellement différents, et une analyse d'une situation concrète d'autorité doit toujours déterminer le poids spécifique de chaque type d'autorité.

L'autorité n'est pas nécessairement une personne ou une institution qui dit : tu dois faire ça ou tu n'es pas autorisé à faire cela. Alors que ce type d'autorité peut être nommé autorité externe, l'autorité peut apparaître comme une autorité interne, sous le nom de devoir, de conscience ou de Surmoi. En réalité, le développement de la pensée moderne, du protestantisme jusqu'à la philosophie de Kant, peut être caractérisé comme la substitution de l'autorité intériorisée par une autorité externe. Avec les victoires politiques de la classe moyenne montante, l'autorité externe a perdu du prestige et la propre conscience de l'homme a pris la place laissée libre par l'autorité externe. Ce changement est apparu à beaucoup comme une victoire de la liberté. Se soumettre aux ordres extérieurs (au moins d'un point de vue spirituel) est apparu indigne d'un homme libre ; mais la conquête de ses inclinations naturelles et la mise en place de la domination d'une part de l'individu – sa nature – par une autre – sa raison, sa volonté ou encore sa conscience – sont apparues comme l'essence même de la liberté. L'analyse montre que la conscience domine avec autant de rudesse que les autorités externes, d'autant

plus que fréquemment le contenu des ordres émis par la conscience n'est finalement pas gouverné par des exigences supposant la dignité de normes éthiques. La domination de la conscience peut même être plus rude que celle des autorités externes ; dans la mesure où l'individu pense que ces ordres sont les siens, comment peut-il se rebeller contre lui-même ?

Au cours des dernières décennies la « conscience » a perdu beaucoup de sa signification. Il semble que ni les autorités externes ni les autorités internes ne jouent un rôle prééminent dans la vie de l'individu. Chacun est complètement « libre » à la condition de ne pas interférer avec les prétentions légitimes des autres. Mais nos observations montrent qu'au lieu de disparaître, l'autorité s'est rendue invisible. À la place d'une autorité manifeste, une *autorité* « *anonyme* » règne. Elle revêt la forme du sens commun, de la science, de la santé psychique, de la normalité, de l'opinion publique. Elle n'exige rien si ce n'est l'évidence. Elle semble ne pas utiliser de pression, mais seulement la persuasion douce. Si une mère dit à sa fille, « je sais que tu n'aimeras pas sortir avec ce garçon » ou si une publicité suggère « fumez cette marque de cigarettes – vous allez aimer leur fraîcheur », on trouve la même atmosphère de suggestion subtile que celle qui imprègne réellement l'ensemble de notre vie sociale. L'autorité anonyme est plus efficace que l'autorité manifeste, puisqu'on ne suspecte pas le fait qu'il n'y ait un quelconque ordre à suivre. Dans l'autorité externe, il est clair qu'il y a un ordre et celui qui le donne est connu ; on peut lutter contre l'autorité et, dans cette lutte, l'indépendance personnelle et le courage moral peuvent se développer. Alors que dans l'autorité interne, l'ordre et celui qui donne l'ordre sont devenus invisibles. C'est comme se faire tirer dessus par un ennemi invisible. Il n'y a rien ni personne contre qui lutter.

Revenons maintenant à notre discussion sur le caractère autoritaire. Le trait le plus important à mentionner est son attitude envers le pouvoir. Il existe d'une certaine façon deux sexes pour le caractère autoritaire : les puissants et les impuissants. Son amour, son admiration et son empressement à se soumettre sont automatiquement réveillés par le pouvoir d'une personne ou

d'une institution. Le pouvoir le fascine non pas du fait des valeurs qu'un pouvoir spécifique peut afficher, mais juste parce qu'il est le pouvoir. De la même manière que le pouvoir attise son « amour », les personnes ou les institutions impuissantes font automatiquement naître son mépris. La vue même d'une personne impuissante lui donne envie de l'attaquer, de la dominer, de l'humilier. Alors qu'un type de caractère différent est consterné par l'idée d'attaquer l'impuissant, le caractère autoritaire se sent plus stimulé au fur et à mesure que l'impuissance de son objet augmente.

Un trait du caractère autoritaire a trompé de nombreux observateurs : une tendance à défier l'autorité et à avoir du ressentiment contre tout type d'influence provenant « d'en haut ». Parfois, cette défiance obscurcit le tableau et les tendances à la soumission sont placées en arrière-plan. Ce type de personne se rebellera constamment contre tout type d'autorité, même celle qui favorise réellement ses intérêts et ne comporte pas d'éléments d'interdiction. Parfois, l'attitude envers l'autorité est divisée. De telles personnes pourraient se battre contre un ensemble d'autorités, particulièrement si elles sont déçues par son manque de puissance et, dans le même temps ou plus tardivement, elles pourraient se soumettre à un autre ensemble d'autorités qui, à travers un plus grand pouvoir ou de plus grandes promesses, semble répondre à leurs attentes masochistes. Enfin, il existe un type chez qui les tendances rebelles sont complètement réprimées et ne font surface que lorsque le contrôle conscient est affaibli ; elles peuvent être identifiées *a posteriori*, dans la haine qui grandit contre une autorité quand son pouvoir faiblit et quand elle commence à chanceler.

En ce qui concerne les personnes du premier type, chez qui l'attitude rebelle est au centre, on est facilement poussé à croire que leur structure de caractère est simplement l'opposé de celle du type masochiste soumis. Elles apparaissent comme des personnes qui s'opposent à toute autorité sur la base d'un degré extrême d'indépendance. Elles ressemblent à des personnes qui, sur la base de leur force intérieure et de leur intégrité, combattent les forces qui bloquent

leur liberté et leur indépendance. Cependant, le combat du caractère autoritaire contre l'autorité est essentiellement un défi. Il s'agit d'une tentative de s'affirmer et de vaincre son propre sentiment d'impuissance en combattant l'autorité, même si le désir de soumission reste présent, que ce soit consciemment ou inconsciemment. Le caractère autoritaire n'est jamais « révolutionnaire » ; j'aimerais l'appeler « rebelle ». De nombreux mouvements individuels et politiques sont déroutants pour l'observateur superficiel à cause de ce qui semble être un changement inexplicable du « radicalisme » à l'autoritarisme extrême. Psychologiquement, ces personnes sont les « rebelles » typiques.

L'attitude du caractère autoritaire envers la vie, toute sa philosophie, est déterminée par ses forces émotionnelles. Le caractère autoritaire adore ces conditions qui limitent la liberté humaine, il adore être soumis au destin. Ce que le « destin » signifie pour lui dépend de sa position sociale. Pour un soldat, cela peut signifier la volonté ou la folie de son supérieur, auquel il se soumet volontiers. Pour le petit commerçant, les lois économiques constituent son destin. Les crises et la prospérité ne sont pas, pour lui, des phénomènes sociaux que l'activité humaine pourrait changer, mais l'expression d'un pouvoir supérieur auquel il doit se soumettre. Pour ceux qui sont en haut de la pyramide, ce n'est pas fondamentalement différent. Les différences reposent seulement dans la taille et la généralité du pouvoir auquel ils se soumettent, et non pas dans le sentiment de dépendance en tant que tel.

Les forces qui déterminent directement sa propre vie ainsi que celles qui semblent déterminer la vie en général sont ressenties comme un destin immuable. C'est le destin qui fait qu'il y a des guerres et qu'une partie du genre humain est gouvernée par une autre. C'est lui qui fait que la somme de souffrance ne pourra jamais baisser. Le destin peut être rationalisé philosophiquement comme une « loi naturelle » ou comme « destinée de l'homme », religieusement comme la « volonté de Dieu », éthiquement comme le « devoir » – pour le caractère autoritaire, il est toujours un pouvoir

supérieur extérieur à l'individu, envers qui l'individu ne peut rien d'autre que se soumettre. Le caractère autoritaire vénère le passé. Ce qui a été sera éternellement. Souhaiter ou travailler pour quelque chose qui n'a pas existé avant est un crime ou une pure folie. Le miracle de la création – et la création est toujours un miracle – n'existe pas dans son éventail d'expériences émotionnelles.

La définition de l'expérience religieuse comme expérience de l'absolue dépendance de Schleiermacher est la définition de l'expérience masochiste en général ; le péché joue un rôle spécial dans ce sentiment de dépendance. Le concept du péché originel, qui pèse sur chacune des générations futures, est caractéristique de l'expérience autoritaire. La morale, comme nul autre type d'échec humain, devient un destin auquel l'homme ne peut jamais échapper. Quiconque a péché est éternellement enchaîné à son péché avec des chaînes de fer. Les efforts personnels de l'homme deviennent le pouvoir qui le gouverne et qui ne le laisse jamais libre. Les conséquences de la culpabilité peuvent être allégées par l'expiation, mais l'expiation ne peut jamais supprimer la culpabilité⁷. Les mots d'Isaïe : « Si vos péchés sont comme le cramoisi, ils deviendront blancs comme la neige », expriment l'absolu contraire de la philosophie autoritaire.

Le trait commun à toutes les pensées autoritaires est la conviction que la vie est déterminée par des forces extérieures au Moi de l'homme, à ses intérêts, à ses souhaits. Le seul bonheur possible se trouve dans la soumission à ces forces. L'impuissance de l'homme est le leitmotiv de la philosophie masochiste. L'un des pères idéologiques du nazisme, Moeller van der Bruck, a exprimé très clairement ce sentiment. Il a écrit : « Le conservateur croit plutôt en la catastrophe, en l'impuissance de l'homme à l'éviter, dans sa nécessité et en la terrible déception de l'optimiste séduit⁸. » Nous verrons dans les écrits de Hitler davantage d'illustrations de cet esprit.

Le caractère autoritaire ne manque pas d'activité, de courage ou de foi. Mais ces qualités pour lui signifient quelque chose de totalement différent pour la

personne qui ne désire pas la soumission. Pour le caractère autoritaire, l'activité est enracinée dans un sentiment élémentaire d'impuissance qu'il tente de vaincre. L'activité dans ce sens signifie agir au nom de quelque chose de plus puissant que son propre Moi. Cela est possible au nom de Dieu, du passé, de la nature ou du devoir mais jamais au nom du futur, de l'« à venir », de ce qui n'a pas de pouvoir, ou de la vie en tant que telle. Le caractère autoritaire gagne sa force d'agir en s'appuyant sur un pouvoir supérieur. Ce pouvoir ne peut jamais être attaqué ou échangé. Pour lui, un manque de puissance est toujours un signe évident de culpabilité et d'infériorité, et si l'autorité en laquelle il croit montre des signes de faiblesse, son amour et son respect se transforment en mépris et en haine. Il manque d'une « potentialité offensive » capable d'attaquer le pouvoir établi sans avoir à se sentir préalablement inférieur à un pouvoir autre et plus fort.

Le courage du caractère autoritaire est essentiellement le courage de souffrir ce que le sort ou sa représentation personnelle, ou encore le « chef », ont décidé pour lui. Souffrir sans se plaindre est sa plus haute vertu – et non le courage d'essayer de mettre un terme à la souffrance ou au moins de la diminuer. Ne pas changer le destin, mais s'y soumettre, constitue l'héroïsme du caractère autoritaire.

Il croit en l'autorité tant qu'elle est forte et à même de commander. Sa croyance est finalement enracinée dans ses doutes et elle constitue une tentative pour les compenser. Mais il n'a pas de foi, si nous entendons par foi la confiance fiable dans la réalisation de ce qui désormais existe seulement comme une potentialité. La philosophie autoritaire est essentiellement relativiste et nihiliste, en dépit du fait qu'elle affirme souvent si violemment avoir conquis le relativisme et en dépit de la présentation de son activité. Elle est enracinée dans un désespoir extrême, dans la totale absence de foi et cela conduit au nihilisme, au déni de la vie².

Dans la philosophie autoritaire, le concept d'égalité n'existe pas. Le caractère autoritaire peut parfois utiliser le mot *égalité*, soit la façon conventionnelle,

soit parce que cela sert son propos. Mais il ne revêt pas de sens réel et n'a aucun poids pour lui, puisqu'il fait référence à une chose hors d'atteinte de ses expériences émotionnelles. Pour lui, le monde est divisé en deux : ceux qui ont le pouvoir et ceux qui ne l'ont pas, ceux qui sont supérieurs et ceux qui sont inférieurs. Sur la base de ses tendances sadomasochistes, il expérimente seulement la domination ou la soumission, jamais la solidarité. Pour lui, les différences, de race ou de sexe, sont nécessairement des signes de supériorité ou d'infériorité. Une différence qui n'a pas cette connotation lui est impensable.

La description des tendances sadomasochistes et du caractère autoritaire renvoie aux formes les plus extrêmes d'impuissance et aux formes les plus extrêmes de fuite qui leur correspondent grâce à une relation symbiotique avec l'objet d'adoration ou de domination.

Bien que ces tendances sadomasochistes soient courantes, seuls certains individus et groupes sociaux peuvent être considérés comme typiquement sadomasochistes. Il existe cependant une forme plus bénigne, plus modeste, de dépendance, qui est si répandue dans notre culture qu'elle ne semble être absente que dans certains cas exceptionnels. Cette dépendance n'a pas les qualités dangereuses et passionnées du sadomasochisme, mais elle est assez importante pour ne pas être oubliée dans notre discussion.

Je me réfère au type de personnes dont la vie tout entière est subtilement reliée à un pouvoir extérieur à elles-mêmes¹⁰. Il n'y a rien qu'elles ne font, sentent ou pensent, qui ne soit de quelque manière relié à ce pouvoir. Elles s'attendent à être protégées par « lui », elles souhaitent qu'« il » prenne soin d'elles, elles « le » rendent responsable de tout ce qui peut résulter de leurs propres actions. Souvent, la personne n'est pas du tout consciente de l'existence de cette dépendance. Et même lorsqu'il y a une faible conscience d'une dépendance, la personne ou le pouvoir dont elle est dépendante restent souvent nébuleux. Il n'y a pas d'image précise liée à ce pouvoir. Sa qualité principale est de représenter une certaine fonction, c'est-à-dire protéger, aider

et développer l'individu, être avec lui et ne jamais le laisser seul. Le « X » qui rassemble ces qualités peut être appelé *l'assistant magique*. Fréquemment, bien sûr, « l'assistant magique » est personnifié : il est conçu comme Dieu, comme un principe ou comme des personnes réelles tel un parent, un mari, une femme ou un supérieur. Il est important de reconnaître que lorsque des personnes réelles assument le rôle de l'assistant magique, elles sont dotées de qualités magiques qui prennent leur sens dans le fait qu'elles sont la personnification de l'assistant magique. On retrouve fréquemment ce processus de personnification dans ce que l'on appelle « tomber amoureux ». Une personne qui a ce genre de liens à l'assistant magique cherche en réalité à le trouver en chair et en os. Pour une raison ou une autre – souvent supportée par des désirs sexuels – une certaine autre personne assume pour lui ces qualités magiques, et il fait de cette personne un être avec qui il est lié et dont il est dépendant, pour tous les aspects et toute la durée de sa vie. Le fait que l'autre personne fasse fréquemment la même chose avec le premier n'altère pas cette représentation. Cela aide seulement à renforcer l'impression que cette relation est basée sur un « amour vrai ».

Ce besoin de l'assistant magique peut s'étudier au travers d'une expérience – comme les conditions dans la procédure psychanalytique. Souvent, la personne analysée s'attache profondément au psychanalyste et l'ensemble de sa vie, toutes ses actions, pensées et sentiments sont liés à son analyste. Consciemment ou inconsciemment, l'analysé se demande : est-ce qu'il (l'analyste) sera content de ça, mécontent avec ça, sera-t-il d'accord, me réprimandera-t-il pour ça ? Dans les relations amoureuses, le fait que l'on choisisse telle personne ou telle autre comme partenaire est la preuve que cette personne particulière est aimée simplement pour ce qu'elle est ; mais dans la situation psychanalytique, cette illusion ne peut pas se maintenir. Des types très différents de personne peuvent développer le même sentiment envers les psychanalystes les plus divers. La relation ressemble à de l'amour, elle est souvent accompagnée de désirs sexuels ; mais elle est essentiellement

une relation à l'assistant magique personnifié, un rôle qu'évidemment un psychanalyste, tout comme d'autres personnes qui possèdent une certaine autorité (les médecins, les ministres, les enseignants), est capable de jouer de manière satisfaisante pour qui recherche un assistant magique personnifié.

Les raisons qui lient une personne à un assistant magique sont, en principe, les mêmes que celles qui sont à l'origine des pulsions symbiotiques : une incapacité à être autonome et à exprimer complètement ses propres potentialités individuelles. Dans les tendances sadomasochistes, cette incapacité conduit à vouloir se débarrasser de son individualité à travers une dépendance de l'assistant magique – dans la forme la plus douce de dépendance, qui est celle dont nous discutons, cela conduit seulement à un désir d'être guidé et protégé. L'intensité de la liaison avec l'assistant magique est en proportion inverse de la capacité d'exprimer spontanément ses propres potentialités intellectuelles, émotionnelles et sensuelles. En d'autres termes, on espère obtenir tout ce que l'on attend de la vie, de l'assistant magique, au lieu de l'obtenir par ses propres actions. Plus cela dure, plus l'assistant magique et ses personnifications remplacent la personne au centre de sa vie. La question n'est alors plus tant comment se vivre, mais comment « le » manipuler dans le but de ne pas le perdre et comment le faire devenir ce que je veux, jusqu'à le rendre responsable de ce dont je suis responsable.

Dans les cas les plus extrêmes, toute la vie d'une personne consiste presque entièrement en une tentative de « le » manipuler ; les moyens utilisés diffèrent ; une certaine obéissance pour certains, une certaine « bonté », pour d'autres la souffrance est le principal moyen de manipulation. Il n'y a pas de sentiment, de pensée ou d'émotion qui ne soient teintés par le besoin de « le » manipuler ; en d'autres termes, aucun acte psychique n'est vraiment spontané ou libre. Cette dépendance, naissant d'un blocage de la spontanéité et y aboutissant, confère non seulement une certaine sécurité mais provoque aussi un sentiment de faiblesse et d'entrave. Aussi longtemps que cela persiste, cette personne dépendante de l'assistant magique se sent aussi, bien que souvent

inconsciemment, asservie par « lui » et, à un plus ou moins grand degré, rebelle contre « lui ». Cette rébellion contre la personne en laquelle on a mis tous ses espoirs de sécurité et de bonheur crée de nouveaux conflits. Elle doit être supprimée si l'on ne veut pas « le » perdre, mais l'antagonisme sous-jacent menace constamment la sécurité recherchée dans cette relation.

Si la matérialisation de l'assistant magique est une vraie personne, la déception qui suit lorsque celle-ci échoue à remplir le rôle espéré d'elle – et puisque cet espoir est une illusion, n'importe quelle personne réelle est inévitablement décevante – conduit, en plus du ressentiment résultant de son propre asservissement à cette personne, à des conflits permanents. Cela se termine parfois uniquement par la séparation, généralement suivie par le choix d'un autre objet dont on attend qu'il comble tous les espoirs mis dans l'assistant magique. Si cette relation se révèle être elle aussi un échec, cela peut à nouveau casser, ou alors la personne impliquée peut décider que c'est simplement « la vie » et se résigner. Ce qu'elle ne reconnaît pas, c'est que cet échec puisse être le résultat d'un mauvais choix de l'assistant magique ; il s'agit du résultat direct d'une tentative de manipulation d'une force magique afin d'obtenir ce que seul l'individu peut réussir lui-même par sa propre activité spontanée.

Freud a étudié ce phénomène, qui consiste à faire dépendre l'ensemble de sa vie d'un objet extérieur à soi-même. Il l'a interprété comme la continuité des liens précoces, essentiellement sexuels, avec les parents. En fait, le phénomène l'a tant marqué qu'il a affirmé que le complexe d'Œdipe était le nerf de toutes les névroses, et que le développement normal était la réussite du dépassement du complexe d'Œdipe.

En considérant le complexe d'Œdipe comme phénomène central de la psychologie, Freud a fait l'une des découvertes les plus importantes de cette discipline. Cependant, il n'en a pas fait une interprétation adéquate ; bien que le phénomène de l'attraction sexuelle entre l'enfant et ses parents existe et que ce conflit puisse croître jusqu'à parfois devenir la cause d'un développement

névrotique, ni l'attirance sexuelle ni les conflits qui en résultent ne sont l'essentiel dans la fixation des enfants sur leurs parents. Tant que l'enfant est jeune, la dépendance de ses parents est tout à fait naturelle, mais cette dépendance n'implique pas nécessairement une restriction de sa propre spontanéité. Cependant, quand les parents, agissant comme des agents de la société, commencent à réprimer la spontanéité et l'indépendance de l'enfant, l'enfant en pleine croissance se sent de plus en plus incapable de faire face, il cherche donc l'assistant magique et fait souvent des parents sa personnification. Plus tard, l'individu transfère ces sentiments sur quelqu'un d'autre : un professeur, un mari ou un psychanalyste par exemple. Le besoin d'être attaché à de tels symboles d'autorité n'est pas dû à la continuité de l'attirance sexuelle originelle pour l'un des parents, mais à l'entrave de l'expansivité et à la répression de la spontanéité de l'enfant qui conduisent à son anxiété.

Nous pouvons observer au cœur de toute névrose, mais aussi d'un développement normal, une lutte pour la liberté et l'indépendance. Pour beaucoup des personnes normales, cette lutte se termine par un total abandon de leur propre Moi, de façon à être mieux adaptées et considérées comme normales. La personne névrosée est celle qui n'a pas abandonné le combat contre la soumission totale, mais qui en même temps est restée attachée à la figure de l'assistant magique, quelle que soit sa forme. Sa névrose doit toujours être comprise comme une tentative, en général infructueuse, de résoudre le conflit entre la dépendance élémentaire et la quête de la liberté.

La destructivité

Nous avons déjà expliqué qu'il fallait différencier les tendances sadomasochistes de la destructivité, même si pour la plupart elles se mélangent. La destructivité est différente puisqu'elle ne cherche pas à atteindre une symbiose passive ou active, mais à éliminer son objet. Toutefois, elle est tout aussi enracinée dans le sentiment insoutenable de l'impuissance

individuelle et dans l'isolement. Je peux échapper aux sentiments de ma propre impuissance vis-à-vis du monde qui m'est extérieur en le détruisant. Si j'y réussis, je reste seul et isolé, mais mon isolement est un isolement splendide dans lequel je ne peux pas être écrasé par l'irrésistible pouvoir des objets qui me sont extérieurs. La destruction du monde est la dernière tentative, quasiment désespérée, pour empêcher que ce monde extérieur m'écrase. Le sadisme vise à la fusion avec l'objet, la destructivité à son effacement. Le sadisme tend à renforcer l'individu atomisé par la domination sur les autres ; la destructivité par l'absence de toute menace externe.

Tout observateur des relations personnelles sur notre scène sociale ne peut manquer d'être impressionné par la quantité de destructivité présente partout. Dans la plupart des cas, elle n'est pas consciente en tant que telle, mais rationalisée de différentes façons. En réalité, il n'y a rien qui ne soit virtuellement utilisé pour rationaliser les tendances destructrices. L'amour, le devoir, la conscience, le patriotisme ont été et seront utilisés comme des déguisements pour détruire les autres, ou soi-même. Cependant, il existe deux types différents de tendances destructrices qu'il faut différencier. Certaines résultent d'une situation spécifique comme réaction face aux attaques contre son Moi ou contre la vie et l'intégrité des autres, ou contre les idées auxquelles on est identifié. Ce type de destructivité est l'élément concomitant naturel et nécessaire à l'affirmation de la vie d'une personne.

La destructivité dont nous parlons ici, cependant, n'est pas cette hostilité rationnelle – ou « réactivité » – mais une tendance persistante et constante chez une personne, qui attend seulement l'opportunité de s'exprimer. S'il n'y a pas de « raison » objective pour expliquer la manifestation de la destructivité, nous dirons de la personne qu'elle est mentalement ou émotionnellement malade (et ce, même si la personne a, en règle générale, élaboré un certain type de rationalisation). Cependant, dans la plupart des cas, les impulsions destructrices sont rationalisées de manière à ce qu'au moins quelques personnes ou tout un groupe social partagent cette rationalisation qui devient

« réaliste » aux yeux des membres de ce groupe. Mais les objets de la destructivité irrationnelle et les raisons particulières pour lesquelles ils sont choisis sont d'une importance secondaire ; les impulsions destructrices sont une passion pour une personne ; elles réussissent toujours à trouver un objet. Si, pour une quelconque raison, d'autres personnes ne peuvent pas devenir l'objet de la destructivité d'un individu, alors que son propre Moi devient facilement l'objet. Lorsque cela se produit, et selon le degré auquel cela se produit, la personne est souvent physiquement malade et peut même essayer de se suicider.

Nous avons supposé dans un premier temps de la destructivité était une échappatoire à ce sentiment insupportable d'impuissance, puisqu'elle tend à éradiquer tous les objets auxquels l'individu pourrait se comparer. Mais au vu du rôle immense que ces tendances destructrices jouent dans le comportement humain, cette interprétation ne semble pas être une explication suffisante ; les conditions d'isolement et d'impuissance produisent deux autres sources de destructivité : l'anxiété et les entraves à la vie. Concernant le rôle de l'anxiété, il n'y a pas grand-chose à dire. Toute menace envers les intérêts vitaux (matériels ou émotionnels) la provoquent¹¹ et les tendances destructrices sont la réaction la plus commune face à une telle anxiété. La menace peut être circonscrite à une situation particulière du fait de personnes particulières. Dans ce cas, la destructivité émerge contre ces personnes. Cela peut aussi être une anxiété constante – bien que pas nécessairement consciente – qui naît du sentiment, tout autant constant, d'être menacé par le monde extérieur. Ce genre d'anxiété constante résulte de sa position d'individu isolé et impuissant et est une autre source de la réserve de destructivité développée chez lui.

Ce que je viens juste d'appeler les entraves à la vie est une autre conséquence importante de cette situation élémentaire. L'individu isolé et impuissant est bloqué dans la réalisation de ses potentialités sensuelles, émotionnelles et intellectuelles. La sécurité intérieure et la spontanéité indispensables pour la réalisation de ces potentialités lui font défaut. Ce blocage intérieur est

augmenté par les tabous culturels sur le plaisir et le bonheur, tout comme ceux qui existent dans la région et dans les mœurs de la classe moyenne depuis la période de la Réforme. De nos jours, les tabous extérieurs ont virtuellement disparu, mais le blocage intérieur est resté fort malgré l'approbation consciente du plaisir sensuel.

Freud a abordé ce problème de la relation entre la frustration de la vie et la destructivité, ainsi, en débattant de sa théorie, nous pourrions exprimer quelques suggestions personnelles.

Il a réalisé qu'il avait négligé le poids et l'importance des impulsions destructrices dans sa première hypothèse selon laquelle les pulsions sexuelles et les pulsions d'autoconservation étaient les deux motivations élémentaires du comportement humain. Croyant, plus tard, que les tendances destructrices sont aussi importantes que les tendances sexuelles, il a émis l'hypothèse qu'il existait chez l'homme deux forces élémentaires : une pulsion dirigée vers la vie, qui est plus ou moins identique à la libido sexuelle, et un instinct de mort dont le but est la destruction de la vie. Il a supposé que ce dernier pouvait être mêlé à l'énergie sexuelle et être ensuite dirigé soit contre son propre Moi, soit contre des objets qui lui sont extérieurs. Il a poussé plus loin sa réflexion en supposant que l'instinct de mort était enraciné dans une qualité biologique inhérente à tous les organismes vivants et qu'il était donc une partie nécessaire et inaltérable de la vie.

L'hypothèse de l'instinct de mort est satisfaisante puisqu'elle prend toute la mesure des tendances destructrices qui avaient été négligées dans les premières théories freudiennes. Mais elle n'est pas satisfaisante dans la mesure où il a recours à une explication biologique qui ne prend pas suffisamment en compte le fait que la quantité de tendances destructrices varie énormément selon les individus et les groupes sociaux. Si les hypothèses de Freud étaient correctes, nous devrions partir du principe que la quantité de destructivité, que ce soit contre les autres ou contre soi-même, est plus ou moins constante. Mais nous observons le contraire. Non seulement le poids de la destructivité

varie énormément selon les individus dans notre culture, mais il est aussi inégal dans différents groupes sociaux. Par exemple, le poids de la destructivité dans le caractère des membres de la classe moyenne inférieure en Europe est beaucoup plus élevé qu'au sein de la classe ouvrière ou des couches supérieures. Les études anthropologiques nous ont appris qu'il existait des peuples chez qui une grande quantité de destructivité était particulièrement caractéristique, alors que d'autres montraient une tout aussi remarquable absence de destructivité que ce soit sous la forme de l'hostilité contre les autres ou celle de l'hostilité contre soi-même.

Il semble que toute tentative pour comprendre les racines des tendances destructrices doive commencer par l'observation de ces différences et se demander quels autres facteurs de différenciation peuvent être observés et si ceux-ci ont une importance pour les différentes quantités de destructivité.

Ce problème présente de telles difficultés qu'il nécessite un traitement détaillé que nous ne pouvons pas entreprendre ici. Cependant, j'aimerais suggérer la direction à prendre pour trouver la réponse. Il semblerait que la quantité de destructivité de chaque individu soit proportionnelle à la réduction de l'expansivité de la vie. Nous ne faisons pas référence ici aux frustrations individuelles de tel ou tel désir instinctif, mais à l'entravement de l'ensemble de la vie, au blocage de la croissance spontanée et de l'expression des capacités sensuelles, émotionnelles et intellectuelles de l'homme. La vie a son propre dynamisme intérieur ; elle tend à croître, à s'exprimer, à être vécue. Il semble que lorsque cette tendance est réprimée, l'énergie dirigée vers la vie subit un processus de décomposition et se transforme en une énergie dirigée vers la destruction. En d'autres termes : la pulsion de vie et la pulsion de destruction ne sont pas réciproquement des facteurs indépendants mais sont dans une interdépendance inversée. Plus la pulsion de vie est contrariée, plus forte est la pulsion de destruction ; plus la vie est accomplie, moins la destructivité est forte. *La destructivité est la conséquence d'une vie non vécue.* Les conditions sociales et individuelles qui font que la suppression de la vie

produit la passion pour la destruction forment le réservoir où se nourrissent les tendances hostiles particulières, que ce soit contre les autres ou contre soi-même.

Cela va sans dire combien il est important non seulement de réaliser le rôle dynamique de la destructivité dans le processus social, mais aussi de comprendre quelles sont les conditions spécifiques de son intensité. Nous avons déjà noté l'hostilité qui s'est répandue au sein de la classe moyenne durant la période de la Réforme et qui s'est exprimée dans certains concepts religieux du protestantisme, tout particulièrement dans son esprit ascétique, et dans l'image, dépeinte par Calvin, d'un Dieu sans merci, qui n'a eu aucun scrupule à condamner une partie du genre humain à la damnation éternelle pour des fautes qui ne sont pas les siennes. Plus tard, la classe moyenne a exprimé son hostilité en la masquant derrière son indignation morale qui rationalisait une intense jalousie contre ceux qui avaient les moyens d'apprécier la vie. Dans notre société contemporaine, la destructivité des couches inférieures de la classe moyenne a été un facteur important dans l'essor du nazisme qui a attiré ces penchants destructeurs et les a utilisés pour lutter contre ses ennemis. La racine de la destructivité dans la classe moyenne inférieure est facilement reconnaissable comme étant celle que nous avons supposée tout au long de cette étude : l'isolement de l'individu et la répression de l'expansivité de l'individu, ces deux caractéristiques étant présentes à un degré plus élevé au sein des basses couches de la classe moyenne qu'au sein des classes au-dessus et au-dessous d'elle.

Le conformisme de l'automate

Dans les mécanismes que nous avons étudiés, l'individu surpasse le sentiment d'insignifiance qu'il ressent et comparaison avec l'écrasante puissance du monde extérieur soit en renonçant à son intégrité individuelle, soit en détruisant les autres de façon à ce que le monde cesse d'être menaçant.

Le retrait total du monde est un autre mécanisme de fuite qui permet d'éliminer tous les dangers du monde extérieur (c'est la représentation que nous trouvons dans certains états psychotiques¹²). Un autre mécanisme de fuite est l'amplification psychologique du Moi jusqu'à ce que le monde extérieur devienne petit en comparaison. Malgré l'importance de ces mécanismes de fuite pour la psychologie de l'individu, ils ne sont culturellement que d'une importance mineure, je n'en parlerai donc pas plus longtemps ici, mais je me tourne maintenant vers un autre mécanisme de fuite qui est de la plus haute signification sociale.

C'est ce mécanisme précis qu'adoptent la majorité des individus normaux dans la société moderne. Pour le présenter brièvement, l'individu cesse d'être lui-même, il endosse entièrement le genre de personnalité que lui proposent les modèles culturels ; il devient donc exactement comme les autres et conforme aux attentes des autres. Cette divergence entre « Soi » et le monde disparaît et, avec elle, la peur consciente de la solitude et de l'impuissance. Ce mécanisme peut être comparé aux couleurs protectrices de certains animaux. Ils ressemblent tant à leur environnement qu'il est difficile de les distinguer. Ceux qui abandonnent leur individualité pour devenir des automates, identiques aux millions d'autres automates qui les entourent, ne se sentent plus seuls et anxieux. Mais le prix à payer est élevé : c'est la perte de soi.

L'hypothèse selon laquelle la voie « normale » pour dépasser la solitude est de devenir un automate contredit l'une des idées les plus répandues sur l'homme dans notre culture. La majorité d'entre nous sommes supposés être libres de penser et d'agir comme bon nous semble. Ce n'est pas seulement l'opinion générale du sujet sur l'individualisme moderne, mais aussi chaque individu croit sincèrement qu'il est « lui » et que ses pensées, ses sentiments, ses souhaits sont « les siens ». Pourtant, bien qu'il y ait de vrais individus parmi nous, cette croyance est, dans la plupart des cas, une illusion dangereuse du fait qu'elle empêche l'annihilation des conditions responsables de cet état de fait.

Nous abordons ici l'un des problèmes fondamentaux de la psychologie, que l'on peut expliciter par une série de questions. Qu'est-ce que le Moi ? Quelle est la nature de ces actes qui donnent seulement l'illusion d'être propres à une personne ? Qu'est-ce que la spontanéité ? Qu'est-ce qu'un acte mental original ? Enfin, quel est le rapport de tout cela avec la liberté ? Dans cette partie, nous essaierons de montrer comment les sentiments et les pensées peuvent être induits par l'extérieur, tout en étant expérimentés de manière subjective comme étant les siens propres, et comment les sentiments et les pensées propres d'une personne peuvent être réprimés, comment ils peuvent par conséquent cesser d'être une partie de soi. Nous discuterons plus en détail de ces questions dans le dernier chapitre intitulé « Liberté et démocratie ».

Commençons par l'analyse du sens de l'expérience qui s'exprime par « je pense », « je sens », « je veux ». Dire « je pense » apparaît comme un constat clair et sans ambiguïté. Il semble que la seule question soit de savoir si ce que je pense est juste ou faux, et non si je le pense ou pas. Mais une situation expérimentale concrète montre très vite que la réponse à cette question n'est pas nécessairement celle que l'on suppose. Faisons l'expérience hypnotique¹³ suivante : soit B, l'hypnotiseur et A la personne plongée dans un sommeil hypnotique. B suggère à A qu'une fois réveillé de ce sommeil hypnotique, il voudra lire un manuscrit qu'il pensera avoir apporté avec lui, qu'il le cherchera et que, ne le trouvant pas, il pensera qu'une autre personne, C, l'aura volé, et qu'il se mettra alors en colère contre C. B ajoute que A oubliera que c'est lui qui a suggéré tout ceci pendant son sommeil hypnotique. Précisons que C est une personne contre qui le sujet n'a jamais ressenti de colère et n'a aucune raison de se mettre en colère, et précisons surtout que A n'a effectivement jamais apporté de manuscrit.

Que se passe-t-il ? A se réveille et, après une courte conversation sur un sujet quelconque, il dit « À propos, cela me rappelle quelque chose que j'ai écrit dans mon manuscrit, je devrais vous le lire. » Il regarde autour de lui, ne le trouve pas et se tourne ensuite vers C, suggérant qu'il l'a peut-être pris, s'énervant

quand C rejette cette suggestion, il finit par se mettre dans une colère noire et par accuser ouvertement C d'avoir volé le manuscrit. Il va même plus loin. Il avance des raisons qui rendraient plausibles le vol du manuscrit par C. Il a entendu dire, dit-il, que C avait désespérément besoin du manuscrit, qu'il avait eu une très bonne occasion de le prendre, et ainsi de suite. Nous l'écoutons non seulement accuser C, mais aussi fabriquer de nombreuses « rationalisations » pour expliquer et rendre plausible cette accusation. (Bien entendu, rien de tout cela n'est vrai et A n'aurait jamais pensé cela auparavant.)

Supposons qu'une autre personne entre dans la pièce à ce moment-là. Elle n'aurait aucun doute sur le fait que A dise ce qu'il pense et ressent ; la seule question dans son esprit serait de savoir si les accusations sont fondées ou non, c'est-à-dire si le contenu des pensées de A est conforme à la réalité des faits. Nous, cependant, qui avons été témoins de l'ensemble de la procédure, nous moquons de savoir si ces accusations sont vraies. Nous savons que le problème n'est pas là, puisque nous sommes certains que ce que A ressent et pense à ce moment-là ne lui appartient pas en propre, mais correspond à un élément étranger introduit dans son esprit par une autre personne.

La conclusion à laquelle arrive la personne entrée au milieu de l'expérience pourrait ressembler à ceci : « D'un côté, A indique clairement qu'il a toutes ces pensées. Il est celui qui sait mieux que quiconque ce à quoi il pense et il n'y a pas de meilleures preuves que la propre affirmation de ce qu'il ressent. De l'autre côté, ces autres personnes disent que les pensées de A ont été imprimées dans son esprit et que ces affirmations de A ne sont que des éléments externes qui découlent de l'expérience. En toute honnêteté, je ne peux pas décider qui est dans le vrai, chacun d'entre eux peut se tromper. Peut-être que comme ils sont deux contre un, la plus grande probabilité voudrait que la majorité ait raison. » Nous, cependant, qui avons assisté à toute l'expérience, n'avons aucun doute, le nouvel arrivant n'en aurait pas non plus s'il avait assisté à une quelconque autre expérience hypnotique. Il verrait

donc que ce type d'expérience peut être répété à l'infini avec indifférentes personnes et différents contenus. L'hypnotiseur pourrait tout aussi bien suggérer qu'une patate crue est un ananas délicieux, et le sujet mangerait la pomme de terre avec le même plaisir que s'il mangeait un ananas. Ou que le sujet ne peut plus voir et le sujet deviendrait aveugle. Ou encore, qu'il pense que la terre est plate et non ronde, et le sujet argumenterait avec passion que la terre est plate.

Que prouve l'expérience hypnotique – et particulièrement l'expérience posthypnotique ? Elle prouve que nous pouvons avoir des pensées, des sentiments, des désirs et même des sensations que nous ressentons subjectivement comme les nôtres mais qui bien que nous les expérimentions, ont en fait été introduits dans nos esprits par l'extérieur. Ils nous sont fondamentalement étrangers, ils ne sont ni ce que nous pensons, ni ce que nous ressentons, etc.

Que montre cette expérience hypnotique par laquelle nous avons commencé ? (1) Le sujet veut quelque chose, à savoir lire son manuscrit, (2) il *pense* quelque chose, à savoir que C l'a pris, et (3), il *ressent* quelque chose, à savoir de la colère contre C. Nous avons vu que ces trois actes mentaux – son impulsion de volonté, sa pensée, son sentiment – ne sont pas les siens dans le sens où ils ne sont pas le résultat de sa propre activité mentale ; qu'il n'en est pas à l'origine mais qu'ils ont été placés dans son esprit par l'extérieur et qu'ils sont ressentis de manière subjective comme *si* ils étaient les siens propres. Il exprime un certain nombre de pensées qui ont été introduites pendant l'hypnose, à savoir ces « rationalisations » par lesquelles il « explique » pourquoi C a volé le manuscrit. Toutefois, ces pensées sont, dans un sens, les siennes. Bien qu'elles apparaissent pour expliquer ses soupçons, nous savons que le soupçon préexiste aux explications et que les pensées rationalisantes sont seulement inventées pour rendre le sentiment plausible ; elles ne sont pas vraiment explicatives mais surgissent de façon *post-factum*.

Nous avons commencé par l'expérience hypnotique car elle montre de façon incontestable que, même si quelqu'un peut être convaincu de la spontanéité de ses propres actions, elles résultent en réalité de l'influence d'une personne sur ce quelqu'un selon les conditions de cette situation précise. Cependant, le phénomène n'est pas propre qu'à la situation hypnotique et peut se retrouver dans d'autres situations. Le fait que le contenu de nos pensées, de nos sentiments, de notre volonté soit induit par l'extérieur et ne soit pas authentique donne l'impression que ces faux actes sont les règles, alors que les actes mentaux authentiques et autochtones sont des exceptions.

Le pseudo-caractère que peut revêtir l'acte de *penser* est mieux connu que le même phénomène dans la sphère de la volonté et du sentiment. Il vaut donc mieux commencer cette discussion par la différence entre la pensée authentique et la pseudo-pensée. Supposons que nous sommes sur une île où se trouvent des pêcheurs et des touristes qui viennent de la ville. Nous voudrions connaître le temps auquel s'attendre. Nous posons la question à un pêcheur ainsi qu'à deux touristes qui, nous le savons, ont tous écouté le bulletin météo à la radio. Le pêcheur, qui a une longue expérience et qui est concerné par la question du temps, commencera à penser, en supposant qu'il ne s'était pas posé la question avant que nous le faisons. Connaissant la direction du vent, la température, l'humidité et tous les critères permettant de dresser un bulletin météo, il pèsera les différents facteurs selon leur signification respective et en arrivera à une conclusion plus ou moins définitive. Il se souviendra probablement du bulletin météo qu'il a écouté et le citera pour confirmer ou contredire sa propre opinion ; s'il est contradictoire, et c'est le point essentiel, c'est *son* opinion, le résultat de *sa* pensée, qu'il va nous livrer.

Le premier des deux touristes est un homme qui, lorsque nous lui demandons son opinion, sait qu'il n'y comprend pas grand-chose en matière de météo et n'en éprouve pas le besoin. Il répondra tout simplement : « Je ne peux pas en juger. Tout ce que je sais, c'est que le bulletin météo de la radio

prévoir ça et ça. » L'autre homme à nous posons la question est d'un genre différent. Il croit qu'il en sait beaucoup en matière de météo, même si en réalité il ne sait pas grand-chose. Il est le genre de personne qui se sent capable de répondre à n'importe quelle question. Il réfléchit une minute puis donne « *son* » opinion, laquelle est en fait identique au bulletin météo de la radio. Nous lui demandons d'argumenter et il nous répond qu'il en est arrivé à cette conclusion en tenant compte de la direction du vent, de la température, de l'humidité, etc.

De l'extérieur, le comportement de cet homme est le même que celui du pêcheur. Mais si nous regardons de plus près, il devient évident qu'il a écouté le bulletin météorologique et qu'il l'a accepté. Il s'est senti obligé d'avoir sa *propre* opinion sur la question, il a oublié qu'il était seulement en train de répéter l'opinion autoritaire de quelqu'un d'autre, et il a cru que cette opinion était la conclusion de son propre processus de pensée. Il a imaginé que les raisons qu'il nous avait données avaient précédé son opinion ; mais si nous examinons ces raisons, nous verrons qu'elles n'auraient pu le conduire à conclure sur la météo s'il n'avait eu auparavant une opinion déjà forgée. En réalité, seules de fausses raisons ont pour fonction de faire apparaître son opinion comme le résultat de sa propre pensée. Il a l'illusion d'être arrivé à une opinion par lui-même, mais en réalité, il a simplement adopté l'opinion d'une autorité sans être conscient du processus. Il pourrait très bien s'avérer qu'il a raison au sujet de la météo et que le pêcheur avait tort, mais dans ce cas, ce ne serait pas « *son* » opinion qui serait juste, même si le pêcheur s'est effectivement trompé dans « sa propre » opinion.

Le même phénomène peut s'observer lorsque nous étudions les opinions des gens sur certains sujets, comme par exemple la politique. Demandez à un lecteur de presse moyen ce qu'il pense au sujet d'une certaine question politique et il vous donnera comme étant « *son* » opinion un compte-rendu plus ou moins exact de ce qu'il l'a lu, et surtout – et c'est là le point essentiel – il croira que ce qu'il est en train de dire est le résultat de sa propre pensée. S'il vit

dans une petite communauté où les opinions politiques sont transmises de père en fils, « sa propre » opinion pourra être beaucoup plus gouvernée par l'autorité persistante d'un parent strict que ce qu'il croit et ce, pour beaucoup plus longtemps. L'opinion d'un autre lecteur peut aussi être la conséquence d'un embarras momentané, la crainte de passer pour un inculte. Dans ce cas, la « pensée » est essentiellement une façade et non pas le résultat d'une combinaison naturelle d'expérience, de désir et de savoir. On retrouve le même phénomène en ce qui concerne les jugements esthétiques. Une personne ordinaire qui regarde un tableau de maître, disons de Rembrandt, dans un musée le juge beau et impressionnant. Si nous analysons son jugement, nous constatons qu'il n'a pas de réponse propre précise mais qu'il pense que ce tableau est beau parce qu'il sait qu'il est supposé penser qu'il est beau. Le même phénomène se retrouve de manière évidente dans les jugements sur la musique, mais aussi lorsque nous nous intéressons à l'acte de perception lui-même. De nombreuses personnes contemplant un célèbre paysage qui a été reproduit et vu de nombreuses fois sur une carte postale par exemple, alors qu'« elles » croient voir ce passage, ont en fait l'image de la carte postale devant les yeux. Ou encore, étant témoin d'un accident elles voient ou entendent la situation dans les termes de l'article de journal qu'elles anticipent. En fait, pour de nombreuses personnes, une expérience qu'elles ont eue, une performance artistique ou une réunion politique à laquelle elles ont participé deviennent réelles seulement après avoir lu, dans la presse, un article sur ce sujet.

La répression de la pensée critique commence généralement tôt. Une petite fille de cinq ans, par exemple, peut reconnaître le manque de sincérité de sa mère, soit d'une façon subtile en réalisant que, bien que celle-ci soit toujours en train de parler d'amour et d'amitié, elle est en réalité froide et égoïste, ou d'une façon plus cruelle en remarquant que sa mère trompe son père alors qu'elle met en permanence en avant la hauteur de ses principes moraux. L'enfant constate la contradiction. Son sens de la justice et de vérité est atteint,

et pourtant, étant dépendante de la mère qui ne permettrait pas en quelconque critique et, disons, ayant un père faible sur qui la fillette ne peut pas compter, l'enfant est obligée de refouler sa perspicacité critique. Très vite, elle ne remarquera plus l'hypocrisie de sa mère ou son infidélité. Elle perdra sa capacité de pensée critique puisque cela semble être à la fois sans espoir et dangereux de persévérer. D'un autre côté, l'enfant est impressionnée par le modèle qui consiste à croire que la mère est sincère et décente et que le mariage de ses parents est heureux et elle finit par accepter cette idée comme si elle était sa propre pensée.

Dans tous ces exemples de pseudo-pensée, le problème est de savoir si la pensée est le résultat d'un processus propre, c'est-à-dire le fruit de sa propre activité ; il n'est pas de savoir si le contenu des pensées est juste ou faux. Comme nous l'avons auparavant suggéré dans l'exemple du pêcheur établissant un bulletin météorologique, « sa » pensée pouvait être fausse, alors que celle d'un homme qui ne faisait que répéter ce qu'il avait entendu pouvait être juste. La pseudo-pensée peut aussi être parfaitement logique et rationnelle. Son pseudo-caractère n'apparaît pas nécessairement dans des éléments illogiques. Le phénomène peut s'étudier dans les rationalisations qui tendent à expliquer une action ou un sentiment sur un terrain rationnel et réaliste alors qu'il est en réalité déterminé par des facteurs irrationnels et subjectifs. La rationalisation pour être en contradiction avec les faits ou les règles de la pensée logique. Cependant, elle est fréquemment logique et rationnelle en soi ; son irrationalité repose seulement dans le fait qu'elle n'est pas la vraie motivation de l'action dont elle prétend être la cause.

La plaisanterie qui suit nous donne un exemple de rationalisation irrationnelle. Une personne qui a emprunté un vase à un voisin l'a cassé, et quand on lui demande de le rendre, elle répond : « Premièrement, je te l'ai déjà rendu, deuxièmement, je ne te l'ai jamais emprunté et troisièmement, il était déjà cassé quand tu me l'as prêté. » Voici en contrepartie, un exemple de rationalisation « rationnelle » quand une personne A qui se trouve dans une

situation de détresse économique, demande à un de ces parents, B, de lui prêter de l'argent, B refuse et explique qu'en lui prêtant de l'argent, il ne fait qu'encourager A à être irresponsable et à compter sur les autres pour l'aider. Ce raisonnement peut être parfaitement juste mais il s'agit quand même d'une rationalisation parce que B a voulu qu'en aucun cas A n'ait l'argent, et même s'il croit lui-même être motivé par le souci du bien-être de A, il est en fait motivé par sa propre avarice.

Il est impossible de savoir si nous avons à faire une rationalisation en déterminant seulement la logique de l'argumentation d'une personne, il nous faut prendre aussi en compte les motivations psychologiques qui opèrent chez cette personne. Le point décisif n'est pas ce qui est pensé, mais comment cela est pensé. La pensée qui est le résultat de l'activité de penser est toujours nouvelle et originale, non pas dans le sens où personne n'y a pensé auparavant, mais dans le sens où la personne qui pense a utilisé la « pensée » comme un outil pour découvrir quelque chose de nouveau dans le monde intérieur ou extérieur. C'est cette qualité de découverte qui manque pour l'essentiel aux rationalisations ; elles ne font que confirmer le préjudice émotionnel existant dans le Moi. La rationalisation n'est pas un outil qui sert à pénétrer la réalité, mais une tentative *post-factum* d'harmoniser ses propres désirs avec la réalité existante.

Dans le domaine des sentiments comme dans celui de la pensée, il faut distinguer un sentiment sincère qui naît en nous d'un faux sentiment qui ne nous appartient pas réellement même si nous le pensons. Choisissons un exemple de la vie quotidienne typique du pseudo-caractère de nos sentiments lorsque nous sommes au contact d'autres personnes. Observons un homme qui assiste à une fête. Il est joyeux, il rit, il converse chaleureusement et, globalement, il a l'air tout à fait content et satisfait. Au moment de partir, il sourit amicalement tout en affirmant combien il a apprécié la soirée. La porte se referme derrière lui et c'est le moment de l'observer très attentivement. On note un changement soudain sur son visage. Le sourire a disparu ; bien sûr,

c'est une chose à laquelle on peut s'attendre puisqu'il est maintenant tout seul et n'a rien ni personne avec lui pour faire naître un sourire. Mais le changement dont je suis en train de parler est bien plus que la seule disparition du sourire. Il apparaît sur son visage une expression de profonde tristesse, presque le désespoir. Cette expression ne va probablement durer que quelques secondes puis le visage reprendra son masque habituel ; l'homme entre dans sa voiture, il respecte à la soirée, il se demande s'il a fait bonne impression ou pas et pense que oui. Mais était-il content et joyeux pendant la soirée ? La brève expression de tristesse et de désespoir que nous avons vue sur son visage l'espace d'un instant ne revêt-elle pas une grande importance ? Il est presque impossible de répondre sans en savoir davantage sur cet homme. Cependant, un incident peut nous fournir un indice pour comprendre la signification de sa gaieté.

Cette nuit-là, il rêve qu'il est de retour à la guerre parmi les troupes du débarquement. Il a reçu l'ordre de traverser les lignes ennemies et de se rendre dans leurs quartiers généraux. Il enfile ce qui semble être un uniforme d'officier allemand et se retrouve tout à coup parmi un groupe d'officiers allemands. Il est surpris de constater que le quartier général est si confortable et que tout le monde est très amical avec lui, mais il a de plus en plus peur que l'on découvre son statut d'espion. Un des plus jeunes officiers pour qui il ressent une amitié particulière l'approche et lui dit : « Je sais qui tu es. Il n'y a qu'une seule façon pour toi de t'échapper. Commence à raconter des blagues, rigole et fais-le rire au point qu'ils oublieront de t'observer vraiment. » Il lui est très reconnaissant de ce conseil et commence à blaguer et à rire. Finalement, ces blagues les font tant rire qu'elles rendent d'autres officiers suspicieux, et plus leurs soupçons grandissent, plus ses blagues semblent être artificielles. À la fin, il est pris d'un tel sentiment de terreur qu'il ne peut supporter de rester une minute de plus, il se lève tout à coup de sa chaise et ils se ruent tous après lui. Ensuite tout change. Il est assis dans un tramway qui

s'arrête juste devant sa maison. Il porte un costume et à la pensée que la guerre est derrière lui, il est soulagé.

Supposons que nous avons la possibilité de lui demander le lendemain ce qui lui vient à l'esprit en rapport avec les éléments individuels de son rêve. Nous notons ici seulement quelques-unes des associations qui sont particulièrement significatives pour comprendre le point principal qui nous intéresse. L'uniforme allemand lui rappelle que la veille, il y avait un invité à la fête qui parlait avec un fort accent allemand. Il s'est rappelé avoir été ennuyé par cet homme car il ne lui a pas prêté beaucoup d'attention, bien qu'il (notre rêveur) soit sorti de son chemin pour faire une bonne impression. Pendant qu'il divague sur ces pensées, il se rappelle qu'à un moment de la soirée, il a eu le sentiment que cet homme à l'accent allemand se moquait de lui et souriait de manière impertinente à une certaine déclaration qu'il avait faite. En repensant à la pièce confortable du quartier général, il vient à l'esprit qu'elle ressemblait à la pièce dans laquelle il était assis lors de la fête de la veille, mais que les fenêtres ressemblaient à celle d'une salle où il avait une fois échoué à un examen. Surpris de cette association, il poursuit en se rappelant qu'avant de partir à la fête, il était soucieux de savoir quelle impression il ferait, en partie parce qu'un des invités était le frère d'une fille dont il voulait éveiller l'intérêt et en partie parce que l'hôte avait beaucoup d'influence sur un supérieur dont dépendait, selon lui, son succès professionnel. En parlant de ce supérieur, il dit combien il ne l'aime pas et à quel point il se sent humilié de devoir lui montrer un visage amical. Il ajoute qu'il ressentait aussi une certaine antipathie pour son hôte, bien qu'il n'en fût pas du tout conscient. Il continue en faisant d'autres associations ; au cours de la soirée, il a raconté un drôle d'incident arrivé à un homme chauve et ensuite, il s'est inquiété d'avoir pu blesser son hôte qui se trouve être presque totalement chauve. Il a trouvé que le tramway était très étrange car il ne semblait pas y avoir de rails. En en parlant, il se rappelle du tramway qu'il empruntait, étant enfant, pour aller à l'école, et un autre détail lui vient à l'esprit : dans son rêve, il occupait la place du

conducteur et avait pensé que conduire un tramway ressemblait fortement à la conduite d'une voiture. Il est évident que le tramway représente sa propre voiture, avec laquelle il est rentré chez lui, et que son trajet de retour lui a rappelé le trajet qu'il faisait pour rentrer de l'école.

Pour une personne accoutumée à l'interprétation des rêves, l'implication du rêve et les associations qui l'accompagnent doivent désormais être évidentes, et ce bien qu'une partie seulement de ses associations aient été mentionnées et que pratiquement rien n'ait été dit au sujet de la structure de la personnalité, de la situation passée et présente de l'homme. Le rêve révèle ses véritables sentiments au cours de la fête de la veille. Il était anxieux, effrayé à l'idée de faire une mauvaise impression, en colère après plusieurs personnes qu'il soupçonnait de ne pas l'aimer suffisamment et envers qui il se sentait ridicule. Le rêve montre que sa gaieté était un moyen de concilier son anxiété et sa colère, et en même temps de pacifier ceux contre qui il était en colère. Toute sa gaieté était un masque, elle ne venait pas de l'intérieur mais cachait ce qu'« il » ressentait vraiment : la peur et la colère. Il était donc dans une position incertaine. Ainsi, il se percevait comme un espion dans un camp ennemi, espion qui pouvait être démasqué d'un moment à l'autre. L'impression fugace de tristesse et de désespoir que nous avons remarquée juste après qu'il eut quitté la fête se confirme et s'explique : à cet instant, son visage exprimait ce qu'« il » ressentait vraiment, même s'« il » n'en avait pas conscience. Dans le rêve, le sentiment est décrit de manière dramatique et explicite même s'il ne se réfère pas ouvertement à ceux pour qui il ressentait ces sentiments.

Cet homme n'est pas névrosé, et il n'était pas non plus en état d'hypnose, c'est un individu plutôt normal avec la même anxiété et le même besoin d'approbation courants chez l'homme moderne. Il n'était pas conscient que sa gaieté n'est pas « la sienne », puisqu'il était si habitué à ressentir ce qu'il était supposé ressentir dans une situation particulière, ni que ce serait l'exception plutôt que la règle qui lui révélerait que quelque chose était « étrange ».

Ce qui est vrai pour la pensée et le sentiment l'est aussi pour la volonté. La plupart des gens sont convaincus qu'aussi longtemps qu'ils ne seront pas ouvertement forcés à faire quelque chose par un pouvoir extérieur leurs décisions resteront les leurs, et que s'ils veulent quelque chose, c'est bien eux qui le veulent. Mais il s'agit là de l'une des grandes illusions que nous avons à notre sujet. Un grand nombre de nos décisions ne sont pas vraiment les nôtres, mais nous sont suggérées par l'extérieur ; nous avons réussi à nous persuader que c'était nous qui avons pris la décision, alors qu'en réalité, nous nous sommes conformés aux attentes des autres, poussés par la peur de l'isolement et par des menaces plus directes contre notre vie, notre liberté et notre confort.

Quand on demande aux enfants s'ils veulent aller à l'école tous les jours, et que leur réponse est « oui, bien sûr », cette réponse est-elle vraie ? Dans de nombreux cas, elle ne l'est certainement pas. L'enfant peut vouloir aller à l'école très fréquemment, mais en général il préférerait jouer ou faire quelque chose d'autre à la place. S'il ressent, « je veux aller à l'école tous les jours », il peut réprimer son manque d'enthousiasme pour la régularité du travail scolaire. Il sent que l'on s'attend à ce qu'il veuille aller à l'école tous les jours, et cette pression est assez forte pour submerger le sentiment selon lequel si souvent il y va seulement parce qu'il le doit. L'enfant pourrait se sentir plus heureux s'il pouvait être conscient du fait que parfois il veut y aller et que d'autres fois il n'y va que parce qu'il y est obligé. La pression du sens du devoir est déjà suffisamment forte pour lui donner le sentiment qu'« il » veut ce qu'il est supposé vouloir.

L'hypothèse générale veut que la plupart des hommes se marient volontairement. Certes, il y a ces cas d'hommes qui se marient consciemment sur la base d'un sentiment de devoir ou d'obligation. Il existe des cas dans lesquels un homme se marie parce qu'« il » le veut vraiment. Mais il y a aussi des cas, pas si rares, dans lesquels un homme (ou une femme) croit consciemment qu'il *veut* se marier avec une certaine personne alors qu'en

réalité, il se trouve pris dans une suite d'événements qui le conduisent au mariage et qui semblent bloquer toute échappatoire. Tout au long des mois qui conduisent à ce mariage, il est fermement convaincu qu'« il » veut se marier, et la première indication, plutôt tardive, que cela peut ne pas être ainsi arrive le jour du mariage lorsqu'il se sent tout à coup paniqué et ressent une impulsion de fuite. S'il est « sensible », ce sentiment ne durera que quelques minutes et lorsqu'on lui demandera si son intention est de se marier, il répondra « oui » avec une conviction inébranlable.

Nous pourrions continuer à citer de nombreux exemples de la vie quotidienne dans lesquels les gens semblent prendre leurs décisions ; ils semblent vouloir quelque chose, mais en fait ils ne font que suivre une pression interne ou externe de « devoir » vouloir la chose qu'ils sont sur le point de faire. En fait, en étudiant le phénomène des décisions humaines, on est frappé de voir à quel point les gens se trompent en prenant comme « leur » décision ce qui est en fait une soumission aux conventions, au devoir, ou simplement à la pression. En comparaison, il semblerait presque que la décision « originale » est un phénomène rare dans une société où les décisions de l'individu sont supposées être la pierre angulaire de son existence.

Je souhaite ajouter un exemple détaillé d'un cas de pseudo-volonté, qui peut être fréquemment observé chez des personnes qui n'ont pas de symptômes névrotiques. Même si ce cas individuel a peu à voir avec les problèmes culturels qui nous intéressent principalement dans ce livre, il donne au lecteur non familier de l'opération des forces inconscientes une opportunité supplémentaire de connaître ce phénomène. En outre, cet exemple souligne un point qui, bien que déjà mentionné implicitement, devrait être abordé de manière plus explicite : la connexion de la répression avec le problème des pseudo-actes. Bien que l'on regarde la répression essentiellement du point de vue de l'opération des forces réprimées dans le comportement névrotique, les rêves, etc., il semble important de souligner le fait que chaque répression

élimine des parties du vrai Moi et renforce la substitution d'un pseudo-sentiment à la place de celui qui a été réprimé.

Le cas que je veux présenter maintenant est celui d'un étudiant de 22 ans, en médecine. Il est intéressé par son travail et il est normalement sociable. Il n'est pas particulièrement malheureux, même s'il se sent souvent quelque peu fatigué et n'a pas d'enthousiasme particulier pour la vie. C'est une raison théorique qui l'a conduit à entamer une analyse, puisqu'il veut devenir psychiatre. Son seul grief est une sorte de blocage dans son travail médical. Il oublie fréquemment des choses qu'il a lues, devient inhabituellement fatigué pendant les conférences et rédige de pauvres démonstrations durant les examens. Il en est particulièrement étonné puisque pour d'autres sujets il semble avoir une bien meilleure mémoire. Il n'a aucun doute sur le fait de vouloir étudier la médecine, mais souvent il émet de profonds doutes sur ses capacités à y arriver.

Après quelques semaines d'analyse, il raconte un rêve dans lequel il se trouve au dernier étage d'un gratte-ciel qu'il a construit. Il est en train de regarder les bâtiments environnants avec un certain sentiment de triomphe. Tout à coup, le gratte-ciel s'effondre et il se retrouve enterré sous les ruines. Il a conscience des efforts faits pour tenter d'enlever les débris et de le libérer. Il entend quelqu'un dire qu'il est gravement blessé et qu'un docteur va arriver rapidement, mais en fait il doit attendre ce qui lui semble un temps infini. Une fois arrivé, le docteur se rend compte qu'il a oublié d'apporter ses instruments et qu'il ne peut donc rien faire pour l'aider. Une rage intense monte en lui contre ce médecin et, tout à coup, il se retrouve debout, réalisant qu'il n'est absolument pas blessé. Il se met à rire à la barbe du docteur et c'est à ce moment-là qu'il se réveille.

Il n'a pas beaucoup d'associations en lien avec ce rêve, mais elles sont des plus révélatrices. Pensant au gratte-ciel qu'il a bâti, il mentionne d'une façon banale combien l'architecture l'a toujours intéressé. Étant enfant, durant de nombreuses années, son passe-temps favori a été de jouer avec des cubes de

construction et, à dix-sept ans, il avait envisagé de devenir architecte. Quand il en a parlé à son père, ce dernier a répondu de façon amicale qu'il était évidemment libre de choisir sa carrière, mais que lui (le père) était sûr que cette idée était un reste de ses désirs enfantins et qu'il préférerait largement étudier la médecine. Le jeune homme pensa que son père avait raison et depuis n'en a jamais reparlé avec lui. En tout état de cause, il commença des études de médecine. Ses associations au sujet du retard du docteur qui oublie ses instruments étaient plutôt vagues et limitées. Cependant, en parlant de cette partie du rêve, il lui est venu à l'esprit que l'heure de son analyse venait d'être déplacée et que bien qu'il ait accepté ce changement sans aucune objection, il s'était en vérité senti relativement en colère. Alors qu'il est en train de parler, il sent d'ailleurs sa colère monter. Il accuse l'analyse d'être arbitraire et il dit finalement : « Bien. Après tout, je ne peux pas faire ce que je veux de toute manière. » Il est très surpris de sa colère et de cette phrase parce que jusqu'ici il n'avait jamais ressenti d'antagonisme quelconque contre l'analyse ou contre le travail analytique.

Quelque temps après cet événement, il fait un autre rêve dont il ne se rappelle qu'un fragment : son père est blessé dans un accident de voiture. Il est lui-même médecin et il est supposé soigner son père. Alors qu'il essaie de l'examiner, il se sent complètement paralysé et ne peut plus rien faire. Il est frappé de terreur et se réveille.

Dans ses associations, il mentionne à contrecœur que ces dernières années, il lui est arrivé de penser que son père pourrait mourir soudainement, et ces pensées l'ont effrayé. Parfois, il a même pensé à sa succession et à ce qu'il voudrait faire avec cet argent. Il n'a pas poussé bien loin ces fantasmes dans la mesure où il les a étouffés dès leur apparition. En comparant ce rêve avec celui que nous avons mentionné juste au-dessus, il est frappé par le fait que, dans les deux cas, le docteur est incapable de fournir une aide efficace. Il réalise plus clairement que jamais qu'il ne pourra jamais être d'aucune utilité en tant que docteur. Quand il est mis face au fait que, dans son premier rêve, il y avait un

sentiment précis de colère et de dérision quant à l'impotence du docteur, il se rappelle que souvent quand il écoute ou quand il lit au sujet de cas dans lesquels le docteur a été incapable d'aider un patient, il ressent un certain sentiment de triomphe dont il n'était pas conscient jusque-là.

Plus tard dans le déroulement de l'analyse, d'autres matériaux qui avaient été refoulés réapparaissent. Il découvre, à sa grande surprise, un profond sentiment de rage contre son père. Mais aussi et surtout, que ce sentiment d'impotence en tant que médecin fait partie d'un sentiment plus général d'impuissance qui imprègne sa vie tout entière. Bien qu'à la surface, il pensait avoir aménagé sa vie en accord avec ses propres plans, il sent désormais qu'un sentiment de résignation s'est installé au plus profond de lui. Il réalise qu'il était convaincu de ne pas pouvoir faire ce qu'il voulait et, de ce fait, de devoir se conformer à ce que l'on attendait de lui. Il voit de plus en plus clairement qu'il n'a jamais voulu devenir médecin et ce qu'il prenait pour un manque de capacité n'était, en fait, rien d'autre que l'expression de sa résistance passive.

Ce cas est un exemple typique de la répression des véritables désirs d'une personne et de l'adoption des attentes des autres de façon à les faire apparaître comme étant ses propres souhaits. Nous devrions dire que le souhait original est remplacé par un pseudo-souhait.

Cette substitution des actes de pensées, de sentiments et de volonté par des pseudo-actes mène finalement au remplacement du Moi original par un pseudo-Moi. Le Moi original est le Moi créateur des activités mentales. Le pseudo-Moi n'est qu'un agent qui, en réalité, représente le rôle qu'une personne est supposée jouer et qui le fait sous l'apparence du Moi. Il est vrai qu'une personne peut jouer plusieurs rôles et être subjectivement convaincue qu'elle est « elle » dans chaque rôle. En fait, elle est dans tous ces rôles ce qu'elle croit qu'on attend d'elle et, pour de nombreuses personnes, si ce n'est la plupart, le Moi original est complètement étouffé par le pseudo-Moi. Parfois, dans un rêve, dans des fantasmes ou quand une personne est saoule, un peu du Moi original, des sentiments et/ou des pensées que la personne n'a pas eues

depuis des années, peuvent faire surface. Souvent, cette partie du Moi original est celle qui contient les mauvaises pensées, les mauvais sentiments, c'est-à-dire, ceux qui l'effrayaient ou la rendaient honteuse et qu'elle a réprimés. Parfois, cependant, ils sont les meilleures choses, qu'elle a réprimées par crainte d'être ridicule ou d'être attaquée pour avoir de tels sentiments¹⁴.

La perte du Moi et sa substitution par un pseudo-Moi laissent l'individu dans un intense état d'insécurité. Il est obsédé par le doute puisque, étant essentiellement le reflet des attentes qu'ont d'autres personnes de lui, il a dans une certaine mesure perdu son identité. Dans le but de dépasser la panique résultant d'une telle perte d'identité, il est obligé de se conformer, de chercher son identité dans l'approbation continue et la reconnaissance des autres. Puisqu'il ne sait pas qui il est, au moins les autres le sauront – à condition qu'il agisse selon leurs attentes ; s'ils savent, il saura aussi, s'il les prend au mot.

L'automatisation de l'individu dans la société moderne a accru l'impuissance et l'insécurité de l'individu moyen. Ainsi, il est prêt à se soumettre aux nouvelles autorités qui s'offrent à lui et le soulagent du doute. Le chapitre suivant arbore les conditions spéciales qui furent nécessaires pour que cette offre soit acceptée en Allemagne, il montrera que pour le noyau – les couches inférieures de la classe moyenne – du mouvement nazi, le mécanisme autoritaire fut la plus grande caractéristique. Dans le dernier chapitre de ce livre, nous continuerons la discussion sur l'automate en relation avec la scène culturelle de notre propre démocratie.

¹. Le point de vue différent de K. Horney, dans son essai « Neurotic trends » (*New Ways in Psychoanalysis*), aborde un concept assez similaire avec mon propre concept des « mécanismes de fuite ». Les tendances névrotiques sont des forces pulsionnelles d'une névrose individuelle tandis que les mécanismes de fuite sont des forces pulsionnelles présentes chez tout un chacun. De plus, le point le plus important chez Horney est l'anxiété tandis que je souligne tout particulièrement l'isolement de l'individu.

². Hobbes, *Le Léviathan*, livre I, 2002 ; p. 94.

- [3.](#) *Charakteranalyse*, Wien, 1933.
- [4.](#) *The Neurotic Personality of our Time*, W.W. Norton & Company, New York, 1936.
- [5.](#) « Sozialpsychologischer Teil, » in : *Autorität and Familie*, ed. Max Horkheimer, F. Alcan, Paris, 1936.
- [6.](#) Selon le Marquis de Sade, dans ce passage tiré de *Juliette II* (cité in *Marquis de Sade*, de G. Gorer, Liveright Publishing Corporation, New York, 1934), la qualité de la domination est l'essence du sadisme : « Ce ne sont pas des plaisirs qu'il faut faire goûter à cet objet, ce sont des impressions qu'il faut produire en lui ; et celle de la douleur étant beaucoup plus vive que celle du plaisir... » Gorer dans son analyse de l'œuvre de Sade définit le sadisme comme « le plaisir ressenti par les modifications observées sur le monde extérieur et produites par l'observateur ». Cette définition est plus proche de ma propre opinion sur le sadisme que bien des définitions partagées par d'autres psychologues. Je pense, cependant, que Gorer a tort en identifiant le sadisme au plaisir de la maîtrise ou de la productivité. La maîtrise sadique est caractérisée par le fait qu'il veut faire de l'objet un instrument sans volonté dans les mains du sadique, tandis que le plaisir non sadique d'influencer les autres respecte l'intégrité de cette autre personne et qu'il est basé sur un sentiment d'égalité. Dans la définition de Gorer, le sadisme perd sa qualité spécifique et devient identique à n'importe quel genre de productivité.
- [7.](#) Le personnage Javert dans *Les Misérables* de Victor Hugo offre une représentation très parlante de l'idée de l'impossibilité de sortir de la culpabilité.
- [8.](#) Moeller van der Bruck, *Das Dritte Reich*, Hanseatische Verlag-anstalt, Hamburg, 1931, pp. 223-224.
- [9.](#) Rauschning a donné une bonne description du caractère nihiliste du fascisme dans son ouvrage *The Revolution of Nihilism*, Alliance Book Cooperation, Longmans, Green & Co., New York, 1939.
- [10.](#) Dans ce sens, voir Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, W. W. Norton & Company, New York, 1939.
- [11.](#) Cf. la discussion à ce sujet dans l'ouvrage de Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, W. W. Norton & Company, New York, 1939.

[12.](#) Cf. H. S. Sullivan, *op. cit.*, pp. 68-sq, Research in Schizophrenia, in *American Journal of Psychiatry*, Vol. IX, n° 3 ; ainsi que Frieda Fromm Reichmann, « Transference Problems in Schizophrenia », in *The Psychoanalytic Quarterly*, Vol. VIII, n° 4.

[13.](#) En rapport avec ces questions d'hypnose, cf. la liste des publications de M. H. Erickson, in *Psychiatry*, 1939, Vol. 2, n° 3, p. 472.

[14.](#) La procédure psychanalytique est essentiellement un processus au cours duquel une personne essaie de découvrir son Moi original. « La libre association » signifie l'expression de ses sentiments et de ses pensées originales, cela signifie dire la vérité ; mais la vérité dans ce sens ne renvoie pas au fait que la personne dise ce qu'elle pense, mais au fait qu'elle exprime la pensée originale elle-même et non pas l'adaptation à une pensée attendue. Freud a souligné la répression des « mauvaises » choses ; il semble qu'il n'a pas suffisamment vu à quel point les « bonnes » choses pouvaient aussi être sujettes à cette répression.

6.

La psychologie du nazisme

Au cours du précédent chapitre, nous avons dressé le portrait de deux types psychologiques : le caractère autoritaire et l'automate. J'espère que ces explications détaillées aideront à comprendre les problèmes qui seront l'objet de ce chapitre et du suivant : la psychologie du nazisme, d'un côté, démocratie moderne, de l'autre.

Pour étudier la psychologie du nazisme, nous devons nous poser une question préliminaire : celle de la pertinence des facteurs psychologiques pour la compréhension du nazisme. À entendre les débats populaires, mais aussi les débats scientifiques, on constate que s'opposent fréquemment deux points de vue : le premier veut que la psychologie n'offre aucune explication d'un phénomène politique et économique tel que le fascisme ; selon la seconde opinion, le fascisme est entièrement un problème psychologique.

Pour les partisans de la première opinion, le nazisme est la conséquence de dynamiques exclusivement économiques – des tendances expansives de l'impérialisme allemand – ou un phénomène politique – la conquête de l'État par un parti unique soutenu à la fois par les industriels et les Junkers. Leur position pourrait se résumer ainsi : la victoire du nazisme est le résultat à la fois d'une tromperie orchestrée par une minorité et de la coercition de la majorité de la population.

Selon les défenseurs du second point de vue, le nazisme peut entièrement s'expliquer en termes de psychologie, ou plutôt de psychopathologie. Hitler est alors considéré comme un fou ou un « névrosé », ses partisans sont également perçus comme fous et mentalement déséquilibrés. Selon cette explication, telle

qu'exposée par Lewis Mumford, la véritable source du fascisme se trouve « dans l'âme humaine et *non dans l'économie* ». Toujours pour citer Mumford : « C'est dans l'orgueil démesuré, le plaisir dans la cruauté, la désintégration névrotique – dans cela et non dans le Traité de Versailles ou dans l'incompétence de la République allemande – que repose l'explication du fascisme¹. »

Selon notre point de vue, aucune de ces explications qui soulignent les facteurs politiques et économiques en excluant tout facteur psychologique ni aucune des explications qui mettent en avant les seuls facteurs psychologiques ne sont justes. Le nazisme est certes un problème psychologique, mais les facteurs psychologiques eux-mêmes doivent être étudiés en rapport avec les facteurs socio-économiques qui les façonnent ; le nazisme est un problème à la fois politique et économique, mais son emprise sur tout un peuple ne peut se comprendre qu'à partir d'un terrain psychologique. Nous nous intéressons dans ce chapitre à l'aspect psychologique du nazisme, à ses fondements humains. Cela suggère deux problèmes : d'une part, l'organisation de la structure de caractère des individus séduits par le nazisme et, d'autre part, les caractéristiques psychologiques de l'idéologie qui en ont fait un instrument si efficace envers ces individus.

Si l'on retient les critères psychologiques comme fondement du succès du nazisme, nous devons mentionner la division de la population en deux groupes : une partie s'est inclinée devant le régime nazi sans opposer de réelle résistance, mais sans devenir non plus de fervents admirateurs de l'idéologie nazie et de ses pratiques politiques. L'autre partie était constituée d'individus profondément attirés par cette nouvelle idéologie et fanatiquement attachés à ses représentants. Le premier groupe était principalement constitué par les membres de la classe ouvrière et ceux de la bourgeoisie libérale et catholique. En dépit d'une excellente organisation, particulièrement au sein de la classe ouvrière, ces groupes, bien qu'hostiles au nazisme de ses débuts jusqu'après 1933, n'ont pas montré de résistance interne comme on aurait pu

s'y attendre du fait de leurs convictions politiques. Leur volonté de résister s'est rapidement effondrée et ils n'ont par la suite causé que peu de difficultés au régime (à l'exception évidemment de cette petite minorité qui s'est battue héroïquement contre le nazisme tout au long de ces années). Cet empressement à se soumettre au régime nazi peut s'expliquer psychologiquement par une grande lassitude et une certaine résignation qui, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, est caractéristique de l'individu du temps présent même dans les pays démocratiques. En Allemagne, s'est ajoutée une condition supplémentaire : la frustration des défaites après les espoirs de la révolution de 1918, tout au moins en ce qui concerne la classe ouvrière. Elle était en effet entrée dans la période d'après-guerre avec un fort espoir de voir l'instauration du socialisme ou, au moins, sa reconnaissance et une amélioration de sa position économique, sociale et politique ; mais cela a été en fait une succession ininterrompue de défaites politiques et sociales qui ont réduit en cendres tous ces espoirs. Au début des années 1930, il ne subsistait presque plus rien des victoires de la première heure, et il en découlait un profond sentiment de résignation, une incapacité à croire les leaders et une tendance à douter de la valeur des organisations et des activités politiques. Ils restaient encore membres de leurs partis respectifs et, consciemment, continuaient à croire en leurs doctrines politiques, mais au fond d'eux-mêmes, beaucoup d'entre eux avaient éliminé tout espoir en ce qui concerne l'efficacité de l'action politique.

Après l'arrivée de Hitler au pouvoir, la majorité de la population se rallia au gouvernement nazi. Pour des millions de personnes, ce gouvernement s'identifiait désormais à l'Allemagne. Puisqu'il détenait le pouvoir, le combattre signifiait se positionner en dehors de la communauté des Allemands ; avec l'abolition des autres partis politiques, le parti nazi « était » l'Allemagne, s'y opposer signifiait s'opposer à l'Allemagne. Il semble que rien ne soit plus difficile pour l'homme ordinaire que de ne pas pouvoir s'identifier à un groupe. Quelle que soit l'opposition d'un citoyen allemand aux principes

du nazisme, s'il doit choisir entre l'isolement ou l'appartenance à une nation allemande, il choisira la plupart du temps cette dernière. On a pu observer à maintes reprises que des personnes qui ne sont pas nazies défendent pourtant le nazisme contre les attaques étrangères parce que l'attaquer revient pour eux à attaquer l'Allemagne. La peur d'être isolé et la relative faiblesse des principes moraux aident n'importe quel parti à gagner la loyauté d'une grande partie de la population une fois qu'il a pris le pouvoir à la tête de l'État.

Cette considération aboutit à un axiome important en ce qui concerne la question de la propagande politique : toute attaque contre l'Allemagne, toute propagande diffamatoire contre les « Allemands », (tel le symbole « Huns » de la dernière guerre), ne fait qu'accentuer la loyauté de ceux qui ne sont pas totalement identifiés au système nazi. Ce problème, cependant, ne peut être résolu par une habile propagande, mais par la victoire dans tous les pays d'une vérité fondamentale : que les principes éthiques sont au-dessus de l'existence de la nation et qu'en adhérant à ces principes un individu appartient à la communauté de tous ceux qui partagent, ont partagé et partageront cette croyance.

Au contraire de l'attitude résignée ou négative de la classe ouvrière et de la bourgeoisie libérale et catholique, les strates inférieures de la classe moyenne qui rassemblaient les petits commerçants, les artisans et les cols blancs chérissaient profondément l'idéologie nazie².

Les membres de la plus ancienne génération de cette classe formaient la masse la plus passive, alors que leurs fils et leurs filles étaient les plus combattifs. Pour eux, l'idéologie nazie – son esprit d'obéissance aveugle à un chef et de haine des minorités raciales et politiques, sa soif de conquête et de domination, son exaltation du peuple allemand et de la « race nordique » – exerçait sur un attrait émotionnel puissant qui les gagna et en fit des croyants ardents et des combattants de la cause nazie. La raison pour laquelle l'idéologie nazie était si attirante pour les couches inférieures de la classe moyenne doit être recherchée dans le caractère social de cette classe. Leur caractère social est

nettement différent de celui de la classe ouvrière, des strates supérieures de la classe moyenne, de la noblesse et des classes supérieures. On retrouve certains traits caractéristiques tout au long de l'histoire de cette classe sociale : son amour de plus fort, sa chaîne des faibles, sa mesquinerie, son hostilité, son économie des sentiments tout autant que de l'argent, et surtout son ascétisme. Leur conception de la vie était étroite, ils suspectaient et détestaient l'étranger, ils étaient curieux et envieux de leur entourage, rationalisant leur jalousie derrière l'indignation morale ; leur vie tout entière était fondée sur le principe de la parcimonie : aussi bien économiquement que psychologiquement.

Dire que le caractère social de cette partie de la classe moyenne est différent du caractère social de la classe ouvrière ne signifie pas que cette structure de caractère n'était pas présente au sein même de la classe ouvrière. Toutefois, cette structure de caractère était avant tout *typique* des couches inférieures de la classe moyenne, alors que seule une minorité de la classe ouvrière présentait une structure de caractère nettement identique. Même si l'on retrouve quelques traits similaires, ils sont toujours moins intenses : comme par exemple le respect de l'autorité ou l'épargne qui, bien qu'existant dans les caractères sociaux de deux classes, sont davantage affirmés au sein des couches inférieures de la classe moyenne qu'au sein de la classe ouvrière. Par ailleurs, la structure de caractère de nombreux cols blancs – probablement la majorité – s'approche davantage de celle des travailleurs manuels (spécialement dans les grandes usines) que de celle de « l'ancienne classe moyenne », laquelle n'a pas contribué à l'expansion du capitalisme monopolistique mais qui semblait au contraire être menacée par lui³.

S'il est vrai que le caractère social de la classe moyenne inférieure existait bien avant la guerre de 1914, il n'en reste pas moins que les événements d'après-guerre ont intensifié les traits sur lesquels le magnétisme de l'idéologie nazie s'exerçait : son désir de soumission et sa soif de pouvoir.

Avant la Révolution allemande de 1918, la situation économique des couches les plus basses de la classe moyenne, les petits commerçants et les

artisans, déclinait déjà, mais elle n'était pas désespérée et un certain nombre de facteurs contribuaient à sa stabilité.

L'autorité de la monarchie restait indiscutée et, en s'appuyant sur elle et en s'y identifiant, les membres de la classe moyenne populaire gagnaient un sentiment de sécurité et une certaine fierté narcissique. De même, l'autorité de la religion et la moralité traditionnelle étaient profondément enracinées. La famille demeurait inébranlable et un refuge dans un monde hostile. L'individu se sentait appartenir à un système social et culturel stable au sein duquel il occupait une place définie. Sa soumission et sa loyauté aux autorités existantes satisfaisaient ses tensions masochistes. Il ne s'abandonnait cependant pas totalement et gardait le sentiment de l'importance de sa personnalité. Il compensait le manque de sécurité et d'agressivité en tant qu'individu par la puissance des autorités extérieures auxquelles il se soumettait. En bref, sa position économique restait suffisamment solide pour lui conférer un sentiment de fierté et de relative sécurité, et les autorités sur lesquelles il se reposait étaient suffisamment fortes pour lui assurer une sécurité supplémentaire que sa propre position individuelle ne pouvait lui procurer.

La période d'après-guerre a considérablement transformé cette situation. Le déclin économique de l'ancienne classe moyenne fut rapide ; il fut accéléré par l'inflation, avec un point culminant en 1923, qui anéantit presque complètement les économies de plusieurs années de travail.

Alors que les années entre 1924 et 1928 apportèrent à la classe moyenne populaire une amélioration économique et de nouveaux espoirs, ces améliorations furent réduites à néants par la dépression après 1929. Comme dans la période de l'inflation, la classe moyenne, pressée entre la classe ouvrière et les classes supérieures, devint le groupe le plus vulnérable et qui a souffert le plus gravement de cette crise⁴.

À côté de ces facteurs économiques, certaines considérations psychologiques aggravaient la situation. C'est le cas par exemple de la défaite de 1918 et de la chute de la monarchie qui suivit. La petite bourgeoisie avait bâti son existence

sur les bases solides de la monarchie et de l'État. Avec leur effondrement et leur défaite, c'est leur propre vie qui fut bouleversée. Si le Kaiser pouvait être ridiculisé publiquement, si les officiers pouvaient être attaqués, si l'État devait se métamorphoser et acceptait les « agitateurs rouges » en tant que ministres de cabinet et si un fabricant de selles pouvait devenir président, alors en quoi l'homme de peu pouvait-il encore croire ? Il s'était identifié comme subalterne à toutes ces institutions ; désormais, puisqu'elles n'existaient plus, où devait-il aller ?

L'inflation a elle aussi joué un rôle à la fois économique et psychologique. Elle a porté un coup mortel au principe de l'épargne aussi bien qu'à l'autorité de l'État. Si l'épargne de nombreuses années de privations pouvait être perdue sans qu'une faute ne soit commise, à quoi bon épargner ? Si l'État pouvait revenir sur ses promesses, imprimées sur des billets de banques et sur des pièces de monnaie, en quelles promesses pouvait-on encore croire ?

Après la guerre, la position économique de la classe moyenne inférieure chuta plus rapidement, tout comme son prestige social. Avant la guerre, on pouvait se sentir quelque chose de mieux qu'un ouvrier ; après la révolution, le prestige social de la classe ouvrière augmenta considérablement et, en conséquence, celui de la classe moyenne inférieure diminua d'autant. Il n'y avait plus personne à mépriser, un privilège parmi les plus grands que possédaient les petits commerçants et leur semblable.

La famille, dernier bastion de sécurité de la classe moyenne, s'est à son tour brisée. Le développement d'après-guerre, en Allemagne peut-être plus encore que dans les autres pays, avait ébranlé l'autorité du père et la moralité de l'ancienne classe moyenne. La nouvelle génération agissait comme il lui plaisait sans se soucier de savoir si ses actions seraient ou non approuvées par les parents. Les raisons de ce développement sont trop multiples et complexes pour être expliquées ici dans leur détail. Je n'en mentionnerai que quelques-unes. Le déclin des vieux symboles sociaux de l'autorité comme la monarchie et l'État affectait le rôle des autorités individuelles – les parents. La nouvelle

génération avait appris des parents à respecter l'autorité de l'État. Si cette autorité se montrait faible, alors les parents perdaient leur prestige social ainsi que leur propre autorité. L'inflation a joué un rôle aggravant dans cette perte d'autorité. Face à elle, la vieille génération s'est retrouvée démunie, perdue, beaucoup moins adaptée à ces nouvelles conditions de vie que la nouvelle génération, beaucoup plus astucieuse. La nouvelle génération s'est donc sentie supérieure à ses aînés et ne pouvait plus les prendre aux sérieux, ni suivre leurs enseignements. Plus encore, le déclin économique de la classe moyenne a privé les parents de leur rôle économique en tant qu'arrière-garde du futur économique de leurs enfants.

La vieille génération de la classe moyenne inférieure ressentit de plus en plus d'amertume et de ressentiment, mais de façon passive ; alors que la jeune génération était poussée à l'action. Sa position économique était aggravée par le fait que la base d'une existence économique indépendante, telle que leurs parents l'avaient connue, n'existait plus ; le marché professionnel était saturé et les chances de gagner sa vie en tant que physicien ou avocat étaient maigres. Ceux qui avaient combattu pendant la guerre pensaient avoir droit à de meilleures conditions que celles qu'ils obtenaient réellement. Les jeunes officiers notamment, qui avaient pris l'habitude de commander et d'exercer leur pouvoir pendant toutes ces années, ne pouvaient pas se résoudre à devenir employés de bureau ou voyageurs de commerce.

La frustration sociale grandissait et allait devenir une source importante pour le nazisme : au lieu de prendre conscience du destin économique et social de l'ancienne classe moyenne, ses membres liaient consciemment leur destin à celui de la nation. La défaite nationale et le Traité de Versailles devinrent les symboles contre lesquels était dirigée leur vraie frustration, la frustration sociale.

Il a souvent été dit que le traitement réservé à l'Allemagne par les vainqueurs de la guerre en 1918 avait été l'une des principales raisons de la montée du nazisme. Cette assertion appelle des réserves. Pour la majorité des Allemands,

le traité de paix était injuste ; mais tandis que la classe ouvrière, elle, montrait beaucoup moins de ressentiment envers le Traité de Versailles. Ils avaient été opposés à l'ancien régime et la défaite symbolisait pour eux celle du régime. Dans la mesure où ils savaient qu'ils avaient lutté bravement, ils ne voyaient aucune raison d'avoir honte. La défaite de la monarchie avait permis l'avènement de la révolution et l'obtention de nouveaux avantages économiques, politiques et sociaux. Le ressentiment contre le Traité était donc essentiellement celui de la classe moyenne inférieure ; le ressentiment nationaliste en était la conséquence rationnelle, projetant l'infériorité sociale dans l'infériorité nationale.

Cette projection est tout à fait visible dans le développement personnel de Hitler. Il était le représentant typique de la classe moyenne inférieure, un individu parmi d'autres sans aucune chance de futur. Il percevait très clairement son statut de paria. Dans *Mein Kampf*, il parle souvent de lui comme du « rien du tout », de « l'inconnu » qu'il était dans sa jeunesse. Mais si ces sentiments étaient en grande partie dus à sa position sociale, il parvenait à les rationaliser à travers des symboles nationaux. Né hors du Reich, il se sentait exclu non pas tant socialement que nationalement, et le grand Reich allemand qui rassemblait tous ses enfants devint alors à ses yeux le symbole du prestige social et de la sécurité⁵.

Les sentiments d'impuissance, d'anxiété et d'isolement du tout social que ressentait l'ancienne classe moyenne et la destructivité naissant de cette situation n'étaient pas les seules sources psychologiques du nazisme. À cela venait s'ajouter la rancœur profonde des paysans envers leurs créanciers citadins, l'extrême déception après les premières victoires de 1918 et le découragement des ouvriers, du fait du recul politique de leur formation aux mains d'une direction qui avait perdu toute initiative stratégique. La grande majorité de la population se retrouvait alors prise entre un sentiment d'insignifiance individuelle et un sentiment d'impuissance que nous avons décrit comme étant typique du capitalisme monopolistique.

Ces conditions psychologiques ne furent pas la « cause » du nazisme. Elles en ont constitué les bases humaines sans lesquelles il n'aurait pu se développer, mais toute analyse de l'ensemble du phénomène de l'essor et de la victoire du nazisme doit s'intéresser tout autant aux conditions économiques et politiques qu'aux conditions psychologiques. Étant donné la littérature traitant de ces aspects et l'objectif spécifique de ce livre, il n'est pas nécessaire d'analyser ici ces questions économiques et politiques. On peut cependant rappeler au lecteur le rôle que les représentants des grandes industries et la quasi-faillite des Junkers ont joué dans l'instauration du nazisme. Sans leur support, Hitler n'aurait jamais pu gagner, et leur support était enraciné dans leur compréhension de leurs intérêts économiques bien plus que dans les facteurs psychologiques.

Cette classe de propriétaires était confrontée à un parlement dans lequel quarante pour cent des députés étaient socialistes ou communistes, représentant des groupes qui n'étaient pas satisfaits du système social existant, et où se trouvait un nombre croissant de députés nazis qui représentaient, eux aussi, une classe violemment opposée aux représentants les plus puissants du capitalisme allemand. Ce parlement représentait donc dans sa majorité des tendances dirigées contre leur intérêt économique et leur paraissait dangereux. Ils disaient que la démocratie ne fonctionnait pas. En réalité, on pourrait dire qu'elle fonctionnait trop bien. Le parlement représentait de manière adéquate les intérêts respectifs des différentes classes au sein de la population allemande. C'est pour cette raison même que le système parlementaire ne pouvait plus préserver les privilèges de la grande industrie et des propriétaires terriens quasi féodaux. Les représentants de ces groupes privilégiés s'attendaient à ce que le nazisme détourne le ressentiment émotionnel qui les menaçait vers de nouveaux canaux tout en domestiquant la nation afin de servir leurs propres intérêts économiques. Dans l'ensemble, ils n'ont pas été déçus. Ils se sont de toute évidence fourvoyés sur certains détails. Hitler et sa bureaucratie ne pouvaient être instrumentalisés par les Thyssen et

les Krupp qui durent partager leur pouvoir avec la bureaucratie allemande et souvent s'y soumettre. Cependant, bien que le nazisme se soit révélé néfaste pour l'ensemble des autres classes sociales, il favorisa les intérêts des groupes les plus puissants de l'industrie allemande. Le système nazi est fondé sur une version « dépouillée » de l'impérialisme allemand d'avant-guerre et il a continué là où la monarchie avait échoué. (La République, cependant, n'avait pas vraiment interrompu le développement du capitalisme monopolistique, mais l'avait favorisé avec les moyens dont elle disposait.)

De nombreux lecteurs se demanderont comment il est possible de concilier l'affirmation selon laquelle l'ancienne classe moyenne constituait le fondement psychologique du nazisme et celle selon laquelle le nazisme servait les intérêts de l'impérialisme allemand. La réponse à cette question est en principe identique à celle qui a été donnée à la question concernant le rôle de la classe moyenne urbaine au cours de la période qui a vu l'essor du capitalisme. Au cours de la période qui a suivi la première guerre mondiale, le capitalisme monopolistique menaçait la classe moyenne, et notamment ses membres les plus pauvres. Son anxiété et sa haine se réveillèrent ; la panique se répandit et ses membres se sentirent remplis à la fois d'un désir de soumission et de domination sur les impuissants. Ces sentiments furent utilisés par une classe entièrement différente en faveur d'un régime qui devait travailler dans son intérêt. Hitler s'est révélé être un outil d'une telle efficacité car il réunissait, d'une part, les caractéristiques des petits-bourgeois haineux et pleins de rancœur, auxquels la classe moyenne inférieure pouvait s'identifier émotionnellement aussi bien que socialement et, d'autre part, les caractéristiques d'un opportuniste prêt à servir les intérêts des industriels allemands et des Junkers. À l'origine, il se posa en Messie de la vieille classe moyenne en promettant la destruction des grands magasins, la fin de la domination du capital bancaire, etc. Ces promesses n'ont jamais été tenues, mais cela n'avait pas d'importance. Les principes politiques ou économiques du nazisme n'ont jamais été authentiques. Il est essentiel de comprendre que le

principe même du nazisme réside dans son opportunisme radical. Ce qui importait, c'était que les centaines de milliers de petits-bourgeois – qui dans le cours normal du développement avaient peu de chance de gagner de l'argent ou du pouvoir – avaient maintenant en tant que membre de la bureaucratie nazie une grande partie de la richesse et du prestige qu'ils purent forcer la haute société à partager avec eux. On donna à d'autres, qui n'appartenaient pas à la machine nazie, les emplois volés aux juifs et aux ennemis politiques ; ils n'avaient pas plus de pain, mais au moins avaient-ils les jeux du cirque. La satisfaction émotionnelle que procuraient ces spectacles sadiques et une idéologie qui leur conférait un sentiment de supériorité sur le reste de l'humanité compensaient – tout au moins pour un certain temps – le fait que leurs vies s'étaient culturellement et économiquement appauvries.

Certains changements socio-économiques, notamment le déclin de la classe moyenne et le pouvoir croissant du capital monopolistique, ont eu de profondes répercussions psychologiques. Ces effets étaient accentués ou systématisés par une idéologie politique – à l'instar de ce qui s'est produit au XVI^e siècle avec les idéologies religieuses – et les forces psychiques ainsi éveillées allèrent à l'encontre des intérêts économiques originels de cette classe. Le nazisme ressuscita les couches inférieures de la classe moyenne du point de vue psychologique alors qu'il participait à la destruction de son ancienne position économique. Il mobilisait l'énergie émotionnelle de cette classe pour en faire une force importante dans la lutte pour les objectifs économiques et politiques de l'impérialisme germanique.

Nous essaierons, dans les pages suivantes, de prouver que la personnalité de Hitler, ses enseignements et le système nazi représentent une forme extrême de la structure du caractère autoritaire et que, de ce fait, il exerçait une puissante attraction sur les individus qui, dans la population, partageaient plus ou moins la même structure de caractère.

L'autobiographie de Hitler est une excellente illustration du caractère autoritaire et, puisqu'elle est de surcroît le document le plus représentatif de la

littérature nazie, je l'utiliserai comme source principale pour analyser la psychologie du nazisme.

Nous avons décrit l'essence du caractère autoritaire comme étant la présence simultanée de pulsions sadiques et masochistes. Nous avons défini le sadisme comme la recherche, plus ou moins teintée de destructivité, du pouvoir illimité sur une autre personne et le masochisme comme le désir de se dissoudre dans un pouvoir démesurément puissant et de participer ainsi à sa force et à sa gloire. Ces deux tendances, sadique et masochiste, sont dues à l'incapacité de l'individu isolé d'être autonome et à son besoin de vaincre sa solitude grâce à une relation symbiotique.

Le *désir sadique du pouvoir* s'exprime de multiples façons dans *Mein Kampf*. Il est caractéristique de la relation de Hitler aux masses allemandes qu'il méprise et « aime » de façon typiquement sadique, et de sa relation à ses ennemis politiques envers qui il témoigne de ces éléments destructifs qui sont une importante composante de son sadisme. Il parle ainsi de la satisfaction que trouve la masse dans sa domination : « Elle ne conçoit que la victoire du plus fort et l'anéantissement du plus faible ou tout au moins son assujettissement sans conditions⁶. » « De même que la femme est peu touchée par des raisonnements abstraits, qu'elle éprouve une indéfinissable aspiration sentimentale pour une attitude entière et qu'elle se soumet au fort tandis qu'elle domine le faible, la masse préfère le maître au suppliant, et se sent plus rassurée par une doctrine qui n'en admet aucune autre près d'elle, que par une libérale tolérance. La tolérance lui donne un sentiment d'abandon ; elle n'en a que faire. Qu'on exerce sur elle un impudent terrorisme intellectuel, qu'on dispose de sa liberté humaine : cela lui échappe complètement, et elle ne pressent rien de toute l'erreur de la doctrine. Elle ne voit que les manifestations extérieures voulues d'une force déterminée et d'une brutalité auxquelles elle se soumet toujours⁷. »

Selon lui, le morcellement de la volonté de l'auditoire grâce à la puissance supérieure de l'orateur est le facteur essentiel de la propagande. Il n'hésite

même pas à admettre que pour favoriser son influençabilité, la fatigue physique de son auditoire est une condition des plus appréciées. En expliquant quelle heure du jour est la plus appropriée pour les rassemblements politiques, il écrit : « Dans tous ces cas, il s'agit de l'affaiblissement du libre-arbitre de l'homme. C'est surtout le cas pour les réunions où viennent des hommes à préjugés contraires, et qu'il s'agit de convertir. Le matin et encore pendant la journée, les forces de la volonté des hommes s'opposent avec la plus grande énergie aux tentatives de leur suggérer une volonté étrangère, une opinion étrangère. Mais le soir, ils succombent plus facilement à la force dominatrice d'une volonté plus puissante. Car, en réalité, chaque réunion de ce genre est une lutte entre deux forces opposées. Le puissant talent oratoire d'une nature dominatrice d'apôtre réussira plus facilement à insuffler un nouveau vouloir à des hommes qui ont déjà subi, d'une façon naturelle, une diminution de leur pouvoir de résistance, plutôt que s'ils étaient encore en pleine possession de tous les ressorts de leur esprit et de leur volonté⁸. »

Hitler est donc très conscient des conditions idéales qui permettent le développement du désir de soumission et donne une excellente description de la situation de l'individu qui assiste à un rassemblement de masse.

« La grande réunion populaire est déjà nécessaire à cause de ceci : en elle ; l'homme qui se sentait isolé au début dans sa qualité de partisan futur d'un jeune mouvement, et qui cède facilement à la peur d'être seul, reçoit pour la première fois l'image d'une plus large communauté, ce qui produit sur la plupart des hommes l'effet d'un encouragement et d'un réconfort. [...] Quand, venant de son petit atelier, ou de la grande usine où il se sent si petit, il pénètre pour la première fois dans une grande réunion populaire, quand il se voit entouré par des milliers d'hommes qui ont la même foi [...] il tombe sous cette influence miraculeuse que nous appelons la suggestion de la masse⁹. »

L'approche des masses de Goebbels est similaire : « Les gens ne veulent rien si ce n'est être gouvernés de façon décente¹⁰ », écrit-il dans sa nouvelle *Michael*. Ils ne sont, selon lui, « rien de plus que la pierre entre les mains d'un sculpteur.

Le chef et les masses constituent un problème aussi insignifiant que le peintre et les couleurs¹¹. »

Dans un autre ouvrage, Goebbels décrit de façon pertinente la dépendance de la personne sadique à son objet ; à quel point elle se sent vide et faible si elle n'a pas de pouvoir sur quelqu'un et comment ces pouvoirs lui apportent de nouvelles forces. Il s'agit en fait d'explications sur ce qui se passe dans son for intérieur : « Parfois, on est pris dans une profonde dépression. On ne peut en sortir que si l'on fait une nouvelle fois face aux masses. Les gens sont la source de notre pouvoir¹². »

Ley, en tant que directeur du Front allemand du travail, a analysé cette manière particulière d'exercer le pouvoir sur les foules. Au sujet des qualités requises pour être un dirigeant nazi et au sujet de l'éducation idéale des dirigeants, il écrit : « Nous voulons savoir si ces hommes ont la volonté de nous diriger, d'être des maîtres, en un mot : de régner. [...] Nous voulons régner et y trouver du plaisir. [...] Nous apprendrons à ces hommes à monter à cheval [...] dans le but de leur donner le sentiment de domination absolue sur un être vivant¹³. »

Hitler, dans sa présentation des objectifs de l'éducation, met le même accent sur le pouvoir : « Tout le système d'éducation et de culture doit viser à leur donner la conviction qu'ils sont absolument supérieurs¹⁴. »

Le fait qu'il déclare ailleurs que l'on devrait apprendre à un garçon à souffrir l'injustice sans se rebeller ne devrait plus surprendre le lecteur – du moins je l'espère. Il s'agit là de l'une des contradictions typiques de l'ambivalence sado-masochiste entre le désir de soumission et la soif de pouvoir.

Les membres de « l'élite », les dirigeants nazis, sont guidés par le désir de dominer les masses. Comme l'illustrent les précédentes citations, ce désir de domination est parfois révélé avec une étonnante franchise. D'autres fois, il prend des formes moins offensives, en insistant sur le fait qu'être dominé est justement ce que les masses désirent. Parfois la nécessité de flatter les masses et donc de cacher un mépris cynique envers eux conduit à ce genre de ruses :

au sujet de l'instinct de conservation – qui comme nous le verrons plus loin est pour Hitler plus ou moins identique à la pulsion de pouvoir – il déclare que celui-ci a atteint, chez les Aryens, sa forme la plus noble : « Il subordonne volontairement son propre moi à la vie de la communauté et il en fait le sacrifice quand les circonstances l'exigent¹⁵. »

Si les « chefs » prennent du plaisir à dominer, les masses, quant à elles, ne manquent pas de satisfaction sadique. Les minorités politiques et ethniques en Allemagne, et finalement les autres nations décrites comme faibles ou décadentes, sont les objets du sadisme qui nourrit les masses. Alors qu'Hitler et sa bureaucratie prennent plaisir à dominer les masses allemandes, ces mêmes masses, ces masses elles-mêmes apprennent à trouver du plaisir dans la domination des autres nations et à être dirigées par la passion pour la domination du monde.

Hitler n'hésite pas à affirmer que le désir de dominer le monde est son objectif et celui de son parti. Se moquant du pacifisme, il déclare : « En fait, l'idée pacifiste et humanitaire peut-être excellente à partir du moment où l'homme supérieur aura conquis et soumis le monde sur une assez grande étendue pour être le seul maître de cette terre¹⁶. » Et encore : « Un État qui, à une époque de contamination des races, veille jalousement à la conservation des meilleurs éléments de la sienne, doit devenir un jour le maître de la terre¹⁷. »

En général, Hitler tente de rationaliser et de justifier son désir de pouvoir. Ses principales justifications résident dans le fait que sa domination des autres peuples est pour leur propre bien et celui de la culture du monde ; la volonté de puissance est enracinée dans les lois éternelles de la nature et il ne reconnaît et ne suit que ces lois ; il agit lui-même sous le commandement d'un pouvoir supérieur : Dieu, le Destin, l'Histoire, la Nature ; ses tentatives de domination ne sont qu'un moyen de défense contre les tentatives des autres peuples de le dominer ainsi que le peuple allemand. Il ne cherche que la paix et la liberté.

Cet extrait de *Mein Kampf* illustre parfaitement ce genre de rationalisation : « Si le peuple allemand avait possédé, au cours de son histoire, cette unité grégaire qui a été si utile à d'autres peuples, le Reich allemand serait aujourd'hui le maître du Globe [...] une paix non pas assurée par les rameaux d'olivier qu'agitent, la larme facile, des pleureuses pacifistes, mais garantie par l'épée victorieuse d'un peuple de maître qui met le monde entier au service d'une civilisation supérieure¹⁸. »

Au cours des années récentes, on a fréquemment pu lire dans la presse qu'Hitler avait pour objectif non seulement le bien-être de l'Allemagne, mais aussi que ses actions servaient les meilleurs intérêts de la civilisation dans son ensemble.

Selon une deuxième rationalisation, sa volonté de puissance serait enracinée dans les lois de la nature. Plus qu'une simple rationalisation, elle jaillit du désir de se soumettre à une puissance extérieure, comme il l'explique dans la vulgarisation grossière qu'il fait du darwinisme. Dans « l'instinct de conservation des espèces », Hitler voit « la première cause de la formation de communautés humaines¹⁹ ».

L'instinct de conservation mène à la lutte du plus fort pour la domination du plus faible et économiquement, à la fin, à la survie du plus adapté. L'identification de l'instinct de conservation avec le pouvoir sur les autres trouve une expression saisissante dans l'hypothèse de Hitler selon laquelle « il est certain que la première civilisation humaine s'appuya moins sur l'animal domestiqué que sur l'emploi d'hommes de race inférieure²⁰ ». Il projette son propre sadisme sur la Nature qui est « cette impitoyable reine de toute sagesse²¹ » et sa loi de conservation est « liée à la loi d'airain de la nécessité et du droit à la victoire du meilleur et du plus fort²² ».

Il est intéressant d'observer qu'en corrélation avec ce darwinisme vulgaire, Hitler le « socialiste » défend les principes libéraux de la compétition illimitée. Dans une polémique contre la coopération entre différents groupes nationalistes, il déclare : « En outre, une telle concentration contrarie le libre

jeu des farces, le combat pour la sélection du meilleur chef est supprimé et, par suite, la victoire définitive des idées les plus saines et les plus fortes est pour toujours compromise. De telles associations sont ainsi les ennemies du développement naturel des choses, car, le plus souvent, elles empêchent plutôt qu'elles ne hâtent la solution du problème pour lequel on combat²³. » Ailleurs, il parle du libre jeu des énergies comme étant la sagesse de la vie.

Précisons que la théorie de Darwin en tant que telle n'exprimait pas les sentiments d'un caractère sadomasochiste. Au contraire, pour nombre de ses partisans, elle signifie l'espoir d'une évolution plus poussée du genre humain jusqu'à des niveaux de culture plus élevés. Cependant, pour Hitler, elle exprimait son propre sadisme et en était simultanément une justification. Il révèle tout à fait naïvement la signification psychologique que la théorie darwinienne revêt pour lui. Quand il vivait à Munich, inconnu à l'époque, il avait l'habitude de se lever à 5 heures du matin. Il « avait pris l'habitude de jeter des petits bouts de pain dur ou de viande pour les souris qui prenaient leurs ébats dans la petite chambre et de regarder comment ces amusants petits animaux se poursuivaient à la ronde en se disputant ces friandises²⁴ ». Ce « jeu » était le « combat darwinien pour la vie » à petite échelle. Pour Hitler, il s'agissait du substitut petit-bourgeois aux jeux du cirque des empereurs romains et d'un préliminaire pour les cirques historiques qu'il devait produire.

Selon la dernière rationalisation de son sadisme, il justifie celui-ci par la nécessité de se défendre contre les attaques des autres. Cette rationalisation est exprimée dans de nombreux écrits de Hitler. Il est, avec le peuple allemand, toujours innocent alors que leurs ennemis ne sont que des brutes sadiques. Une grande part de cette propagande consiste en des mensonges conscients et délibérés. Elle a cependant en partie la même sincérité émotionnelle que les accusations paranoïaques. La fonction de ces accusations est toujours de maintenir le secret autour de son propre sadisme et de sa destructivité. Elles fonctionnent selon la formule : c'est toi qui as des intentions sadiques ; je suis donc innocent. Chez Hitler, ce mécanisme de défense est extrêmement

irrationnel dans la mesure où il accuse ses ennemis d'avoir des objectifs que lui-même revendique ouvertement. Ainsi, il porte des accusations contre les juifs, les communistes et les Français alors que ces choses qu'il leur reproche constituent, selon ses dires, ses actions les plus légitimes. Il lui importe peu de cacher cette contradiction par des rationalisations. Il accuse les juifs d'être à l'origine de la présence, le long du Rhin, des troupes franco-africaines dans l'intention de détruire la race blanche par l'abâtardissement qui irrémédiablement s'installerait, les faisant à leur tour « grandir personnellement jusqu'à occuper la position de maître²⁵ ». Hitler doit avoir pris conscience de la contradiction qui consiste à condamner les autres de ce qu'il qualifie comme étant le plus noble objectif de sa race et il tente de rationaliser cette contradiction en expliquant que l'instinct de conservation des juifs est dépourvu du caractère idéaliste qui existe dans la pulsion Aryenne de domination²⁶.

Les mêmes accusations sont employées contre les Français. Il les accuse de vouloir étouffer l'Allemagne et la dépouiller de sa force. Tandis que cette accusation sert à justifier la nécessité de détruire les « tendances de la France à l'hégémonie²⁷ », il reconnaît qu'à la place de Clemenceau, il aurait probablement agi de même.

Les communistes sont accusés de brutalité et le succès du marxisme est attribué à sa volonté politique et sa brutalité activiste. Hitler, cependant, déclare dans le même temps : « Ce qui priva entièrement l'Allemagne nationale de toute influence sur le développement du sort de l'Allemagne, ce fut l'absence d'une collaboration de la force brutale avec une volonté nationale²⁸. »

La crise tchèque de 1938 et la guerre ont apporté de nombreux exemples de ce genre. Il n'y eut d'actes d'oppression commis par les nazis qui ne furent expliqués par la nécessité de se défendre contre l'oppression exercée par les autres. On peut supposer que ces accusations n'étaient que de simples falsifications et qu'elles n'avaient pas la même « sincérité » paranoïaque que celle dont les accusations portées contre les juifs et les Français ont pu être

teintées. Elles avaient encore clairement une valeur de propagande et une partie de la population, en particulier la classe moyenne inférieure, réceptive à ce type d'accusations paranoïaques du fait de sa structure de caractère, les croyait.

Le mépris de Hitler pour les impuissants devient particulièrement visible lorsqu'il parle de ceux dont les objectifs politiques – la lutte pour l'indépendance nationale – sont semblables à ceux qu'il affirme avoir lui-même. L'hypocrisie de son intérêt pour l'indépendance nationale n'est sans doute aussi criante que dans son mépris pour les révolutionnaires impuissants. Ainsi parle-t-il de façon ironique et méprisante du petit groupe de nazis qu'il avait rejoint à Munich. Telle est son impression après la première réunion à laquelle il a assisté : « Effrayant, effrayant. C'était une cuisine de club de la pire sorte. Fallait-il donc que j'entre là-dedans ? Enfin l'ordre du jour en arriva aux nouvelles admissions, c'est-à-dire que l'on commença à délibérer sur mon cas²⁹. »

Il les qualifie de « petites créations ridicules », précisant que son unique avantage était de laisser « à un individu isolé la possibilité d'une activité personnelle effective »³⁰.

Hitler précise que jamais il n'aurait pu adhérer à l'un des grands partis qui existaient alors et cette attitude lui est très caractéristique. Il devait débiter au sein d'un groupe qu'il percevait comme inférieur et faible. Son initiative et son courage n'auraient pas pu être stimulés dans une constellation où il aurait dû combattre le pouvoir en place ou entrer en compétition avec ses semblables.

Il affiche le même mépris pour les impuissants lorsqu'il écrit sur les révolutionnaires indiens. Le même homme, qui a utilisé plus que n'importe qui d'autre le slogan de l'indépendance nationale pour servir ses propres fins, méprise profondément ces révolutionnaires qui n'ont aucun pouvoir et qui, pourtant, osent s'attaquer au tout puissant Empire britannique. Hitler dit se rappeler que de « quelconques prestidigitateurs asiatiques – ou, peut-être, je veux bien l'admettre, de véritables “champions de la liberté” indiens – qui

circulaient alors à travers l'Europe, avaient réussi à suggérer à des gens tout à fait raisonnables sous d'autres rapports, l'idée fixe que le grand Empire britannique était menacé de ruine justement dans l'Inde qui en constitue la pierre angulaire. [...] Des rebelles indiens n'y réussirent jamais. [...] C'est qu'il est impossible de lancer une coalition d'invalides à l'assaut d'un puissant État [...] En raciste qui se base sur la race pour estimer la valeur du matériel humain, je n'ai pas le droit de lier le sort de mon peuple à celui des soi-disant "nations opprimées³¹».

L'amour pour la puissance et la haine pour l'impuissance, si typiques du caractère sado-masochiste, expliquent une grande partie des actions politiques de Hitler et de ses partisans. Alors que le gouvernement républicain pensait pouvoir « apaiser » les nazis s'il les traitait avec indulgence, il n'a pas seulement échoué à les apaiser mais a contribué à faire grandir leur haine du fait de son manque de puissance et de fermeté. Hitler haïssait la République de Weimar parce qu'elle était faible et il admirait les chefs industriels et militaires parce qu'ils avaient le pouvoir. Il n'a jamais lutté contre le puissant pouvoir établi, mais toujours contre les groupes qui, selon lui, étaient particulièrement impuissants. La « révolution » de Hitler – et sur ce point, de Mussolini – s'est produite sous la protection des pouvoirs en place et leurs cibles favorites étaient ceux qui ne pouvaient pas se défendre eux-mêmes. On pourrait même s'aventurer à supposer que l'attitude de Hitler envers la Grande-Bretagne a été déterminée, entre autres facteurs, par ce complexe psychologique. Tant que la Grande-Bretagne lui a semblé puissante, il l'a aimée et admirée. Son livre témoigne de cet amour. Cependant, quand il a pris conscience de la faiblesse de la position britannique avant et après Munich, son amour s'est transformé en haine, avec le souhait de la détruire. De ce point de vue, « l'apaisement » était une politique qui, pour une personnalité comme Hitler, conduisait forcément au développement de la haine et non pas à celui de l'amitié.

Jusqu'ici, nous n'avons parlé que du côté sadique de l'idéologie de Hitler. Or, comme nous l'avons vu dans le passage sur le caractère autoritaire, le côté

masochiste est aussi prévalent que le côté sadique. Il y a le désir de se soumettre à un pouvoir incroyablement puissant, d'annihiler le Moi, tout en désirant avoir le pouvoir sur les êtres impuissants. Cet aspect masochiste de l'idéologie et de la pratique nazies est le plus évident en ce qui concerne les masses. On leur répète sans cesse que l'individu n'est rien et qu'il ne compte pas. L'individu devrait accepter son insignifiance personnelle, se dissoudre dans un pouvoir plus grand, et se sentir ensuite fier de participer à la force et à la gloire de ce pouvoir supérieur. Cette idée est clairement exprimée par Hitler lorsqu'il définit l'idéalisme : « Seul l'idéalisme amène l'homme à reconnaître volontairement les privilèges de la force et de l'énergie, et fait de lui un des éléments infinitésimaux de l'ordre qui donne à l'univers entier sa forme et son aspect³². »

Goebbels donne une définition similaire de ce qu'il appelle le socialisme : « Être socialiste signifie soumettre le Moi au Vous ; le socialisme sacrifie l'individu pour le tout³³. »

Selon Hitler, sacrifier l'individu et le réduire à un grain de poussière, à un atome, implique de renoncer au droit d'affirmer son opinion personnelle, ses intérêts personnels et son bonheur individuel. Cette renonciation est l'essence d'une organisation politique au sein de laquelle « l'individu renonce à faire prévaloir son opinion personnelle aussi bien que ses intérêts particuliers³⁴ ». Il loue le « non-égoïsme³⁵ » et explique que « en poursuivant leur propre bonheur, les hommes sont précipités du ciel dans l'enfer³⁶. » Le propre de l'éducation est donc d'enseigner à l'individu de ne pas s'affirmer soi-même. L'école doit apprendre au garçon à « se taire, non seulement quand il reçoit un blâme justifié, mais aussi à supporter l'injustice en silence³⁷ ». Concernant son but ultime, il écrit : « Il appartient aux conceptions racistes mises en œuvre dans l'État raciste de faire naître cet âge meilleur : les hommes ne s'attacheront plus alors à améliorer par l'élevage les espèces canines, chevalines ou félines ; ils chercheront à améliorer la race humaine ; à cette époque de l'histoire de

l'humanité, les uns, ayant reconnu la vérité, sauront faire abnégation en silence, les autres feront le don joyeux d'eux-mêmes³⁸. »

Cette phrase est quelque peu surprenante. Après la description de ce type d'individu qui « sciemment et silencieusement renonce », on pourrait s'attendre à la description d'un genre opposé d'individu : peut-être celui qui dirige, qui prend les responsabilités, ou quelque chose de semblable. Au lieu de cela, Hitler définit cet « autre » type par cette même capacité de sacrifice. Il est difficile de comprendre la différence entre « renonce silencieusement » et « sacrifie volontiers ». Si je peux émettre une supposition, je pense qu'Hitler avait vraiment à l'esprit l'intention de différencier les masses, qui devraient se résigner, et les dirigeants, qui devraient diriger. Alors que parfois il pouvait admettre ouvertement sa volonté de puissance et celle de l'« élite », il la niait souvent. Dans cette phrase, il ne voulait apparemment pas être si franc et a donc substitué la règle au désir, le désir de « donner et sacrifier volontiers ».

Hitler reconnaît clairement que sa philosophie du déni de soi et du sacrifice est destinée à ceux dont la situation économique ne permet pas un quelconque bonheur. Il ne veut pas encourager une organisation sociale qui rendrait possible le bonheur personnel de chacun des individus ; il veut exploiter l'extrême pauvreté des masses et les faire adhérer à son évangélisme de l'auto-annihilation. Il déclare tout à fait franchement : nous nous tournons vers « la grande armée de ceux qui sont trop pauvres pour que leur propre vie leur paraisse le plus grand bonheur qu'il y ait au monde, à ceux qui ne regardent pas l'or comme le maître qui règle leur existence, mais qui croient à d'autres Dieux³⁹. »

Ce prêche absolu du sacrifice de soi a un objectif certain : les masses doivent se résigner et se soumettre si la volonté de puissance de la part du chef et de l'élite doit se réaliser. Toutefois cette aspiration masochiste existe chez Hitler lui-même. Le pouvoir supérieur auquel il se soumet est Dieu, le destin, la nécessité, l'histoire, la nature. En réalité, tous ces termes ont à peu près le même sens pour lui, celui de symboles d'une puissance écrasante. Il commence

son autobiographie en faisant remarquer que pour lui ce fut « une heureuse prédestination [qui l'] a fait naître à Braunau-am-Inn⁴⁰ ». Il poursuit en affirmant que l'ensemble du peuple allemand doit s'unir au sein d'un seul État car une fois cet État devenu trop petit pour les accueillir tous, alors la nécessité leur donnera « le droit moral de prendre des sols et du territoire⁴¹. »

Il considère la défaite de 1918 comme « le châtement équitable de la justice éternelle⁴² ». Les nations qui se mélangent avec d'autres races « pèchent contre la volonté de l'éternelle Providence⁴³ » ou, comme il a pu le dire à d'autres moments, « contre la volonté de l'Éternel, notre Créateur⁴⁴ ». La mission de l'Allemagne est ordonnée par « le Créateur de l'univers⁴⁵ ». Le ciel est supérieur au peuple, et si les plus audacieux peuvent tromper les peuples, quant à lui, « le ciel ne se laisse pas suborner⁴⁶ ».

Probablement plus que Dieu, la providence et le destin, c'est la nature qui l'impressionne. Alors que la tendance depuis les quatre cents dernières années a été de remplacer la domination des hommes par celle de la nature ; au contraire, Hitler affirme que l'on peut et que l'on doit régner sur les hommes mais qu'il est en revanche impossible de régner sur la nature. J'ai déjà mentionné son affirmation selon laquelle il est peu probable que l'histoire de l'humanité ait commencé avec la domestication des animaux mais avec la domination de peuples inférieurs. Il ridiculise l'idée qui veut que l'homme puisse conquérir la nature et se moque de ceux qui croient devenir ses conquérants « attendu qu'ils n'ont pas d'autres armes à leur disposition qu'une "idée" ». Il dit que l'homme « ne domine pas la nature, il est seulement parvenu, grâce à la connaissance de quelques lois et mystères naturels isolés, à devenir le maître des êtres vivants auxquels manque cette connaissance⁴⁷ ». Là encore, nous trouvons la même idée : la Nature est le grand pouvoir auquel nous devons nous soumettre, et les autres êtres vivants sont ceux que nous devrions dominer.

J'ai tenté de montrer dans les écrits de Hitler les deux tendances que nous avons décrites comme fondamentales pour le caractère autoritaire : la soif de

pouvoir sur les hommes et le désir de soumission à une puissance extérieure écrasante. Les idées de Hitler sont plus ou moins identiques à l'idéologie du parti nazi. Les idées exprimées dans son livre sont celles qu'il a exprimées dans ses innombrables discours grâce auxquels il gagna une adhésion massive à son parti. Cette idéologie résulte de sa personnalité qui, avec son sentiment d'infériorité, sa haine de la vie, son ascétisme et sa jalousie de ceux qui aiment la vie, est le terreau des aspirations sado-masochistes. Elle s'adressait à ceux qui, du fait d'une structure de caractère similaire, se sentaient attirés et séduits par ces enseignements, devenant d'ardents partisans de l'homme qui exprimait ce qu'ils ressentaient. Cependant, ce n'est pas l'idéologie nazie seule qui satisfaisait les couches inférieures de la classe moyenne mais aussi la pratique politique qui réalisait ce que l'idéologie promettait. Une hiérarchie fut créée, dans laquelle chacun avait quelqu'un au-dessus de lui à qui se soumettre et quelqu'un d'autre en dessous sur qui exercer son pouvoir ; l'homme au sommet de la pyramide, le chef, a le destin, l'histoire, la nature au-dessus de lui comme pouvoir dans lequel se submerger. Ainsi, l'idéologie et la pratique nazies satisfaisaient le désir qui découle de la structure de caractère d'une partie de la population et donnait la direction et l'orientation à ceux qui, bien qu'ils n'apprécient pas la domination et la soumission, étaient résignés et avaient abandonné la foi dans la vie, dans leurs propres décisions, dans toute chose.

Je ne sais si ces réflexions permettent de pronostiquer l'avenir du nazisme ; je ne pense pas être qualifié pour faire ce genre de prédictions. Cependant, quelques points – comme ceux qui dérivent des prémices psychologiques dont nous avons parlé – mériteraient d'être relevés. Le nazisme ne serait-il pas un moyen de satisfaire les besoins émotionnels de la population étant donné les conditions psychologiques ? Cette fonction psychologique ne serait-elle pas un facteur de stabilité de plus en plus grande du nazisme ?

Au vu de ce qui vient d'être dit, il est évident qu'une réponse négative s'impose. L'individuation humaine, la destruction de tous les « liens primaires » sont des processus irréversibles. Le processus de destruction de la

société médiévale a pris quatre cents ans et ne s'est achevé qu'à notre époque. À moins que l'ensemble du système industriel, la totalité du mode de production ne soient détruits et reviennent à l'état pré-industriel, l'homme restera un individu qui a complètement émergé du monde qui l'entoure. L'homme ne peut pas endurer cette liberté négative ; il essaie de s'échapper à travers de nouveaux liens qui sont un substitut aux liens primaires qu'il a abandonnés. Toutefois, ces nouveaux liens ne permettent pas une union réelle avec le monde. Pour trouver une nouvelle sécurité, il doit abandonner l'intégrité de son Moi. La véritable dichotomie entre lui et ces autorités ne disparaît pas. Elles limitent et amputent sa vie, même s'il s'est soumis volontairement et consciemment. Dans le même temps, il vit dans un monde dans lequel non seulement il s'est développé jusqu'à devenir un « atome », mais qui lui a aussi fourni toutes les potentialités pour devenir un individu. Le système industriel moderne a une capacité virtuelle pour produire non seulement les moyens d'une vie économiquement sûre pour tous, mais aussi de créer les bases matérielles de l'expression de toutes les potentialités intellectuelles, sensuelles et émotionnelles de l'homme, tout en réduisant considérablement les heures de travail.

La fonction d'une idéologie et d'une pratique autoritaires peut être comparée à celle des symptômes névrotiques. De tels symptômes sont la conséquence de conditions psychologiques insoutenables, ils offrent une solution qui rend la vie possible. Il ne s'agit pourtant pas d'une solution qui mène au bonheur ou au développement de la personnalité. Les conditions psychologiques qui rendent nécessaire la névrose restent inchangées. Le dynamisme de la nature humaine est un facteur important qui tend à rechercher des solutions plus satisfaisantes si elles peuvent être atteintes. La solitude et l'impuissance de l'individu, sa quête pour la réalisation de potentialités qui se développent en lui et le fait objectif de l'augmentation de la capacité productive de l'industrie moderne sont des facteurs dynamiques qui constituent la base d'une quête de plus en plus grande de liberté et de bonheur. La fuite dans la symbiose peut

alléger la souffrance pendant un moment, mais elle ne peut l'éliminer. L'histoire de l'humanité est celle de l'individuation et de la liberté en développement. La quête de la liberté n'est pas une force métaphysique et ne peut pas être expliquée par la loi naturelle ; elle est le résultat naturel du processus d'individuation et de l'essor de la culture. Les conditions primaires encourageant la quête de la liberté ne peuvent pas être démantelées par les systèmes autoritaires ; de même qu'ils ne peuvent pas exterminer la recherche de la liberté qui découle de ces conditions.

1. L. Mumford, *Faith for Living*, Harcourt, Brace & Co., New York, 1940, p. 118.

2. Cf. à ce sujet et en particulier sur le rôle de la classe moyenne populaire, l'excellent article de Harold D. Lasswell intitulé « *The Psychology of Hitlerism* » dans *The Political Quarterly*, vol. IV, 1933, Macmillan & Co., London, p. 374, et *The Nazi Dictatorship* de F. L. Schuman, Alfred A. Knopf, New York, 1939.

3. Je me réfère ici à une étude sur la *Caractère des ouvriers et des employés allemands en 1920-1930*, menée par A. Hartoch, E. Herzog, H. Schachtel, et moi-même dans le cadre de l'Institut International de Recherches Sociales de l'Université de Columbia. L'analyse des réponses de six cents personnes à un questionnaire détaillé a montré qu'une minorité des enquêtés montrait un caractère autoritaire, et qu'une autre minorité, d'importance à peu près égale, menait une quête de la liberté et de l'indépendance. Quant à la grande majorité, elle n'a montré qu'un mélange de traits variés, bien moins nets et tranchés. [Cette étude a finalement été publiée pour la première fois en 1980, en Allemagne par les éditions Wolfgang Bonss. La version anglaise a suivi en 1984 : *The Working Class in Weimar Germany. A Psychological and Sociological Study*, éditée et introduite par Wolfgang Bonss, London (Berg Publishers) 1984 ; Traduction de Barbara Weinberger.]

4. Schuman, *op. cit.*, p. 104.

5. Adolf Hitler, *Mon Combat*, Éditions Latines, 1934.

6. *Ibid.*, p. 338.

7. *Ibid.*, p. 50.

8. *Ibid.*, p. 245.

- [9.](#) *Ibid.*, p. 247.
- [10.](#) Joseph Goebbels, *Michael*, F. Eher, München, 1936, p. 57.
- [11.](#) *Ibid.*, p. 21.
- [12.](#) Joseph Goebbels, *Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei*, F. Eher, München, 1934, p. 120.
- [13.](#) Ley, *Der Weg zur Ordensburg*, Sonderdruck des Reichsorganisationsleiters der NSDAP für das Führercorps der Partei; in Konrad Heiden, *Ein Mann gegen Europa*, Zürich, 1937.
- [14.](#) Adolf Hitler, *Mon Combat*, *op.cit.*, p. 410.
- [15.](#) *Ibid.*, p. 297.
- [16.](#) *Ibid.*, p. 287.
- [17.](#) *Ibid.*
- [18.](#) *Ibid.*, p. 395.
- [19.](#) *Ibid.*, p. 79.
- [20.](#) *Ibid.*, p. 294.
- [21.](#) *Ibid.*, p. 69.
- [22.](#) *Ibid.*, p. 288.
- [23.](#) *Ibid.*, p. 266.
- [24.](#) *Ibid.*, p. 218.
- [25.](#) *Ibid.*, p. 325.
- [26.](#) *Ibid.*, p. 301.
- [27.](#) *Ibid.*, p. 343.
- [28.](#) *Ibid.*, p. 275.
- [29.](#) *Ibid.*, p. 219.
- [30.](#) *Ibid.*, p. 221.
- [31.](#) *Ibid.*, p. 339.
- [32.](#) *Ibid.*, p. 299.
- [33.](#) Goebbels, *Michael*, *op. cit.*, p. 25.
- [34.](#) Adolf Hitler, *Mon Combat*, *op. cit.*, p. 297.
- [35.](#) Qu'il appelle l'idéalisme.
- [36.](#) *Ibid.*, p. 299.
- [37.](#) *Ibid.*, p. 412.

[38.](#) *Ibid.*, p. 404.

[39.](#) *Ibid.*, p. 404.

[40.](#) *Ibid.*, p. 17.

[41.](#) *Ibid.*

[42.](#) *Ibid.*, p. 228.

[43.](#) *Ibid.*, p. 327.

[44.](#) *Ibid.*, p. 150.

[45.](#) *Ibid.*, p. 111.

[46.](#) *Ibid.*, p. 345.

[47.](#) *Ibid.*, p. 286.

OceanofPDF.com

7.

Liberté et démocratie

L'illusion de l'individualité

Dans les chapitres précédents, j'ai essayé de montrer que certains facteurs du système industriel moderne en général, et dans sa phase monopolistique en particulier, favorisent le développement d'une personnalité qui se sent impuissante et seule, anxieuse et insécurisée. J'ai présenté les conditions spécifiques qui, en Allemagne, font d'une partie de la population le terreau d'une idéologie et d'une pratique politique qui attirent ce que j'ai décrit comme le caractère autoritaire.

Mais que dire à notre sujet ? Notre propre démocratie n'est-elle que menacée par le fascisme d'outre-Atlantique ou par la « cinquième colonne » dans nos propres rangs ? Si tel était le cas, la situation serait sérieuse, mais non critique. Cependant, bien que les menaces étrangères et intérieures du fascisme doivent être prises au sérieux, il n'est de plus grande erreur ou de plus grave danger que de ne pas voir que, dans notre propre société, nous sommes confrontés au même phénomène qui est partout le sol fertile pour l'essor du fascisme : l'insignifiance et l'impuissance de l'individu.

Ce constat va à l'encontre de la croyance conventionnelle selon laquelle en libérant l'individu de toutes les contraintes externes, la démocratie moderne a accompli le véritable individualisme. Nous sommes fiers de ne pas être sujets d'une quelconque autorité externe, d'être libres d'exprimer nos pensées et nos sentiments, et nous considérons comme acquise la garantie automatique de notre individualité du fait de cette liberté. *Le droit d'exprimer nos pensées,*

cependant, *n'a de sens que si nous sommes capables d'avoir des pensées qui nous sont propres* ; la liberté par rapport à l'autorité externe n'est un bénéfice permanent que si les conditions psychologiques internes sont telles qu'elles nous permettent d'établir notre propre individualité. Sommes-nous parvenus à ce but ? Ou sommes-nous, au moins, sur le point d'y parvenir ? Ce livre traite du facteur humain, sa tâche est donc de faire une analyse critique de cette question. Ce faisant, nous reprenons les fils tissés dans les chapitres précédents. En discutant des deux aspects que revêt la liberté pour l'homme moderne, nous avons souligné les conditions économiques qui favorisent l'isolement croissant et l'impuissance de l'individu à notre époque ; en abordant ces conséquences psychologiques, nous avons démontré que cette impuissance favorise aussi bien le type de fuite qui se manifeste dans le caractère autoritaire qu'une compulsion normative qui transforme l'individu isolé en un automate qui perd son Moi tout en gardant la certitude de rester libre et de n'être le sujet de nul d'autre que de lui-même.

Il est important de considérer la façon dont notre culture encourage cette tendance au conformisme, même si seuls quelques exemples exceptionnels sont mentionnés. La répression des sentiments spontanés, et ainsi la disparition du développement de l'individualité authentique, commence très tôt, en fait dès la première formation des enfants¹. Cela ne signifie pas que l'éducation doit obligatoirement conduire à la répression de la spontanéité si son véritable but est de susciter l'indépendance intérieure et l'individualité de l'enfant, sa croissance et son intégrité. Les restrictions qu'un tel genre d'éducation peut devoir imposer à l'enfant en pleine croissance ne sont que des mesures transitoires qui favorisent en réalité le processus de croissance et d'expansion. Cependant, dans notre culture, l'éducation aboutit trop souvent à l'élimination de la spontanéité et à la substitution des actes psychiques originaux par des sentiments, des pensées et des souhaits superposés. (Par original je n'entends pas, je le répète, une idée qui n'a pas été pensée auparavant par quelqu'un d'autre, mais une idée qui naît dans l'individu, qui

est le résultat de sa propre activité et dans ce sens qui est *sa* pensée.) Pour choisir un exemple de façon quelque peu arbitraire, l'une des premières répressions de sentiments concerne l'hostilité et l'aversion. Dès la naissance, la plupart des enfants manifestent une certaine quantité d'hostilité et de rébellion comme résultat de leurs conflits avec le monde environnant qui tend à entraver leur expansivité et à qui, en tant que plus faible opposant, l'enfant doit généralement céder. L'un des buts essentiels du processus d'éducation est d'éliminer cette réaction antagoniste. Les méthodes sont variées, de la menace ou de la punition, qui effraient l'enfant, à des méthodes plus subtiles de corruption ou « d'explications », qui le désorientent et l'amènent à abandonner son hostilité. L'enfant commence par abandonner l'expression de son sentiment et finalement abandonne le sentiment lui-même. Avec cet apprentissage, il apprend à refouler sa conscience de l'hostilité et de l'insincérité des autres ; parfois, ce n'est pas tout à fait facile, dans la mesure où les enfants ont une disposition pour remarquer de telles qualités négatives chez les autres et ne sont pas aussi faciles à tromper par les mots que les adultes. Il arrive encore qu'ils n'aiment pas quelqu'un « sans bonne raison » – excepté celle, excellente, qu'ils ressentent l'hostilité, ou l'insincérité qui émane de cette personne. Cette réaction est vite découragée ; cela ne prend pas longtemps à l'enfant pour atteindre la « maturité » de l'adulte moyen et pour perdre le sens de la discrimination entre une personne décente et un scélérat, aussi longtemps que ce dernier n'a pas commis un acte flagrant.

D'un autre côté, tôt dans son éducation, l'enfant apprend à avoir des sentiments qui ne sont pas du tout « les siens » ; en particulier à aimer les gens, à être naïvement amical avec eux et à sourire. Ce que l'éducation n'a pas accompli est généralement achevé par la pression sociale qui survient plus tard dans la vie. Si vous ne souriez pas, vous êtes jugé comme n'étant pas d'un « caractère plaisant » – or il est nécessaire d'avoir un caractère plaisant pour pouvoir vendre ses services, que ce soit comme serveur, vendeur ou physicien. Seuls ceux qui se trouvent en bas de la pyramide sociale, qui ne vendent rien

d'autre que leur travail physique, et ceux qui sont tout en haut n'ont aucun besoin d'être particulièrement « plaisants ». La convivialité, la gaieté et tout ce qu'un sourire est supposé exprimer sont alors des réponses automatiques que l'on peut allumer ou éteindre comme une ampoule électrique².

À l'évidence, dans de nombreux cas, la personne a conscience de faire un « simple » geste. Dans la plupart des cas, cependant, elle perd cette conscience et donc la faculté de différencier les pseudo-sentiments de la cordialité spontanée.

Ce n'est pas seulement l'hostilité qui est directement supprimée, ni la convivialité qui est tuée par la superposition de ses contrefaçons. Un large spectre d'émotions spontanées est supprimé et remplacé par des pseudo-sentiments. Freud a placé l'une des expressions de cette hostilité – le refoulement sexuel – au centre de l'ensemble de son système. Même si je crois que le découragement des joies sexuelles n'est pas le seul refoulement important des réactions spontanées, mais un parmi d'autres, son importance ne doit pas être sous-estimée. Ses conséquences sont évidentes dans les cas d'inhibitions sexuelles ainsi que dans les cas où le sexe suppose une qualité compulsive et est consommé comme une drogue ou une liqueur qui n'a aucun goût particulier mais permet de s'oublier soi-même. Quels que soient les effets de ce découragement, leur répression, du fait de l'intensité du désir sexuel, non seulement affecte la sphère sexuelle mais affaiblit aussi le courage de la personne pour s'exprimer spontanément dans toutes les autres sphères.

Dans notre société, les émotions sont en général dissuadées. Alors même qu'il est avéré que toute pensée créative – comme toute autre activité créative – est inséparablement liée à l'émotion, penser et vivre sans émotions est devenu un idéal. Être « émotionnel » est devenu synonyme d'irrationnel ou déséquilibré. Par l'acceptation de cette norme, l'individu s'est considérablement affaibli ; sa pensée est appauvrie et plate. D'un autre côté, puisque les émotions ne peuvent pas être complètement tuées, elles doivent être complètement séparées du côté intellectuel de la personnalité ; le résultat

est la mièvrerie bon marché et hypocrite que l'on retrouve dans les films et les chansons populaires qui nourrissent des millions de consommateurs affamés d'émotions.

Je veux mentionner tout particulièrement une émotion taboue, parce que son refoulement affecte profondément les racines de la personnalité : le sens de la tragédie. Comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent, la connaissance de la mort et de l'aspect tragique de la vie, que ce soit de manière confuse ou parfaitement claire, est l'une des caractéristiques fondamentales de l'homme. Chaque culture a sa propre façon de faire face au problème de la mort. Pour les sociétés dont le processus d'individuation a peu progressé, la fin de l'existence n'est pas un si grand problème puisque l'expérience de la vie individuelle elle-même est moins développée. La mort n'est pas encore conçue comme étant fondamentalement différente de la vie. Les cultures où l'individuation est davantage développée ont traité la mort selon leur organisation sociale et psychologique. Les Grecs ont mis tout l'accent sur la vie et ont décrit la mort comme la continuation sombre et terne de la vie. Les Égyptiens ont fondé leurs espoirs sur la croyance en l'indestructibilité du corps humain, ou tout au moins de ceux dont le pouvoir durant la vie était indestructible. Les juifs ont accepté le fait de mourir avec réalisme et ont été capables de se réconcilier avec l'idée de la destruction de la vie individuelle grâce à la vision d'un état de bonheur et de justice que le genre humain doit atteindre dans ce monde. Le christianisme a rendu la mort irréaliste et a essayé de reconforter l'individu malheureux en lui promettant une vie après la mort. Notre propre époque nie simplement la mort et, avec elle, l'un des aspects fondamentaux de la vie. Au lieu de permettre la conscience de la mort et de la souffrance afin qu'elle devienne l'un des plus forts stimulants de la vie, la base d'une solidarité humaine et une expérience sans laquelle la joie et l'enthousiasme manquent d'intensité et de profondeur, elle oblige l'individu à la refouler. Toutefois, comme c'est toujours le cas avec la répression, ce n'est pas parce qu'on enlève de la vue des éléments qu'ils cessent d'exister. Ainsi, la

crainte de la mort mène une existence illégitime parmi nous. Elle subsiste en dépit des tentatives pour la nier, mais, étant refoulée, elle reste stérile. C'est là une source de la platitude des autres expériences, de l'agitation qui imprègne la vie et cela explique, oserai-je dire, le montant exorbitant que cette nation investit dans ses funérailles.

Dans le processus de tabouisation des émotions, la psychiatrie moderne joue un rôle ambigu. D'un côté, son plus grand représentant, Freud, a cassé l'image d'un caractère rationnel, déterminé, de l'esprit humain et il a ouvert une voie qui permet un regard dans l'abysse des passions humaines. D'un autre côté, la psychiatrie, enrichie par ces réussites de Freud, s'est transformée en instrument des tendances générales à la manipulation de la personnalité. De nombreux psychiatres, y compris des psychanalystes, ont dressé le portrait d'une personnalité « normale » qui n'est jamais trop triste, trop en colère ou trop excitée. Ils utilisent des mots comme « infantile » ou « névrotique » pour dénoncer les traits ou les types de personnalités qui ne se conforment pas avec le modèle conventionnel d'un individu « normal ». Ce genre d'influence est en un sens plus dangereux que les formes plus anciennes et plus franches d'attaques, car alors, l'individu savait au moins que quelqu'un ou une doctrine le critiquaient et il pouvait se battre. Mais qui peut se battre contre une « science » ?

On retrouve la même distorsion dans la *pensée* originale et dans les sentiments et les émotions. Dès le tout début de l'éducation, la pensée originale est découragée et le prêt-à-penser est enfoncé dans le crâne des gens. Ce processus est facilement observable chez les jeunes enfants. Ils sont pleins de curiosité envers le monde, ils veulent le saisir physiquement aussi bien qu'intellectuellement. Ils veulent connaître la vérité, puisque c'est la façon la plus sûre de s'orienter dans un monde étrange et puissant. En réalité, ils ne sont pas pris au sérieux, et peu importe que cette attitude prenne la forme d'un manque de respect ostensible ou de la subtile condescendance habituelle envers tous ceux qui n'ont aucun pouvoir (comme les enfants, les personnes

âgées ou les malades). Bien que ce traitement débouche sur un grand découragement pour une pensée indépendante, il existe un handicap encore pire : l'hypocrisie – souvent fortuite – typique du comportement de l'adulte moyen envers un enfant. Cette hypocrisie consiste en partie à donner à l'enfant une image factice du monde. C'est à peu près aussi utile que de donner des consignes pour vivre en Arctique à une personne qui a demandé comment préparer une expédition dans le désert du Sahara. À côté de cette représentation erronée du monde, *il existe* les nombreux mensonges spécifiques qui tendent à dissimuler les faits, que, pour de multiples raisons personnelles, les adultes veulent cacher aux enfants. D'une mauvaise humeur, rationalisée comme une insatisfaction justifiée par le comportement de l'enfant, à l'occultation des activités sexuelles des parents et de leurs querelles, l'enfant « n'est pas supposé savoir » et ses questions se heurtent à un découragement hostile ou poli.

L'enfant, ainsi préparé, entre à l'école et peut-être au collège. Je veux mentionner brièvement quelques-unes des méthodes éducatives utilisées de nos jours qui en effet découragent encore davantage la pensée originale. L'une d'entre elles est l'accent mis sur la connaissance des faits ou, devrais-je dire, de l'information. La superstition pathétique laisse entendre qu'en connaissant de plus en plus de faits, on arrive à la connaissance de la réalité. On enseigne aux étudiants des centaines de faits confus et sans liens ; tout leur temps et leur énergie sont employés pour apprendre de plus en plus de faits, ainsi, il reste peu de place pour la pensée. Penser sans une connaissance des faits reste vide et factice ; mais l'« information » seule peut être tout autant un obstacle à la pensée que son absence.

Un autre moyen, très fortement lié, pour dissuader la pensée originale est de concevoir toute vérité comme relative³. La vérité est conçue comme un concept métaphysique et si quelqu'un dit vouloir découvrir la vérité, il est repoussé par les penseurs « progressistes » de notre époque. La vérité passe pour être une affaire entièrement subjective, presque une affaire de goût.

L'entreprise scientifique doit être détachée des facteurs subjectifs, et son but est de regarder le monde sans passion ni intérêt. Le scientifique doit approcher les faits avec des mains stérilisées comme un chirurgien approche son patient. Le résultat de ce relativisme, qui souvent se présente sous le nom d'empirisme, de positivisme ou qui se recommande lui-même par son souci de l'usage correct des mots, est que la pensée perd son stimulus essentiel – les souhaits et les intérêts de la personne qui pense ; à la place, cette personne devient une machine à enregistrer des « faits ». De la même manière que la pensée en général s'est développée à partir du besoin de maîtriser la vie matérielle, la quête de la vérité est enracinée dans les intérêts et les besoins des individus et des groupes sociaux. Sans un tel intérêt, le stimulus pour rechercher la vérité serait absent. Il existe toujours des groupes dont l'intérêt est favorisé par la vérité, et leurs représentants ont été les pionniers de la pensée humaine ; il existe d'autres groupes dont les intérêts sont favorisés par la dissimulation de la vérité. Dans ce dernier cas, l'intérêt se révèle néfaste pour la cause de la vérité. Le problème, donc, n'est pas qu'il y ait *un* intérêt en jeu, mais de savoir *quel genre* d'intérêt est en jeu. Je devrais dire que s'il y a, dans chaque être humain, quelque appétence pour la vérité, c'est parce que chaque être humain en éprouve un certain besoin.

Cela est vrai en ce qui concerne l'orientation d'une personne dans le monde extérieur, et tout particulièrement pour l'enfant. Étant enfant, chaque être humain passe par un stade d'impuissance et la vérité est une des armes les plus puissantes pour ceux qui n'ont aucun pouvoir. Mais la vérité n'est pas seulement dans l'intérêt de l'individu en ce qui concerne son orientation dans le monde extérieur ; sa propre force dépend en grande partie de la connaissance de la vérité en ce qui le concerne. Les illusions que l'individu peut entretenir à son sujet peuvent devenir des béquilles utiles pour celui qui n'est pas capable de marcher tout seul ; mais elles augmentent sa faiblesse. La plus grande force de l'individu est basée sur l'intégration maximale de sa personnalité, et donc aussi sur le maximum de transparence envers soi-même.

« Connais-toi toi même » est un des commandements fondamentaux qui conduisent à la force et au bonheur de l'homme.

En plus des facteurs susmentionnés, il en existe d'autres qui tendent activement à embrouiller ce qui reste de capacité de penser de façon originale chez l'adulte moyen. En ce qui concerne toutes les questions fondamentales de la vie individuelle et sociale, les problèmes psychologiques, économiques, politiques et moraux, un large secteur de notre culture n'a qu'une fonction : embrouiller les questions. Un des types d'écran de fumée utilisés est l'assertion selon laquelle les problèmes sont trop compliqués pour que l'individu moyen puisse les saisir. Il semblerait au contraire qu'une grande partie des questions élémentaires de la vie individuelle et sociale soient très simples, si simples en réalité, que l'on pourrait s'attendre à ce que tout le monde les comprenne. Les faire paraître si compliquées que seul un « spécialiste » est capable de vraiment les comprendre – et encore, dans son propre champ limité et souvent de manière intentionnelle – tend à dissuader de croire en sa propre capacité de penser au sujet des problèmes qui importent réellement. L'individu se sent impuissant, pris dans une masse chaotique de données et, avec une patience pathétique, il attend que les spécialistes aient trouvé quoi faire et où aller.

Le résultat de ce type d'influence est double : le premier est le scepticisme et le cynisme envers tout ce qui est dit ou imprimé, le second est une croyance infantile en tout ce qui est dit avec autorité. Cette combinaison de cynisme et de naïveté est tout à fait typique de l'individu moderne. Sa conséquence principale est de le dissuader de forger sa propre opinion et de prendre ses propres décisions.

Une autre façon de paralyser la capacité d'exercer une pensée critique est la destruction de tout type de représentation structuralisée du monde. Les faits perdent leur qualité spécifique qu'ils ne peuvent avoir qu'en tant que partie d'un tout structuré et n'ont qu'un sens parcellaire et quantitatif ; chaque fait n'est qu'un fait *de plus* et la seule chose qui importe est de savoir si nous en savons plus ou moins. Sur ce point, la radio, les images animées et les

journaux ont un effet dévastateur. L'annonce du bombardement d'une ville et la mort de centaines de gens est honteusement suivie ou interrompue par une publicité pour du savon ou du vin. Le même présentateur avec la même voix suggestive, insinuante et autoritaire qu'il vient juste d'utiliser pour vous impressionner quant au sérieux de la situation politique, imprime alors sur son audience les mérites d'une marque particulière de savon qui finance la diffusion des actualités. Celles-ci font succéder aux images de bateaux torpillés, celles d'un défilé de mode. Les journaux accordent autant de place et de sérieux à des pensées banales ou aux habitudes de petit-déjeuner d'une débutante qu'à des événements d'importance scientifique ou artistique. À cause de tout cela, nous cessons d'être authentiquement liés à ce que nous entendons. Nous cessons d'être excités, nos émotions et notre jugement critique sont entravés et enfin notre attitude envers ce qui est en train de se passer dans le monde est qualifiée par la platitude et l'indifférence. Au nom de la « liberté », la vie perd toute structure ; elle est composée d'une multitude de petits morceaux, tous séparés les uns des autres et formant un tout dénué de sens. L'individu est laissé seul avec ces fragments comme un enfant avec un puzzle ; la différence, cependant, est que l'enfant sait ce qu'est une maison et il peut donc reconnaître les parties de la maison imprimées sur les petites pièces avec lesquelles il joue, alors que l'adulte ne voit pas le sens de « l'ensemble » des pièces qui arrivent entre ses mains. Il est perplexe et effrayé et il ne cesse de contempler ces petits fragments dénués de sens.

Ce qui a été dit au sujet du manque d'« originalité » du sentiment et de la pensée est aussi vrai pour la *volonté*. Admettre cela est particulièrement difficile ; l'homme moderne semble, au contraire, avoir trop de désirs et son seul problème semble être que bien qu'il sache ce qu'il veut, il ne peut l'obtenir. Toute notre énergie est dépensée en vue d'obtenir ce que nous voulons et la plupart des gens ne questionnent jamais les prémices de cette activité : savoir ce qu'ils veulent vraiment. Ils ne cessent de se demander si les buts qu'ils poursuivent sont ceux qu'ils veulent eux-mêmes. À l'école, ils

veulent décrocher de bonnes notes, une fois adultes, ils veulent obtenir de plus en plus de succès, gagner plus d'argent, avoir plus de prestige, acheter une meilleure voiture, aller dans certains endroits et ainsi de suite. Mais quand, au milieu de toute cette activité effrénée, ils s'arrêtent pour penser, une question peut leur venir à l'esprit : « Si j'ai ce nouvel emploi, si j'ai cette meilleure voiture, si je peux me permettre ce voyage – Et alors ? Quel est l'intérêt de tout ça ? Est-ce que c'est vraiment moi qui veux tout ça ? Ne suis-je pas en train de courir après un but supposé me rendre heureux et qui me file entre les doigts aussitôt que je l'ai attrapé ? » Ces interrogations, quand elles apparaissent, sont effrayantes car elles questionnent l'exact fondement sur lequel l'ensemble de l'activité de l'homme est construit, sa connaissance de ce qu'il veut. Les gens ont donc tendance à se débarrasser aussi vite que possible de ces pensées perturbantes. Ils sentent que ces questions ennuyeuses ont surgi parce qu'ils étaient fatigués ou déprimés – et ils continuent à poursuivre des buts qu'ils croient être les leurs.

Mais tout cela témoigne d'une prise de conscience pessimiste de la vérité – la vérité que l'homme moderne vit dans l'illusion de savoir ce qu'il veut, alors qu'en réalité il veut ce qu'il est *supposé* vouloir. Afin d'accepter cela, il est nécessaire de réaliser que savoir ce que l'on veut vraiment n'est pas aussi facile que le pensent la plupart des gens, mais que c'est un des problèmes les plus difficiles à résoudre pour l'être humain. C'est une tâche que nous essayons frénétiquement d'éviter en acceptant les objectifs tout prêts comme étant les nôtres. L'homme moderne est prêt à prendre un grand risque quand il essaie d'atteindre les objectifs supposés être « les siens » ; mais il est profondément effrayé par la prise de risque et la responsabilité de se donner ses propres objectifs. L'activité frénétique est souvent prise pour une preuve d'action autodéterminée, même si nous savons qu'elle peut n'être pas plus spontanée que le comportement d'un acteur ou d'une personne hypnotisée. Quand l'intrigue générale de la pièce est dévoilée, chaque acteur peut endosser énergiquement le rôle qui lui a été assigné, voire fabriquer lui-même ses lignes

et certains détails de l'action. Toutefois, il ne fait que jouer un rôle qui lui a été attribué.

La difficulté particulière que nous éprouvons à reconnaître jusqu'à quel point nos désirs – tout comme nos pensées et nos sentiments – ne sont, en vérité, pas les nôtres, mais qu'ils ont été mis en nous par l'extérieur, est étroitement liée au problème de l'autorité et de la liberté. Au cours de l'histoire moderne, l'autorité de l'Église a été remplacée par celle de l'État, celle de l'État par celle de la conscience et, à notre époque, cette dernière a été remplacée par l'autorité anonyme du sens commun et de l'opinion publique comme instruments de soumission. Parce que nous nous sommes affranchis des plus anciennes formes manifestes d'autorité, nous ne voyons pas que nous sommes devenus la proie d'un nouveau genre d'autorité. Nous sommes devenus des automates qui vivent dans l'illusion d'être des individus ayant une volonté propre. Ainsi, l'individu peut rester inconscient de son insécurité, mais c'est la seule aide qu'une telle illusion peut apporter. Fondamentalement, le Moi de l'individu est affaibli afin qu'il se sente impuissant et extrêmement en danger. Il vit dans un monde avec lequel il a perdu tout lien authentique et dans lequel tout – les gens et les choses – est instrumentalisé, dans lequel il est devenu une partie de la machine que ses mains ont construite. Il pense, sent, et veut ce qu'il croit être supposé penser, sentir et vouloir ; dans ce même processus, il perd son Moi sur lequel toute sécurité véritable d'un individu libre se construit.

La perte du Moi a renforcé la nécessité de se conformer puisqu'elle aboutit à un profond doute quant à sa propre identité. Si je ne suis rien d'autre que ce que je crois que je suis supposé être, qui suis-je ? Nous avons vu comment le doute au sujet de son propre Moi est apparu avec la chute de l'ordre médiéval au cours duquel l'individu occupait une place indiscutable dans un ordre figé. Depuis Descartes, l'identité de l'individu a été un problème majeur de la philosophie moderne. Aujourd'hui, nous prenons pour acquis le fait que nous sommes nous. Pourtant, nous doutons toujours de nous, ce doute a même

augmenté. Dans ses pièces, Pirandello a exprimé ce sentiment de l'homme moderne. Il commence avec cette série de questions : « Qui suis-je ? Quelle preuve ai-je de ma propre identité autre que celle de la continuité de mon Moi physique ? » Sa réponse n'est pas celle de Descartes – l'affirmation du Moi individuel – mais son déni : « Je n'ai pas d'identité, il n'y a pas de Moi excepté celui qui est le réflexe de ce que les autres attendent de moi : Je suis "tel que vous me désirez". »

Cette perte d'identité rend encore plus impératif de se conformer ; cela signifie que l'on peut être sûr de soi-même seulement si l'on est à la hauteur des attentes des autres. Si nous ne tenons pas la promesse de cette représentation, nous risquons non seulement d'être désapprouvés et d'accroître notre isolement mais aussi de perdre l'identité de notre personnalité, ce qui signifie menacer notre équilibre mental.

En se conformant aux attentes des autres, en n'étant pas différent, ces doutes au sujet de sa propre identité sont réduits au silence et une certaine sécurité est obtenue. Cependant, le prix à payer est élevé. Abandonner la spontanéité et l'individualité conduit à contrecarrer la vie. Psychologiquement, l'automate, alors qu'il est en vie d'un point de vue biologique, est mort émotionnellement et mentalement. Alors qu'il exécute les gestes de la vie, sa vie coule entre ses mains comme du sable. Derrière un visage de satisfaction et d'optimisme, l'homme moderne est profondément malheureux ; il est en fait au bord du désespoir. Il se raccroche désespérément à la notion d'individualité ; il veut être « différent » et n'a pas de plus grande recommandation que : « C'est différent. » Nous connaissons le nom de l'individu du bureau des chemins de fer où nous achetons notre ticket ; nos sacs à main, nos cartes à jouer ou nos radios portables sont « personnalisés » par l'inscription de nos initiales. Tout cela démontre la soif de la différence, mais ce ne sont là que les derniers vestiges de l'individualité. L'homme moderne est affamé de la vie. Mais puisqu'en étant un automate il ne peut pas expérimenter la vie dans le sens de l'activité spontanée, il prend comme substitut n'importe quelle sorte

d'excitation et de sensation : la sensation de la boisson, du sport, de vivre par procuration les excitations des personnages que l'on voit à l'écran.

Alors, quel est le sens de la liberté pour l'homme moderne ?

Il s'est libéré des liens extérieurs qui l'auraient empêché de faire et de penser comme il voulait. Il serait libre d'agir selon sa propre volonté, s'il savait ce qu'il voulait, pensait et ressentait. Mais il ne le sait pas. Il se conforme à des autorités anonymes et il adopte un Moi qui n'est pas le sien. Plus il fait cela, plus il se sent impuissant et plus il est poussé à se conformer. En dépit d'un vernis d'optimisme et d'initiative, l'homme moderne est écrasé par un profond sentiment d'impuissance qui le conduit à regarder fixement les catastrophes approcher comme s'il était paralysé.

Lorsqu'on regarde de manière superficielle, les personnes semblent fonctionner suffisamment bien dans la vie sociale et économique ; mais il serait dangereux de négliger le malheur profond derrière ce vernis rassurant. Si la vie perd son sens parce qu'elle n'est pas vécue, l'homme se désespère. Tout comme on ne meurt pas de privations physiques en toute quiétude, on ne meurt pas de privations psychiques en toute tranquillité. Si nous nous contentons de ne prendre en compte que les besoins économiques d'une personne « normale » et si nous ignorons la souffrance inconsciente des personnes moyennes automatisées, alors nous échouons à voir le danger qui menace notre culture dans ses fondements humains : l'empressement à accepter n'importe quelle idéologie et n'importe quel dirigeant, du moment qu'ils promettent de l'excitation et qu'ils offrent une structure politique et des symboles qui prétendent donner du sens et de l'ordre à la vie d'un individu. Le désespoir de l'automate humain est un terreau fertile pour les objectifs politiques du fascisme.

Liberté et spontanéité

Jusqu'ici, ce livre a traité d'un aspect de la liberté : l'impuissance et l'insécurité de l'individu isolé dans la société moderne, qui s'est libéré de tous

les liens qui donnaient auparavant à la vie du sens et de la sécurité. Nous avons vu que l'individu ne peut pas supporter cet isolement ; en tant qu'être isolé, il est grandement impuissant face au monde extérieur qui l'effraie profondément ; et du fait de cet isolement, l'unité du monde a été effacée et il a perdu tout point de repère. Il est donc écrasé par les doutes sur lui-même et sur le sens de la vie, et finalement sur tous les principes selon lesquels il peut diriger ses actions. L'impuissance et le doute paralysent la vie et, dans le but de vivre, l'homme essaie d'échapper à la liberté négative. Il est conduit vers un nouvel esclavage. Cet esclavage est différent de celui des liens primaires auxquels, bien que dominé par les autorités ou le groupe social, il était encore en partie rattaché. La fuite ne lui permet pas de retrouver sa sécurité perdue ; elle l'aide seulement à oublier que son Moi est une entité séparée. Au prix du sacrifice de l'intégrité de son Moi individuel, il trouve une sécurité nouvelle et fragile. Il choisit de perdre son Moi puisqu'il ne peut pas supporter d'être seul. Ainsi, la liberté – en tant que *libéré de* – conduit à un nouvel esclavage.

Notre analyse va-t-elle conclure à l'existence d'un inéluctable cercle qui mène de la liberté à une nouvelle dépendance ? La délivrance de toutes les attaches primaires rend-elle l'individu si seul et si isolé qu'inévitablement il doit fuir dans un nouvel esclavage ? *L'indépendance* et la liberté sont-elles synonymes d'isolement et crainte ? Ou bien existe-t-il un état de liberté positive dans lequel l'individu existe en tant que Moi indépendant et sans être isolé, mais au contraire en étant uni au monde, aux autres hommes et à la nature ?

Nous pensons qu'il est possible de répondre par l'affirmative et que le processus d'accroissement de la liberté ne constitue pas un cercle vicieux, que l'homme peut être libre tout en n'étant pas seul, critique sans être empli de doutes, indépendant tout en faisant partie intégrante du genre humain. L'homme peut atteindre cette liberté grâce à la réalisation de son Moi, en étant lui-même. Qu'est-ce que la réalisation du Moi ? Les philosophes idéalistes ont cru que l'auto-réalisation pouvait être accomplie par la seule perspicacité

intellectuelle. Ils ont insisté sur le fractionnement de la personnalité humaine de façon à ce que la nature de l'homme puisse être refoulée et surveillée par sa raison. Cependant, ce fractionnement a eu pour résultat de mutiler non seulement la vie émotionnelle de l'homme, mais aussi ses facultés intellectuelles. La raison, en devenant le gardien qui surveille son prisonnier – la nature – est devenue à son tour prisonnière et, ainsi, les deux côtés de la personnalité humaine, la raison et l'émotion, ont été endommagés. Nous croyons que la réalisation du moi est accomplie non seulement par l'acte de penser, mais aussi par la réalisation de la personnalité totale de l'homme, par l'expression active de ses potentialités émotionnelles et intellectuelles. Ces potentialités sont présentes chez chacun de nous ; elles ne deviennent réelles que si elles sont exprimées. En d'autres termes, la *liberté positive consiste en une activité spontanée de la personnalité totale, intégrée.*

Nous touchons ici l'une des questions les plus difficiles de la psychologie : celle de la spontanéité. Tenter de débattre convenablement de ce problème nécessiterait un autre volume. Cependant, sur la base de ce que nous avons dit jusqu'ici, il est possible d'arriver à comprendre la qualité essentielle de l'activité spontanée en au moyen de contrastes. L'activité spontanée n'est pas l'activité compulsive à laquelle mènent l'isolement et l'impuissance ; ce n'est pas l'activité de l'automate, qui se définit par l'adoption sans esprit critique des modèles suggérés par l'extérieur. L'activité spontanée est une libre activité du Moi et elle implique, psychologiquement, ce que la racine latine du mot *sponte* signifie littéralement : de notre propre gré. Par activité, nous n'entendons pas « faire quelque chose », mais nous parlons de la qualité de l'activité créative qui peut opérer dans les expériences émotionnelles, intellectuelles et sensuelles d'une personne tout autant que dans sa volonté. Une prémisse de cette spontanéité est l'acceptation de la personnalité totale et l'élimination de la division entre « raison » et « nature » ; car l'activité spontanée n'est possible qu'à la condition que l'homme ne réprime pas la partie essentielle de son Moi,

qu'il devienne transparent pour lui-même, et que les différentes sphères de la vie aient atteint une intégration fondamentale.

Alors que la spontanéité est un phénomène relativement rare dans notre culture, nous n'en sommes pas pour autant entièrement dépourvus. Afin de permettre une meilleure compréhension de ce point, j'aimerais rappeler au lecteur quelques exemples montrant que nous avons tous une lueur de spontanéité.

En premier lieu, nous connaissons des individus qui sont – ou ont été – spontanés, dont la pensée, les sentiments et les actes sont – ou étaient – l'expression de leur Moi et non pas ceux d'un automate. Ces individus, nous les qualifions généralement d'artistes. En fait, l'artiste peut être défini comme un individu qui peut s'exprimer spontanément. Si telle était la définition de l'artiste – Balzac s'est défini exactement de cette manière – certains philosophes et certains scientifiques devraient être qualifiés d'artistes alors que d'autres sont tout aussi éloignés d'eux qu'un photographe démodé l'est d'un peintre créatif. D'autres individus, bien que n'ayant pas cette capacité – ou peut-être qu'ils manquent simplement d'entraînement – de s'exprimer au travers d'un médium objectif comme le fait l'artiste, possèdent la même spontanéité. La position de l'artiste est pourtant vulnérable, car on ne respecte réellement que l'individualité ou la spontanéité de l'artiste à succès, s'il ne rencontre pas le succès sur le marché de l'art, il reste pour ses contemporains un excentrique, un « névrosé ». L'artiste dans ce cas est dans la même position que le révolutionnaire d'un bout à l'autre de l'histoire. Le révolutionnaire victorieux est un homme d'État, le révolutionnaire qui ne réussit pas est un criminel.

Les jeunes enfants offrent un autre exemple de spontanéité. Ils ont une faculté de sentir et de penser ce qui est vraiment à *eux* ; cette spontanéité se révèle dans ce qu'ils disent et pensent, dans les sentiments qu'ils expriment sur leur visage. Si l'on se demande pourquoi la plupart des gens ressentent une attirance pour les jeunes enfants, une fois mises à part les raisons sentimentales et conventionnelles, je pense que la réponse réside précisément

dans cette qualité de spontanéité. Elle attire profondément tout individu qui n'est pas mort lui-même au point de perdre la capacité de la percevoir. En fait, rien n'est plus attirant et convaincant que la spontanéité, qu'il s'agisse de celle d'un enfant, d'un artiste ou de ces individus qui ne peuvent pas être regroupés selon leur âge ou leur profession.

La plupart d'entre nous pouvons observer au moins quelques moments de notre propre spontanéité, qui sont en même temps des moments de bonheur véritable. C'est parfois la vue nouvelle et inattendue d'un paysage, le début de quelques vérités comme résultat de notre pensée, un plaisir sensuel non stéréotypé ou encore une vague d'amour pour une autre personne – dans ces moments, nous savons tous ce qu'est un acte spontané et nous pouvons avoir une certaine vision de ce que la vie humaine pourrait être si ces expériences n'étaient pas si rares.

Pourquoi l'activité spontanée est-elle la réponse au problème de la liberté ? Nous avons dit que la liberté négative par elle-même fait de l'individu un être isolé dont la relation au monde est distante et méfiante et dont le Moi est faible et constamment menacé. L'activité spontanée est le seul chemin que peut emprunter l'homme pour vaincre la terreur de la solitude sans sacrifier l'intégrité de son Moi puisque dans la réalisation spontanée du Moi, l'homme s'unit de nouveau au monde – avec l'homme, avec la nature et avec lui-même. L'amour est le principal composant d'une telle spontanéité ; pas l'amour comme dissolution du moi dans une autre personne, ni comme possession d'une autre personne, mais l'amour comme affirmation spontanée des autres, comme union de l'individu avec les autres sur la base de la préservation du Moi individuel. C'est dans cette polarité même que se trouve la qualité dynamique de l'amour : elle naît du besoin de surpasser la séparation, elle mène à l'unité – et pourtant elle n'élimine pas l'individualité. Le travail est l'autre composant ; non pas le travail en tant qu'activité compulsive pour échapper à la solitude, ni le travail en tant que relation à la nature, qui est en partie une relation de domination et en partie une relation d'adoration et

d'esclavage par la production humaine, mais le travail en tant que création dans laquelle l'homme fait un avec la nature dans l'acte de création. Ce qui est vrai de l'amour et du travail l'est aussi de toutes les actions spontanées, que ce soit la réalisation du plaisir sensuel ou la participation à la vie politique de la communauté. Cela affirme l'individualité du Moi et, en même temps, unifie le Moi avec l'homme et la nature. La dichotomie élémentaire inhérente à la liberté – la naissance de l'individualité et de la douleur de la solitude – est dissoute à plus grande échelle par l'action spontanée de l'homme.

Dans toute activité spontanée, l'individu embrasse le monde. Non seulement le Moi de l'individu reste intact, mais il se renforce et se solidifie. *Car le Moi est aussi fort qu'il est actif.* Il n'y a pas de force authentique dans la possession en tant que telle, ni de propriété matérielle ni de qualités mentales comme les émotions ou les pensées. De même, il n'y a aucune force dans l'usage et la manipulation d'objets ; ce que nous utilisons n'est pas « à nous » simplement parce que nous l'utilisons. Ce qui est à nous est seulement ce à quoi nous sommes authentiquement reliés par notre activité créative, que cela soit une personne ou un objet inanimé. Seules ces qualités qui résultent de notre activité spontanée donnent de la force au Moi et ainsi forment la base de son intégrité. L'incapacité d'agir spontanément, d'exprimer ce que l'on ressent et ce que l'on pense de façon authentique, ainsi que la nécessité qui en résulte de présenter un pseudo-Moi aux autres et à soi-même sont les racines du sentiment d'infériorité et de faiblesse. Que nous en soyons conscients ou non, rien n'est plus honteux pour nous que le fait de ne pas être nous-mêmes, et rien ne nous rend plus fiers et heureux que le fait de penser, de sentir et de dire ce qui nous appartient.

Cela implique que ce qui importe est l'activité en tant que telle, le processus et non pas le résultat. Dans notre culture, l'accent est mis sur tout le contraire. Nous produisons non pour une satisfaction concrète, mais dans le but abstrait de vendre notre marchandise ; nous avons l'impression qu'il est possible d'acquérir tout ce qui est matériel ou immatériel en l'achetant, et ainsi les

choses deviennent-elles les nôtres indépendamment de tout effort créatif de notre part en relation avec elles. De la même manière, nous considérons nos qualités personnelles et le résultat de nos efforts comme des marchandises qui peuvent s'échanger contre de l'argent, du prestige, du pouvoir. L'accent passe donc de la satisfaction présente de l'activité créative à la valeur du produit fini. Ainsi, l'homme passe à côté de la seule satisfaction que peut lui donner le véritable bonheur – l'expérience de l'activité du moment présent – et il court après un fantôme qui le déçoit chaque fois qu'il pense l'avoir attrapé – le bonheur illusoire qu'il appelle succès.

Si l'individu réalise son moi par l'activité spontanée et se relie ainsi au monde, il cesse d'être un atome isolé ; lui et le monde font partie d'un tout structuralisé ; il a sa juste place et ainsi, le doute qu'il a sur lui-même et sur le sens de la vie disparaît. Ce doute est né de sa séparation et du refoulement de la vie ; quand il peut vivre spontanément et non pas de manière compulsive ou comme un automate, le doute disparaît. Il est conscient de lui-même en tant qu'individu actif et créatif et il reconnaît qu'il *n'y a qu'un seul sens à la vie : l'acte de vivre lui-même.*

Si l'individu surpasse le doute élémentaire qui le concerne, lui et sa place dans la vie, s'il est relié au monde en l'embrassant dans l'acte de la vie spontanée, il gagne de la force en tant qu'individu et il obtient la sécurité. Cependant, cette sécurité diffère de la sécurité que caractérise l'état pré-individualistique tout comme la nouvelle parenté avec le monde diffère de celle des liens primaires. La nouvelle sécurité n'est pas enracinée dans la protection que l'individu obtient d'un pouvoir supérieur qui lui est extérieur ; de même qu'elle n'est pas non plus une sécurité qui élimine la qualité tragique de la vie. La nouvelle sécurité est dynamique ; elle n'est pas fondée sur la protection, mais sur l'activité spontanée de l'homme. Elle est la sécurité acquise à chaque moment par l'activité spontanée de l'homme. Elle est la sécurité que seule la liberté peut donner, celle qui n'a besoin d'aucune illusion parce qu'elle a éliminé les conditions qui nécessitent les illusions.

La liberté positive comme la réalisation du moi supposent la complète affirmation du caractère unique de l'individu. Les hommes sont nés égaux, mais ils sont aussi nés différents. La base de cette différence est l'ensemble des compétences innées, physiologiques et mentales, avec lesquelles les hommes débutent dans la vie, auxquelles vient s'ajouter la constellation spécifique des circonstances et des expériences qu'ils rencontrent. Ces bases individuelles de la personnalité sont aussi différentes les unes des autres que le sont physiquement deux organismes. Le développement authentique du Moi se fait toujours sur cette base particulière ; c'est un développement organique, le déploiement d'un noyau spécifique à cette personne et seulement à elle. À l'opposé, le développement de l'automate n'est pas organique. La croissance de la base du Moi est entravée et un pseudo-Moi est superposé à ce moi, qui est essentiellement – comme nous l'avons vu – l'incorporation de modèles externes de pensée et de sentiment. Ce respect pour le caractère unique du Moi et le fait de le cultiver constituent la réussite la plus précieuse de la culture humaine. C'est cette même réussite qui est aujourd'hui en danger.

Le caractère unique du moi ne contredit en aucune façon le principe d'égalité. La thèse selon laquelle les hommes sont nés égaux suppose qu'ils partagent tous les mêmes qualités humaines fondamentales, qu'ils partagent la même destinée élémentaire, qu'ils ont tous la même prétention inaliénable à la liberté et au bonheur. En outre, cela signifie que leur relation est une relation de solidarité et non pas une relation de domination/soumission. Ce que le concept d'égalité ne signifie pas en revanche, c'est que tous les hommes se ressemblent. Un tel concept d'égalité vient directement du rôle que l'individu joue aujourd'hui dans ses activités économiques. Dans la relation entre l'homme qui achète et celui qui vend, les différences concrètes de personnalité sont éliminées. Dans cette situation, la seule chose qui importe est que l'un ait quelque chose à vendre et l'autre de l'argent pour l'acheter. Dans la vie économique, un homme n'est pas différent d'un autre ; en tant que personnes

réelles, ils le sont, et la culture de leur caractère unique est l'essence de l'individualité.

La liberté positive implique aussi le principe selon lequel il n'y a pas de pouvoir supérieur au Moi individuel, que l'homme est le centre et le but de sa vie, que la croissance et la réalisation de l'individualité de l'homme sont une fin qui ne peut jamais être subordonnée à des objectifs supposés avoir une plus grande dignité. Cette interprétation peut soulever de sérieuses objections. Ne suppose-t-elle pas un égoïsme effréné ? N'est-ce pas la négation de l'idée de sacrifice pour un idéal ? Son acceptation ne conduirait-elle pas à l'anarchie ? Nous avons en réalité déjà esquissé, en partie explicitement et en partie implicitement, une réponse à ces questions. Cependant, elles sont trop importantes à nos yeux pour ne pas tenter à nouveau de les clarifier afin d'éviter tout malentendu.

Dire que l'homme ne devrait pas être le sujet de quoi que ce soit plus élevé que lui-même ne dénie pas la dignité des idéaux. Au contraire, il s'agit de la plus forte affirmation des idéaux. Cela nous force, cependant, à une analyse critique de ce qu'est un idéal. On a généralement tendance aujourd'hui à supposer qu'un idéal est tout but dont l'accomplissement n'entraîne pas de gain matériel, tout ce pour quoi une personne est prête à sacrifier des fins égoïstes. Cela est purement un concept psychologique – et dans ce cas d'ailleurs, relativiste – d'un idéal. De ce point de vue subjectif, un fasciste, qui est dirigé par le désir de se subordonner à une puissance supérieure et en même temps par le désir d'avoir du pouvoir sur les autres, a un idéal au même titre que l'homme qui lutte pour l'égalité et la liberté. Sur cette base, le problème des idéaux ne peut jamais être résolu.

Nous devons reconnaître la différence entre les idéaux authentiques et les idéaux fictifs, qui est tout aussi fondamentale que celle entre la vérité et le mensonge. Tous les idéaux authentiques ont une chose en commun : ils expriment le désir de quelque chose qui n'est pas encore accompli mais qui est désirable pour atteindre le développement et le bonheur de l'individu⁴. Nous

ne pouvons pas toujours savoir ce qui sert cette fin, nous pouvons être en désaccord sur la fonction de tel ou tel idéal en termes de développement humain, mais cela n'est pas une raison pour s'abandonner à un relativisme affirmant que nous ne pouvons pas savoir ce qui encourage la vie ou ce qui l'entrave. Nous ne sommes pas toujours certains de savoir quelle nourriture est saine et laquelle ne l'est pas, toutefois, nous n'en concluons pas que nous n'avons aucun moyen de reconnaître le poison. De la même façon, nous pouvons savoir, si nous le voulons, ce qui est un poison pour la vie mentale. Nous savons que la pauvreté, l'intimidation, l'isolement sont dirigés contre la vie ; que tout ce qui sert la liberté et favorise le courage et la force d'être soi-même encourage la vie. Ce qui est bon ou mauvais chez l'homme n'est pas une question métaphysique mais empirique à laquelle on peut répondre sur la base d'une analyse de la nature de l'homme et de l'effet que certaines conditions ont sur lui.

Mais que dire des « idéaux » comme ceux des fascistes, qui sont indubitablement dirigés contre la vie ? Comment pouvons-nous comprendre le fait que les hommes suivent ces faux idéaux avec la même ferveur que d'autres suivent de véritables idéaux ? Certaines considérations psychologiques nous permettent de répondre à ces questions. Le phénomène du masochisme nous montre que les hommes peuvent être attirés par l'expérimentation de la souffrance ou de la soumission. Sans aucun doute la souffrance, la soumission ou le suicide sont l'antithèse des objectifs positifs de la vie. Pourtant ces buts peuvent être vécus de façon subjective comme gratifiants et attractifs. Cette attirance pour ce qui est nuisible à la vie est le phénomène qui mérite, plus que tout autre, le nom de perversion pathologique. De nombreux psychologues ont supposé que l'expérience du plaisir et l'évitement de la douleur sont les seuls principes légitimes guidant l'action humaine ; mais la psychologie dynamique montre que l'expérience subjective du plaisir n'est pas un critère suffisant de la valeur de certains comportements en termes de bonheur humain. L'analyse du phénomène masochiste en est un exemple concret. De

telles analyses montrent que la sensation de plaisir peut être le résultat d'une perversion pathologique et apportent aussi peu de preuves du sens objectif de l'expérience que le bon goût d'un poison démontrerait sa fonction dans l'organisme⁵. Nous venons donc de définir un idéal authentique comme tout but qui encourage la croissance, la liberté et le bonheur du Moi, et de définir comme idéaux fictifs ces buts irrationnels et compulsifs qui, subjectivement, sont des expériences attractives (comme la pulsion pour la soumission), mais qui en fait sont néfastes pour la vie. Une fois cette définition admise, il en découle qu'un idéal authentique n'est pas une force voilée supérieure à l'individu, mais l'expression articulée de l'affirmation suprême du Moi. Un idéal en contradiction avec une telle affirmation prouve ainsi qu'il n'est pas un idéal mais un but pathologique.

Nous arrivons alors à une autre question, celle du sacrifice. Notre définition de la liberté comme non-soumission à une puissance plus élevée exclut-elle les sacrifices, y compris celui de sa vie ?

Cette question est d'une très grande importance à l'heure où le fascisme proclame l'auto-sacrifice comme la plus haute des vertus et attire beaucoup de gens grâce à son caractère idéaliste. La réponse à cette question est la suite logique de ce qui a été dit jusqu'ici. Il existe deux types de sacrifice, totalement différents. Le fait que les exigences de notre Moi physique et les objectifs de notre Moi mental peuvent entrer en conflit constitue l'un des faits tragiques de la vie. Nous pouvons avoir à sacrifier notre Moi physique afin de revendiquer l'intégrité de notre Moi spirituel. Ce sacrifice ne perdra jamais son caractère tragique. La mort n'est jamais douce, même s'il s'agit de défendre le plus grand idéal. Elle reste indiciblement amère, même si elle peut devenir l'affirmation suprême de notre individualité. Un tel sacrifice est fondamentalement différent du « sacrifice » prôné par le fascisme. Le sacrifice n'est alors pas le prix le plus élevé que l'homme peut avoir à payer pour revendiquer son Moi, mais un but en soi. Ce sacrifice masochiste voit l'accomplissement de la vie dans sa négation même, dans l'annihilation du

Moi. Ce n'est que l'expression suprême de ce que vise le fascisme dans toutes ces ramifications – l'annihilation du Moi de l'individu et sa soumission totale à un pouvoir supérieur. Il s'agit de la perversion du vrai sacrifice de la même manière que le suicide est la perversion extrême de la vie. Le vrai sacrifice présuppose un désir intransigeant d'intégrité spirituelle. Le sacrifice de ceux qui ont perdu ce désir ne fait que dissimuler leur faillite morale.

Nous devons soulever une dernière objection : si les individus sont autorisés à agir librement dans le sens de la spontanéité, s'ils ne connaissent aucune autorité supérieure autre qu'eux-mêmes, *l'anarchie* sera-t-elle l'inévitable résultat ? Dans la mesure où le mot anarchie représente l'égoïsme insouciant et la destructivité, le facteur déterminant dépend de la compréhension de la nature humaine. Je ne peux que me référer à ce qui a été souligné dans le chapitre concernant les mécanismes de fuite : l'homme n'est ni bon ni mauvais ; la vie a une tendance implicite à croître, à se développer, à exprimer des potentialités ; si la vie est contrecarrée, si l'individu est isolé et submergé par le doute ou par un sentiment de solitude et d'impuissance, alors il est poussé vers la destructivité et il a un fort désir de pouvoir ou de soumission. Si la liberté humaine est établie comme la *liberté pour*, si l'homme peut réaliser son Moi pleinement et sans compromis, la cause fondamentale de ses pulsions asociales disparaîtra et seul un individu malade et anormal sera dangereux. Cette liberté n'a jamais été atteinte au cours de l'histoire du genre humain, mais elle a été un idéal auquel le genre humain est resté fidèle même si celui-ci a souvent été exprimé sous des formes obscures et irrationnelles. Il n'y a aucune raison de se demander pourquoi l'histoire est jalonnée de tant de cruauté et de destructivité. S'il est une chose étonnante – et encourageante – c'est, je crois, le fait que la race humaine, en dépit de tout ce qui est arrivé aux hommes, a conservé – et réellement développé – des qualités de dignité, de courage, de décence et de bonté telles que nous les trouvons au travers de l'histoire et chez d'innombrables individus aujourd'hui.

Si par anarchie, on entend le fait que l'individu ne reconnaisse aucun genre d'autorité, alors la réponse se trouve dans ce qui a été dit au sujet de la différence entre l'autorité rationnelle et l'autorité irrationnelle. L'autorité rationnelle – comme idéal authentique – représente les buts de croissance et d'expansion de l'individu. Elle n'entre donc, en principe, jamais en conflit avec l'individu et ses objectifs réels par opposition à ses objectifs pathologiques.

Le fait que la liberté revête un double sens pour l'homme moderne est la thèse de ce livre : il a été libéré des autorités traditionnelles et est devenu un « individu » mais, en même temps, il est devenu isolé, impuissant, et s'est transformé en un instrument servant des buts extérieurs à lui-même, il s'est aliéné de lui-même et des autres ; et plus encore, cet état menace son Moi, l'affaiblit et l'effraie, et le prépare à se soumettre à de nouveaux types d'esclavage. D'un autre côté, la liberté positive est synonyme de totale réalisation des potentialités de l'individu, ainsi que de sa capacité à vivre activement et spontanément. La liberté a atteint un point critique où, poussée par la logique de son propre dynamisme, elle menace de se transformer en son opposé. Le futur de la démocratie dépend de la réalisation de l'individualisme, qui a été le but idéologique de la pensée moderne depuis la Renaissance. La crise culturelle et politique de notre époque n'est pas due au fait qu'il y a trop d'individualisme mais au fait que ce que nous croyons être l'individualisme est devenu une coquille vide. La victoire de la liberté est possible seulement si la démocratie se développe au sein d'une société dans laquelle l'individu, sa croissance et son bonheur sont les buts et les objectifs de la culture, une société au sein de laquelle la vie n'a pas besoin de trouver de justification dans le succès ou quoique ce soit d'autre, et dans laquelle l'individu n'est pas subordonné à un quelconque pouvoir extérieur ni manipulé par lui, que ce pouvoir soit l'État ou la machine économique ; finalement, une société dans laquelle sa conscience et ses idéaux ne sont pas l'intériorisation des exigences extérieures, mais sont réellement les siens et où ils expriment les buts qui résultent de la particularité de son Moi. Au cours des périodes précédentes de

l'histoire moderne, ces buts n'ont pu être totalement atteints ; ils sont restés pour l'essentiel des buts idéologiques car il manquait une base matérielle solide pour le développement de l'individualisme authentique. Cette prémisse a été créée par le capitalisme. Le problème de la production est résolu – au moins en principe – et nous pouvons envisager un futur d'abondance, dans lequel la lutte pour les privilèges économiques n'est plus rendue nécessaire par la pénurie. Aujourd'hui, nous sommes confrontés au problème de l'organisation des forces économiques et sociales, pour que l'homme – en tant que membre de la société organisée – puisse devenir le maître de ces forces et cesser d'être leur esclave.

J'ai souligné le côté psychologique de la liberté, mais j'ai aussi essayé de montrer que le problème psychologique ne peut pas être séparé des bases matérielles de l'existence humaine, de la structure économique, sociale et politique de la société. Il découle de cette prémisse que la réalisation de la liberté positive et de l'individualisme est aussi liée aux changements économiques et sociaux qui permettront à l'individu de devenir libre en termes de réalisation de son Moi. Aborder les problèmes économiques résultant de cette prémisse ou imaginer des plans économiques pour le futur n'est pas l'objectif de ce livre. Toutefois, je ne voudrais laisser aucun doute quant à la direction à suivre pour trouver une solution.

Il nous faut tout d'abord dire que nous ne pouvons nous permettre de perdre une seule des victoires fondamentales de la démocratie moderne – que ce soit celle du gouvernement représentatif, c'est-à-dire le gouvernement élu par le peuple et responsable devant le peuple, ou tout droit garanti à chaque citoyen par la Déclaration des droits de l'Homme. De même, nous ne pouvons compromettre le principe démocratique plus récent qui rend la société responsable de tous ses membres, selon lequel nul ne devrait être effrayé au point de se soumettre et de perdre sa fierté d'homme par peur du chômage et de la faim. Ces acquis fondamentaux ne doivent pas seulement être préservés ; ils doivent être renforcés et développés.

En dépit du fait que cette mesure de démocratie a été réalisée – même si elle est loin d'être complète – cela n'est pas suffisant. Le progrès pour la démocratie réside dans l'amélioration de la vraie liberté, de l'initiative et de la spontanéité de l'individu, non seulement en ce qui concerne certains sujets privés et spirituels, mais surtout dans l'activité fondamentale de l'existence de chaque homme : son travail.

Quelles sont les conditions générales pour y parvenir ? Le caractère irrationnel et non planifié de la société doit être remplacé par une économie planifiée qui représente l'effort planifié et concerté de la société en tant que telle. La société doit maîtriser le problème social aussi rationnellement qu'elle a maîtrisé la nature. L'une des conditions pour y parvenir est d'éliminer le règne secret de ceux qui, bien que peu nombreux, exercent le grand pouvoir économique sans aucune responsabilité vis-à-vis de ceux dont le sort dépend de leurs décisions. Nous pouvons appeler ce nouvel ordre « socialisme démocratique », mais le nom n'a pas d'importance ; tout ce qui compte est d'établir un système économique rationnel qui serve les causes du peuple. Aujourd'hui, la grande majorité des gens non seulement n'ont aucun contrôle sur l'ensemble de la machine économique, mais ils n'ont en plus que de maigres chances de développer une initiative et une spontanéité authentiques au sein du travail spécifique qu'ils exercent. Ils sont « employés » et l'on n'attend rien de plus d'eux que ce qui leur est (expressément) demandé. C'est seulement au sein d'une économie planifiée dans laquelle l'ensemble de la nation a rationnellement maîtrisé les forces économiques et sociales que l'individu partage la responsabilité et se sert de l'intelligence créative dans le travail. La seule chose qui compte est de rendre à l'individu l'opportunité d'une activité authentique ; que les objectifs de la société et de son Moi deviennent identiques, non pas idéologiquement, mais véritablement ; et qu'il puisse employer activement ses efforts et sa raison dans son travail, dont il peut se sentir responsable parce que ce travail a du sens et un objectif en terme de fins humaines. Nous devons remplacer la manipulation des hommes par la

coopération intelligente et active et étendre le principe du gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple, de la politique formelle à la sphère économique.

Nous ne pouvons répondre à la question de savoir si « un système économique et politique fait avancer la liberté humaine » uniquement en termes économiques et politiques. Le seul critère pour la réalisation de la liberté est la participation active de l'individu à la détermination de sa vie et de la société, et cela n'est pas seulement dans l'acte formel de voter mais aussi au travers de ses activités quotidiennes, de son travail et de ses relations aux autres. La démocratie politique moderne, lorsqu'elle se limite purement à la sphère politique, ne supprime pas suffisamment les conséquences de l'insignifiance économique de l'individu moyen. Mais les concepts purement économiques comme la socialisation des moyens de production ne suffisent pas non plus. Je ne fais pas référence ici à l'usage fallacieux du mot *socialisme* tel qu'il a pu être utilisé – pour des raisons d'opportunités tactiques – dans le national-socialisme. J'ai à l'esprit la Russie où le *socialisme* est devenu un mot trompeur ; car même si la socialisation des moyens de production a été mise en place, en réalité une puissante bureaucratie manipule la vaste masse de la population ; cela empêche nécessairement le développement de la liberté et de l'individualisme, même si le contrôle du gouvernement peut être efficace pour l'intérêt économique de la majeure partie du peuple.

Jamais des mots n'ont été aussi mal utilisés qu'aujourd'hui dans le but de cacher la vérité. La trahison des Alliés est appelée apaisement, l'agression militaire est qualifiée de défense contre les attaques, la conquête de petites nations passe par un pacte d'amitié, et la répression brutale de l'ensemble de la population est perpétrée au nom du national-socialisme. Les mots *démocratie*, *liberté* et *individualisme* deviennent eux aussi les objets de cet abus. Il y a une façon de définir le vrai sens de la différence entre la démocratie et le fascisme. La démocratie est un système qui crée les conditions économiques, politiques et culturelles permettant le développement complet de l'individu. Le fascisme

est un système qui, peu importe sous quel nom, fait de l'individu un être subordonné à des objectifs extérieurs et affaiblit le développement de l'individualité authentique.

Évidemment, l'une des plus grandes difficultés pour établir les conditions nécessaires à la réalisation de la démocratie réside dans la contradiction entre une économie planifiée et la coopération active de chaque individu. Une économie planifiée des possibilités de tout grand système industriel requiert une grande dose de centralisation et, par conséquent, une bureaucratie pour administrer cette machine centralisée. D'un autre côté, le contrôle actif et la coopération par chaque individu et par les plus petites unités de l'ensemble du système requièrent une grande quantité de décentralisation. À moins que la planification depuis le haut soit combinée à la participation active du bas, à moins que le flux de la vie sociale ne s'écoule continuellement de bas en haut, une économie planifiée mènera à une manipulation renouvelée des gens. Résoudre ce problème de la combinaison entre centralisation et décentralisation est une des tâches majeures de la société. Mais elle n'est certainement pas moins soluble que les problèmes techniques que nous avons déjà résolus et qui nous ont conduits jusqu'à la presque totale maîtrise de la nature. Cela doit être résolu, cependant, seulement si nous reconnaissons clairement la nécessité de le faire et si nous avons foi dans les gens, dans leur capacité à prendre soin de leurs véritables intérêts en tant qu'êtres humains.

D'une certaine manière, c'est au problème de l'initiative individuelle que nous sommes confrontés. Sous le capitalisme libéral, l'initiative individuelle était un des plus grands stimuli à la fois du système économique et du développement personnel. Mais il faut émettre deux réserves : il n'a développé que certaines qualités humaines sélectionnées, la volonté et la rationalité, tout en laissant l'homme se subordonner à des buts économiques. Ce principe fonctionnait au mieux dans une phase hautement individualisée et compétitive du capitalisme où il y avait de la place pour d'innombrables unités économiques indépendantes. Aujourd'hui, cet espace s'est réduit. Seul un petit

nombre peut exercer une initiative individuelle. Si nous voulons réaliser ce principe aujourd'hui et l'élargir de façon à ce que l'ensemble de la personnalité devienne libre, ce ne sera possible que sur la base de l'effort rationnel et concerté d'une société en tant que tout, et par une *quantité* de décentralisation qui puisse garantir une coopération réelle, authentique et active et le contrôle par les plus petites unités du système.

Pour vaincre ce qui désormais le pousse au désespoir – sa solitude et son sentiment d'impuissance, l'homme n'a d'autres choix que de maîtriser la société et de subordonner la machine économique aux objectifs du bonheur humain et de participer activement au processus social. Aujourd'hui, l'homme ne souffre pas tant de la pauvreté que du fait d'être devenu un rouage d'une grande machine, un automate, du fait que sa vie est devenue vide et a perdu son sens. La victoire sur tous les types de systèmes autoritaires n'est possible que si la démocratie ne bat pas en retraite mais prend l'offensive et avance vers la réalisation des objectifs de ceux qui se sont battus pour la liberté au cours des siècles derniers. Elle triomphera des forces du nihilisme seulement si elle peut imprégner le peuple de la foi la plus forte dont l'esprit humain est capable, c'est-à-dire la foi dans la vie et dans la vérité, dans la liberté en tant que réalisation active et spontanée du moi de l'individu.

1. Selon une communication de Anna Hartoch (tirée de son livre coécrit par M. Gay, A. Hartoch et L. B. Murphy sur les études de Sarah Lawrence sur les infirmeries scolaires), les tests de Rorschach sur des enfants de trois à cinq ans montrent que la tentative de préserver leur spontanéité donne lieu au conflit directeur entre les enfants et les adultes qui ont l'autorité.

2. Comme exemple parlant de la commercialisation de la convivialité, je voudrais citer le rapport de *Fortune* sur « les restaurants Howard Johnson » (*Fortune*, septembre 1940, p. 96). Johnson emploie une batterie de « clients-testeurs » qui vont de restaurant en restaurant pour constater les défaillances. « Puisque tout est cuisiné à la demande selon des recettes standard et des délais déterminés par la maison mère, l'inspecteur sait de quelle taille doit être la portion de steak qu'il a commandée et quel goût les légumes doivent avoir. Il

connaît aussi le temps de préparation et d'attente avant que le dîner ne soit servi et la dose exacte d'amabilité que doivent lui témoigner l'hôtesse et la serveuse. »

3. On pourra se reporter pour une approche générale du problème à l'ouvrage de Robert S. Lynd, *Knowledge for What?*, Princeton University Press, Princeton, 1939. Pour son aspect philosophique, on pourra lire l'ouvrage de M. Horkheimer, « Zum Rationalismustreit in der Gegenwärtigen Philosophie », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 3, 1934, F. Alcan, Paris.

4. Cf. Max Otto, *The Human Enterprise*, T. S. Croft, New York, 1940, ch. IV et V.

5. La question discutée ici aborde un point dont je souhaite mentionner l'importante signification : les problèmes d'éthique peuvent être clarifiés par la psychologie dynamique. Les psychologues ne seront utiles que s'ils peuvent voir la pertinence des problèmes moraux dans la compréhension de la personnalité. Des psychologies, celle de Freud y compris, qui traitent de tels problèmes en termes de principe de plaisir, échouent à comprendre un important secteur de la personnalité et laissent le champ aux doctrines dogmatiques et non empiriques de la moralité. L'analyse de l'amour-propre, du sacrifice masochiste, et des idéaux comme ceux des exemples donnés dans ce livre fournit des illustrations pour ce champ de la psychologie et des éthiques et garantit des développements plus poussés.

Appendice

Le caractère et le processus social

Tout au long de ce livre, nous avons traité de l'interrelation des facteurs socio-économiques, psychologiques et idéologiques en analysant certaines périodes historiques comme celle de la Réforme et l'ère contemporaine. Pour les lecteurs intéressés par les problèmes théoriques soulevés par une telle analyse j'essaierai, dans cet appendice, d'étudier brièvement la base théorique générale sur laquelle l'analyse concrète est fondée.

En étudiant les réactions psychologiques d'un groupe social nous traitons de la structure de caractère des membres du groupe, c'est-à-dire, des individus ; nous nous intéressons, cependant, non pas aux particularités selon lesquelles ces personnes diffèrent les unes des autres, mais à la partie de la structure de caractère commune à la plupart des membres du groupe. Le caractère social est nécessairement moins spécifique que le caractère individuel. En décrivant ce dernier, nous traitons de l'ensemble des traits qui, dans leur configuration particulière, forment la structure de la personnalité de tel ou tel autre individu. Le caractère social comprend seulement une sélection de traits, *le noyau essentiel de la structure de caractère de la plupart des membres d'un groupe dont le développement est le résultat des expériences de base et du mode de vie communs à ce groupe*. Même si des « déviants », avec une structure de caractère totalement différente, existeront toujours, la structure de caractère de la plupart des membres du groupe est une variation de ce noyau, provoquée par les facteurs accidentels de la naissance et de l'expérience de la vie tels qu'ils diffèrent d'un individu à l'autre. Si nous voulons comprendre un individu de

façon plus complète, ces éléments de différenciation revêtent la plus grande importance. Cependant, si nous voulons comprendre comment l'énergie humaine est canalisée et opère en tant que force productive dans un ordre social donné, alors le caractère social mérite notre plus grande attention.

Le concept de caractère social est un concept clé pour la compréhension du processus social. Le caractère, dans le sens dynamique de la psychologie analytique, est la forme spécifique dans laquelle l'énergie humaine est façonnée par l'adaptation dynamique des besoins humains au mode d'existence particulier d'une société donnée. Le caractère détermine à son tour la pensée, les sentiments et les actes des individus. Voir cela est un peu difficile en ce qui concerne nos pensées, puisque nous tendons tous à partager la croyance conventionnelle selon laquelle penser est un acte exclusivement intellectuel et indépendant de la structure psychologique de la personnalité. Mais ce n'est pas ainsi, et moins c'est ainsi, plus nos pensées traitent de problèmes éthiques, philosophiques, politiques, psychologiques ou sociaux plutôt que de la manipulation empirique d'objets concrets. De telles pensées, à part les éléments purement logiques impliqués par l'acte de penser, sont largement déterminées par la structure de personnalité de celui qui pense. Cela est vrai pour l'ensemble d'une doctrine ou d'un système théorique aussi bien que pour un concept isolé et chaque doctrine possède une matrice émotionnelle enracinée dans la structure de caractère de l'individu.

Nous en avons donné de nombreuses illustrations dans les chapitres précédents. En ce qui concerne les doctrines, nous avons essayé de montrer les racines émotionnelles des débuts du protestantisme et de l'autoritarisme moderne. Pour ce qui est des concepts isolés, nous avons montré que pour le caractère sado-masochiste, par exemple, l'amour signifie une dépendance symbiotique et non une reconnaissance mutuelle et une union sur la base de l'égalité ; le sacrifice signifie la subordination suprême du Moi individuel à quelque chose de supérieur, et non l'affirmation du Moi mental et moral d'une personne ; la différence signifie différence de pouvoir, et non la réalisation de

l'individualité sur la base de l'égalité ; la justice signifie que tout le monde devrait recevoir ce qu'il mérite, et non que l'individu peut prétendre de façon inconditionnelle à la réalisation de droits inhérents et inaliénables ; le courage consiste à être prêt à se soumettre et à endurer la souffrance, et non en l'affirmation suprême de l'individualité contre le pouvoir. Bien que le mot utilisé par deux personnes ayant des personnalités différentes lorsqu'elles parlent de l'amour, par exemple, soit le même, le sens du mot diffère complètement selon leur structure de caractère. En fait, beaucoup de confusion intellectuelle pourrait être évitée par une analyse psychologique correcte de la signification de ces concepts, puisque toute tentative de classification purement logique doit nécessairement échouer.

Le fait que les idées ont une matrice émotionnelle est de la plus grande importance car là réside la clef de la compréhension de l'esprit d'une culture. À l'intérieur d'une société, différents groupes ou classes ont un caractère spécifique et, sur cette base, différentes idées se développent et deviennent puissantes. Ainsi, par exemple, l'idée que le travail et le succès sont les buts principaux de la vie pouvait devenir puissante et attirante pour l'homme moderne sur la base de sa solitude et de ses doutes ; mais la propagande pour l'idée de l'effort incessant et de la recherche effrénée du succès tomberait complètement à plat si elle s'adressait aux Indiens Pueblos ou à des paysans mexicains. Ces peuples, avec une structure de caractère différente comprendraient difficilement ce dont leur parlerait une personne cherchant à atteindre de tels buts même s'ils comprenaient sa langue. De la même façon, Hitler et cette partie de la population allemande qui possède la même structure de caractère sont sincèrement persuadés que quiconque pense que la guerre peut être abolie est soit un fou soit un menteur. Sur la base de leur caractère social, la vie sans souffrance et sans désastre leur est aussi peu compréhensible que la liberté et l'égalité.

Des idées sont souvent acceptées consciemment par certains groupes qui, de par les particularités de leur caractère social, ne sont pas réellement touchés

par elles. De telles idées demeurent une réserve de convictions conscientes, mais les gens ne réussissent pas à agir selon elles au moment critique. On peut en voir un exemple dans le mouvement des travailleurs allemands au moment de la victoire du nazisme. La grande majorité des ouvriers allemands avant l'arrivée de Hitler au pouvoir votaient pour les partis socialiste ou communiste et croyaient aux idées de ces partis, c'est dire à quel point la *portée* de ces idées au sein de la classe laborieuse était grande. Le *poids* de ces idées, cependant, n'était pas proportionnel à leur portée. L'assaut du nazisme ne rencontra pas d'opposants politiques, dont la majorité était pourtant prête à se battre pour ses idées. De nombreux adhérents des partis de gauche, bien qu'ils crussent aux programmes de leurs partis tant que ceux-ci avaient de l'autorité, furent prêts à se résigner lorsque l'heure de la crise arriva. Une analyse attentive de la structure de caractère des ouvriers allemands peut révéler une cause – certainement pas la seule – de ce phénomène. Un grand nombre d'entre eux avaient un type de personnalité qui comporte de nombreux traits de ce que nous avons décrit comme étant le caractère autoritaire. Ils avaient un profond respect pour l'autorité établie et la désiraient. L'accent mis par le socialisme sur l'indépendance individuelle contre l'autorité, sur la solidarité contre l'isolement individualiste, n'était pas ce que désiraient un grand nombre de ces travailleurs sur la base de la structure de leur personnalité. Une erreur des dirigeants radicaux fut d'estimer la force de leurs partis seulement sur la base de la portée que ces idées avaient, et de négliger leur manque de poids.

En opposition à ce tableau, notre analyse des doctrines protestante et calviniste a montré que ces idées étaient des forces puissantes chez les adeptes de la nouvelle religion car elles répondaient à des besoins et des angoisses qui étaient présentes dans la structure de caractère de ceux à qui elles s'adressaient. En d'autres mots, *les idées peuvent devenir des forces puissantes, mais seulement dans la mesure où elles répondent à des besoins humains spécifiques évidents dans un caractère social déterminé.*

La structure de caractère de l'homme détermine non seulement sa pensée et ses sentiments, mais aussi ses actions. L'avoir montré est la réussite de Freud, même si son cadre de référence théorique est incorrect. Les déterminations de l'activité par les tendances dominantes de la structure de caractère d'une personne sont évidentes dans le cas des névrosés. Il est facile de comprendre que la compulsion à compter les fenêtres des maisons et le nombre de pierres sur le sol est une activité enracinée dans certaines pulsions du caractère compulsif. Mais les actions d'une personne normale semblent déterminées seulement par des considérations rationnelles et les nécessités de la réalité. Cependant, avec les nouveaux outils d'observation offerts par la psychanalyse, nous pouvons reconnaître qu'un tel comportement qualifié de rationnel est largement déterminé par la structure de caractère. Dans notre étude de la signification du travail pour l'homme moderne, nous avons traité d'une illustration de ce point. Nous avons vu que l'intense désir pour une activité incessante était enraciné dans la solitude et l'angoisse. Cette compulsion au travail différait de l'attitude envers le travail dans d'autres cultures, où les gens travaillaient autant que nécessaire mais n'étaient pas pilotés par des forces additionnelles à l'intérieur de leur propre structure de caractère. Puisque toutes les personnes normales aujourd'hui ont à peu près le même élan au travail et, en outre, puisque cette intensité du travail est nécessaire s'ils veulent vivre tout simplement, on peut facilement laisser passer la composante irrationnelle de ce trait.

Nous devons maintenant nous demander à quelle est la fonction du caractère pour l'individu et pour la société. Comme précédemment, la réponse n'est pas difficile. Si le caractère d'un individu se conforme plus ou moins au caractère social, les pulsions dominantes dans sa personnalité le conduisent à faire ce qui est nécessaire et désirable sous les conditions sociales spécifiques de sa culture. Ainsi, par exemple, s'il a une pulsion passionnée pour économiser et déteste dépenser de l'argent pour un quelconque luxe, il sera grandement aidé par cette pulsion – à supposer qu'il soit un petit commerçant

qui a besoin d'épargner et d'être économe s'il veut survivre. À côté de cette fonction économique, les traits de caractère ont une fonction purement psychologique qui n'est pas moins importante. La personne pour qui le désir d'économiser découle de sa personnalité obtient aussi une profonde satisfaction psychologique à pouvoir agir ainsi, c'est-à-dire qu'elle ne retire pas seulement un bénéfice matériel lorsqu'elle économise, mais aussi une satisfaction psychologique. On peut facilement en convaincre quelqu'un si l'on observe, par exemple, une femme de la classe moyenne inférieure faire ses courses au marché et être aussi heureuse d'avoir économisé deux centimes qu'une autre personne de caractère différent peut l'être de la jouissance d'un plaisir sensuel. Cette satisfaction psychologique arrive non seulement si une personne agit en accord avec les exigences qui découlent de sa structure de caractère, mais aussi lorsqu'elle lit ou écoute les idées qui l'attirent pour la même raison. Pour le caractère autoritaire, une idéologie qui décrit la nature comme la force puissante à laquelle nous devons nous soumettre, ou un discours qui donne libre cours à des descriptions sadiques d'événements politiques, exerce une profonde attraction et l'acte de lire ou d'écouter provoque une profonde satisfaction psychologique. Pour résumer : la fonction subjective du caractère pour la personne normale est de le *conduire à agir selon ce qui est nécessaire pour elle d'un point de vue pratique et aussi de lui permettre de retirer une satisfaction psychologique de son activité.*

Si nous regardons le caractère social du point de vue de sa fonction dans le processus social, nous devons commencer par le constat qui a été fait en ce qui concerne ses fonctions pour l'individu : en s'adaptant aux conditions sociales, l'homme développe les traits qui le font *désirer* agir comme il *doit* agir. Si le caractère majoritaire dans une société donnée – c'est-à-dire, le caractère social – est ainsi adapté aux tâches objectives que l'individu doit accomplir dans cette société, les énergies sont modelées d'une façon qui transforme les gens en forces productives, indispensables au fonctionnement de cette société. Prenons encore une fois l'exemple du travail. Notre système industriel

moderne nécessite que la plus grande partie de notre énergie soit canalisée en direction du travail. Si les gens ne travaillaient qu'en raison des nécessités externes, une grande quantité de frictions entre ce qu'ils devraient faire et ce qu'ils voudraient faire auraient lieu et réduiraient leur efficacité. Cependant, par l'adaptation dynamique du caractère aux exigences sociales, l'énergie humaine, au lieu de causer des frictions, est mise en forme de telle façon qu'elle devient une incitation à agir conformément aux nécessités économiques particulières. Ainsi, l'homme moderne, au lieu d'être contraint de travailler dur comme il le fait, est conduit par la compulsion intérieure au travail que nous avons tenté d'analyser dans sa signification psychologique. Ou bien, au lieu d'obéir aux autorités manifestes, il a construit une autorité interne – la conscience et le devoir – qui opère plus efficacement pour le contrôler que toute autorité externe pourrait jamais le faire. En d'autres mots, le caractère social internalise des nécessités externes et exploite ainsi l'énergie humaine pour la tâche d'un système économique et social donné.

Comme nous l'avons vu, une fois que certains besoins se sont développés dans une structure de caractère, tout comportement en rapport avec ces besoins est à la fois satisfaisant psychologiquement et pratique du point de vue du succès matériel. Tant qu'une société offre à l'individu ces deux satisfactions simultanément, nous avons une situation où les forces psychologiques cimentent la structure sociale. Tôt ou tard, cependant, un décalage s'opère. La structure de caractère traditionnelle existe encore alors que de nouvelles conditions économiques sont apparues, pour lesquelles les traits de caractère traditionnels n'ont plus d'utilité. Les gens tendent à agir selon leur structure de caractère, mais soit ces actions sont de réels handicaps dans leurs poursuites économiques, soit il n'y a pas assez d'opportunité pour eux de trouver des positions leur permettant d'agir selon leur « nature ». Une illustration de ce que nous avons à l'esprit est la structure de caractère de la vieille classe moyenne, particulièrement dans les pays qui ont une stratification de classe rigide comme l'Allemagne. Les vertus de la vieille classe moyenne – la

frugalité, l'épargne, la prudence, la suspicion – étaient de valeur moindre dans les affaires modernes comparées aux nouvelles, telles l'initiative, une volonté de prendre des risques, l'agressivité, etc. Même dans la mesure où ces vertus anciennes étaient encore un atout – pour le petit commerçant par exemple – l'étendue des possibilités de telles entreprises était si réduite que seule une minorité des fils de la classe moyenne pouvaient utiliser leurs traits de caractère avec succès dans leurs activités économiques. Alors que par leur éducation ils avaient développé des traits de caractère déjà adaptés à la situation sociale de leur classe, le développement économique allait plus vite que le développement du caractère. Cette faille entre l'évolution économique et psychologique aboutit à une situation dans laquelle les besoins psychiques ne pouvaient plus être satisfaits par les activités économiques habituelles. Ces besoins existaient cependant, et devaient trouver satisfaction différemment. L'égoïsme étroit recherchant l'avantage personnel, comme il avait caractérisé les basses couches de la classe moyenne, se déplaça du plan individuel à celui de la nation. Les impulsions sadiques aussi, qui avaient été utilisées dans la bataille de la concurrence privée, se déplacèrent en partie vers la scène politique et sociale, et furent en partie intensifiées par la frustration. Ensuite, libérés de tout facteur de restriction, ils cherchèrent la satisfaction dans des actes de persécution politique et la guerre. Ainsi, mêlées au ressentiment causé par les qualités de frustration de l'ensemble de la situation, les forces psychologiques, au lieu de cimenter l'ordre social existant, devinrent de la dynamite entre les mains de groupes qui voulaient détruire la structure économique et politique traditionnelle de la société démocratique.

Nous n'avons pas parlé du rôle que le processus éducatif joue en ce qui concerne la formation du caractère social, mais étant donné que pour de nombreux psychologues les méthodes d'apprentissage de la petite enfance et les techniques éducatives employées envers l'enfant en développement semblent être la cause du développement du caractère, quelques remarques sur ce point semblent justifiées. En premier lieu, nous devrions nous demander ce

que nous entendons par éducation. Alors que l'éducation peut être définie de différentes façons, celle qui consiste à la regarder sous l'angle du processus social semble ressembler à cela. La fonction sociale de l'éducation est de permettre à l'individu de tenir le rôle qu'il doit jouer plus tard dans la société ; c'est-à-dire de modeler son caractère de telle façon qu'il soit proche du caractère social, que son désir coïncide avec les nécessités de son rôle social. Le système éducatif de toute société est déterminé par cette fonction ; c'est pourquoi nous ne pouvons *expliquer* la structure de la société ou la personnalité de ses membres par le processus éducatif ; mais nous devons expliquer le système éducatif par les nécessités qui résultent de la structure sociale et économique d'une société donnée. Cependant, les méthodes d'éducation sont extrêmement importantes dans la mesure où elles sont les mécanismes par lesquels l'individu est modelé selon la forme requise. Elles peuvent être considérées comme les moyens par lesquels les nécessités sociales sont transformées en qualités personnelles. Alors que les techniques éducatives ne sont pas la cause d'un type particulier de caractère social, elles constituent l'un des mécanismes par lesquels le caractère est formé. Dans ce sens, la connaissance et la compréhension des méthodes éducatives sont une part importante de l'analyse totale du fonctionnement d'une société.

Ce que nous venons de dire est aussi valable pour un secteur particulier de l'ensemble du processus éducatif : la famille. Freud a montré que les expériences du jeune enfant ont une influence décisive sur la formation de sa structure de caractère. Si cela est vrai, comment pouvons-nous ensuite comprendre que l'enfant, qui – au moins dans notre culture – a peu de contact avec la vie de la société, soit modelé par elle ? La réponse n'est pas seulement que les parents – mises à part certaines variations individuelles – appliquent les modèles éducatifs de la société dans laquelle ils vivent, mais aussi que, dans leur propre personnalité, ils représentent le caractère social de leur société ou de leur classe. Ils transmettent à l'enfant ce que nous pouvons appeler l'atmosphère psychologique de l'esprit d'une société juste en étant tels qu'ils

sont – c'est-à-dire des représentants de cet esprit même. *La famille peut donc être considérée comme l'agent psychologique de la société.*

Ayant constaté que le caractère social est formé par le mode d'existence d'une société donnée, je veux rappeler au lecteur ce qui a été dit dans le premier chapitre sur le problème de l'adaptation dynamique. S'il est vrai que l'homme est modelé par les nécessités de la structure économique et sociale de la société, il n'est pas indéfiniment adaptable. Non seulement certains besoins physiologiques appellent impérativement la satisfaction, mais aussi certaines qualités psychologiques inhérentes à l'homme ont besoin d'être satisfaites et cela aboutit à certaines réactions si elles sont frustrées. Quelles sont ces qualités ? La plus importante semble être la tendance à croître, à se développer et à réaliser les potentialités que l'homme a développées au cours de l'histoire – comme par exemple la faculté d'avoir une pensée critique et créative ainsi que des expériences émotionnelles différenciées et voluptueuses. Chacune de ces potentialités a un dynamisme propre. Une fois qu'elles se sont développées dans le processus d'évolution, elles tendent à s'exprimer. Cette tendance peut être réprimée et frustrée, mais un tel refoulement aboutit à de nouvelles réactions, particulièrement à la formation d'impulsions destructives et symbiotiques. Il semble aussi que cette tendance générale à croître – qui est l'équivalent psychologique de la même tendance dans le domaine biologique – aboutit à des tendances spécifiques telles que le désir de liberté et la haine de l'oppression, puisque la liberté est la condition fondamentale de toute croissance. À nouveau, le désir de liberté peut être refoulé, il peut disparaître de la conscience de l'individu ; mais même après cela il ne cesse pas d'exister en tant que potentialité et indique son existence par la haine consciente ou inconsciente qui accompagne toujours un tel refoulement.

Nous avons également des raisons de supposer que, comme cela a été dit précédemment, la quête de la justice et de la vérité est une tendance inhérente de la nature humaine bien qu'elle puisse être réprimée et pervertie tout comme la quête de la liberté. Dans cette supposition, nous sommes sur un

terrain glissant du point de vue théorique. Ce serait facile si nous pouvions retomber sur les hypothèses religieuses et philosophiques qui expliquent l'existence de telles tendances par une croyance selon laquelle l'homme est créé par la volonté de Dieu ou par l'hypothèse d'une loi naturelle. Cependant, nous ne pouvons pas soutenir notre argumentation avec de telles explications. La seule façon, selon nous, d'expliquer ce combat pour la justice et la vérité est d'analyser l'ensemble de l'histoire humaine, socialement et individuellement. Nous trouvons alors que pour tous les impuissants la justice et la vérité sont les armes les plus importantes dans la lutte pour leur liberté et leur développement. Mis à part le fait que la plus grande partie de l'humanité à travers l'histoire a dû se défendre contre des groupes plus puissants qui pouvaient l'opprimer et l'exploiter, chaque individu dans son enfance traverse une période caractérisée par l'impuissance. Il nous semble que, dans cet état d'impuissance, des traits comme le sens de la justice et de la vérité se développent et deviennent des potentialités communes aux hommes. Pour cette raison, nous arrivons au fait que, *bien que le développement du caractère soit formé par les conditions de base de la vie et bien qu'il n'y ait pas de nature humaine biologiquement fixée, la nature humaine a son propre dynamisme qui constitue un facteur actif dans l'évolution du processus social*. Même si nous ne sommes pas encore capables d'indiquer clairement en termes psychologiques ce qu'est la nature exacte de ce dynamisme humain, nous devons reconnaître son existence. En essayant d'éviter les erreurs des concepts biologiques et métaphysiques, nous ne devons pas succomber à une autre erreur aussi grave : celle d'un relativisme sociologique dans lequel l'homme n'est qu'une marionnette, mue par les ficelles des circonstances sociales. Les droits inaliénables de l'homme à la liberté et au bonheur sont fondés sur des qualités humaines inhérentes : son combat pour la vie, pour croître et pour exprimer les potentialités qui se sont développées en lui au cours du processus de l'évolution historique.

À ce stade, nous pouvons reformuler les différences les plus importantes entre l'approche psychologique poursuivie dans ce livre et celle de Freud. Le premier point de différence a été traité en détail dans le chapitre I et nous n'aurons besoin de le mentionner que brièvement ici. Nous regardons la nature humaine comme essentiellement conditionnée par l'histoire, bien que nous ne minimisions pas la signification des facteurs biologiques. En second lieu, le principe essentiel de Freud est de regarder l'homme comme une entité, un système fermé, doté par la nature de certaines pulsions conditionnées physiquement, et d'interpréter le développement de son caractère comme une réaction aux satisfactions et aux frustrations de ces pulsions alors que, selon notre opinion, l'approche fondamentale de la personnalité humaine est la compréhension de la relation de l'homme avec le monde, les autres, la nature et lui-même. Nous croyons que l'homme est *principalement* un être social, et non, comme Freud le suppose, principalement auto-suffisant et secondairement dans le besoin des autres pour satisfaire ses besoins instinctuels. Dans ce sens, nous pensons que la psychologie individuelle est fondamentalement sociale ou, dans les termes de Sullivan, la psychologie de relations interpersonnelles ; le problème clé de la psychologie est celui du genre particulier de relation de l'individu avec le monde, pas celui de la satisfaction ou de la frustration de désirs instinctifs seuls. Le problème de ce qui arrive aux désirs pulsionnels de l'homme doit être compris comme une partie de l'ensemble du problème de sa relation avec le monde et non comme *le* problème de la personnalité humaine. C'est pourquoi, dans notre approche, les besoins et les désirs centrés sur les relations individuelles aux autres, comme l'amour, la haine, la tendresse, la symbiose sont les phénomènes psychologiques fondamentaux, tandis qu'avec Freud ils ne sont que les résultats secondaires des frustrations ou des satisfactions des besoins instinctifs.

La différence entre l'orientation biologique de Freud et notre orientation sociale a une signification particulière en ce qui concerne le problème de la

caractérologie. Freud – et sur la base de ses découvertes Abraham, Jones et d'autres – supposait que l'enfant expérimentait le plaisir dans ce que l'on appelle les zones érogènes (la bouche et l'anوس) en connection avec le processus de nourriture et défécation, et que ces zones érogènes – par hyperstimulation, frustration ou par une sensibilité constitutionnellement intensifiée – conservent leur caractère libidineux dans les années qui suivent alors que, au cours du développement normal, les zones génitales auraient dû devenir de première importance. Il est supposé que cette fixation sur le niveau prégénital conduit à des sublimations et à des réactions-formations qui deviennent une partie de la structure de caractère. Ainsi, par exemple, une personne peut avoir une pulsion d'économiser l'argent ou d'autres objets, *parce qu'elle* sublime le désir inconscient de retenir ses selles. Ou bien une personne peut espérer tout obtenir de quelqu'un d'autre non pas comme résultat de son effort, mais *parce qu'elle* est conduite par un désir inconscient d'être nourrie, lequel est sublimé dans le désir d'obtenir de l'aide, des connaissances, etc.

Les observations de Freud ont une grande importance, mais il donnait une explication erronée. Il a vu correctement la nature passionnée et irrationnelle de ces traits de caractère « oral » et « anal ». Il a également vu que de tels désirs se propagent dans toutes les sphères de la personnalité, de la vie sexuelle, émotionnelle et intellectuelle de l'homme, et qu'elles teintent toutes ses activités. Mais il a pris la relation causale entre les zones érogènes et les traits de caractère pour l'inverse de ce qu'ils sont en réalité. Le désir de recevoir passivement tout ce que l'on veut obtenir – l'amour, la protection, la connaissance, les choses matérielles – d'une source extérieure se développe dans le caractère d'un enfant en tant que réaction à ses expériences avec les autres. Si, à travers ces expériences, le sentiment de sa propre force est affaibli par la peur, si son initiative et sa confiance en soi sont paralysées, si l'hostilité se développe et est réprimée et si, en même temps, son père ou sa mère offrent l'affection ou les soins sous condition de capitulation, une telle constellation mène à une attitude dans laquelle la maîtrise active est abandonnée et toutes

les énergies sont tournées dans la direction d'une source extérieure d'où viendra finalement l'accomplissement de tous les désirs. Cette attitude suppose un caractère si passionné car c'est la seule façon pour une telle personne d'espérer réaliser ses souhaits. Que souvent ces personnes rêvent ou fantasment d'être nourries, soignées, etc., vient du fait que la bouche, plus que tout autre organe, se prête à l'expression de cette attitude réceptive. Mais la sensation orale n'est pas la cause de cette attitude ; elle est l'expression d'une attitude envers le monde dans le langage du corps.

La même chose est vraie pour la personne « anale » qui, sur la base de ses expériences particulières, est plus en retrait des autres que la personne « orale », cherche de la sécurité en fabriquant elle-même un système autarcique et autosuffisant, et ressent l'amour ou toute autre attitude extravertie comme une menace pour sa sécurité. Il est vrai que dans de nombreux exemples ces attitudes se développent au départ en connection avec la nourriture ou la défécation qui, dans son jeune âge, sont les principales activités de l'enfant, ainsi que la sphère principale dans laquelle sont exprimés l'amour ou l'oppression de la part des parents tout comme l'attitude amicale ou la défiance de la part de l'enfant. Cependant, la surstimulation et la frustration en connexion avec les zones érogènes ne conduisent pas par elles-mêmes à une fixation de telles attitudes dans le caractère d'une personne ; bien que certaines sensations de plaisir soient expérimentées par l'enfant en relation avec la nourriture et la défécation, ces plaisirs ne revêtent pas d'importance pour le développement du caractère, sauf s'ils représentent – au niveau physique – des attitudes enracinées dans l'ensemble de la structure de caractère.

Pour un enfant qui a confiance dans l'amour inconditionnel de sa mère, l'interruption soudaine de l'allaitement n'aura aucune conséquence caractériologique grave ; l'enfant qui expérimente un manque de fiabilité en ce qui concerne l'amour maternel peut acquérir des traits « oraux » même si le processus d'alimentation a continué sans perturbations particulières. Les

fantasmes « oraux » ou « anaux » ou les sensations physiques dans les années qui suivent ne sont pas importants à cause du plaisir physique qu'ils impliquent, ou à cause d'une quelconque sublimation de ce plaisir, mais seulement à cause du type spécifique de relation envers le monde qu'ils soutendent et expriment.

C'est seulement de ce point de vue que les trouvailles caractériologiques de Freud deviennent fructueuses pour la psychologie sociale. Tant que nous supposons, par exemple, que le caractère anal, typique de la classe moyenne européenne, est causé par certaines expériences précoces en connexion avec la défécation, nous accédons difficilement à des données nous permettant de comprendre pourquoi une classe spécifique devrait avoir un caractère social anal. Cependant, si nous le comprenons comme une forme de relation aux autres, enracinée dans la structure de caractère et résultant des expériences avec le monde extérieur, nous avons une clé pour comprendre pourquoi l'ensemble du mode de vie la classe moyenne inférieure, son étroitesse, son isolement et son hostilité ont favorisé le développement de cette sorte de structure de caractère¹.

La troisième différence importante est étroitement liée aux précédentes. Freud, sur la base de son orientation instinctuelle et d'une conviction profonde de la cruauté de la nature humaine, est enclin à interpréter tous les motifs « idéaux » de l'homme comme le résultat de quelque chose de mesquin ; un exemple est son explication du sens de la justice comme étant l'aboutissement de la jalousie originelle d'un enfant envers quiconque a plus que lui. Comme on l'a souligné plus haut, nous pensons que des idéaux comme la vérité, la justice, la liberté, bien qu'ils soient fréquemment des phases principales de rationalisation, peuvent être des combats authentiques et que toute analyse qui ne considère pas ces combats comme des facteurs dynamiques est fausse. Ces idéaux n'ont pas de caractère métaphysique, mais sont enracinés dans les conditions de la vie humaine et peuvent être analysés en tant que tels. La peur de retomber dans des concepts métaphysiques ou

idéalistiques ne devrait pas faire obstacle à une telle analyse. L'objet de la psychologie en tant que science empirique est d'étudier la motivation par les idéaux aussi bien que les problèmes moraux connectés avec eux et, partant, de libérer notre pensée sur de tels sujets des éléments empiriques et métaphysiques qui embrouillent les questions dans leur traitement traditionnel.

Finalement, un autre point de divergence devrait être mentionné. Il concerne la différenciation entre les phénomènes psychologiques de la misère et ceux de l'abondance. Le niveau primitif de l'existence humaine est celui de la misère. Il y a des besoins impératifs qui *doivent* être satisfaits avant tout autre. C'est uniquement lorsque l'homme a encore de l'énergie au-delà de la satisfaction des besoins primaires que la culture se développe, et avec elle les combats au service du phénomène de l'abondance. Les actes libres (ou spontanés) sont toujours des phénomènes de l'abondance. La psychologie de Freud est une psychologie de la misère. Il définit le plaisir comme la satisfaction résultant de la suppression d'une tension douloureuse. Le phénomène de l'abondance, comme l'amour ou la tendresse, ne joue en réalité aucun rôle dans ce système. Non seulement il a omis de tels phénomènes, mais il a également eu une compréhension limitée du phénomène auquel il accordait tant d'attention : le sexe. Selon l'ensemble de sa définition du plaisir, Freud ne voyait dans le sexe que l'élément de compulsion physiologique et dans la satisfaction sexuelle la délivrance d'une tension douloureuse. La pulsion sexuelle est un phénomène de l'abondance, et le plaisir sexuel en tant que joie spontanée – dont l'essence n'est pas la délivrance négative d'une tension douloureuse – n'avait aucune place dans sa psychologie.

Quel principe d'interprétation ce livre a-t-il appliqué à la compréhension de la base humaine de la culture ? Avant de répondre à cette question, il peut être utile de rappeler les tendances principales d'interprétation avec lesquelles la nôtre diffère.

1. L'approche « psychologue » qui caractérise la pensée de Freud. Selon elle, les phénomènes culturels sont enracinés dans les facteurs psychologiques résultant de pulsions psychologiques elles-mêmes influencées par la société seulement à travers des mesures de refoulement. En suivant cette ligne d'interprétation, les auteurs freudiens ont expliqué le capitalisme comme l'aboutissement de l'érotisme anal et le développement du premier âge chrétien comme le résultat de l'ambivalence envers l'image du père².

2. L'approche « économiciste », telle qu'elle est représentée dans la mauvaise application de l'interprétation de l'histoire de Marx. Selon cette vision, les intérêts économiques subjectifs sont la cause de phénomènes culturels tels que la religion et les idées politiques. D'un tel point de vue pseudo-marxien³, on pourrait essayer d'expliquer le protestantisme comme rien de plus que la réponse à certains besoins économiques de la bourgeoisie.

3. Finalement, il y a la position « idéaliste », représentée par l'analyse de Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Il estime que les nouvelles idées religieuses sont responsables du développement d'un type nouveau de comportement économique et d'un nouvel esprit de culture, bien qu'il souligne le fait que ce comportement n'est jamais *exclusivement* déterminé par les doctrines religieuses.

En opposition à ces explications, nous avons supposé que les idéologies et la culture en général sont enracinées dans le caractère social ; que le caractère social lui-même est modelé par le mode d'existence d'une société donnée, et qu'à leur tour les traits de caractère dominants deviennent des forces productives qui donnent forme au processus social. En ce qui concerne la question de l'esprit du protestantisme et du capitalisme, j'ai essayé de montrer que l'effondrement de la société médiévale menaçait la classe moyenne ; que cette menace aboutit à un sentiment d'isolement, d'impuissance et de doute ; que ce changement psychologique fut responsable de l'attraction pour les doctrines de Luther et Calvin ; que ces doctrines ont intensifié et stabilisé les changements caractériologiques ; et que les traits de caractère ainsi développés

devinrent ensuite des forces productives dans le développement du capitalisme qui lui-même était le résultat des changements économiques et politiques.

Au sujet du fascisme, le même principe d'explication a été appliqué : la classe moyenne inférieure a réagi à certains changements économiques tels que le pouvoir grandissant des monopoles et l'inflation d'après-guerre, avec une intensification de certains traits de caractère, c'est-à-dire les forces sadiques et masochistes ; l'idéologie nazie attirait ces traits et les intensifia ; et les nouveaux traits de caractère devinrent des forces efficaces pour soutenir l'expansion de l'impérialisme allemand. Dans les deux exemples, nous voyons que lorsqu'une certaine classe est menacée par les tendances économiques elle réagit à cette menace psychologiquement et idéologiquement, et que les changements psychologiques provoqués par cette réaction favorisent le développement des forces économiques même si ces forces contredisent les intérêts économiques de cette classe. Nous voyons que les forces économiques, psychologiques et idéologiques opèrent ainsi : l'homme réagit à des situations externes changeantes par des changements en lui-même, et ces facteurs psychologiques aident à leur tour à modeler le processus social et économique. Les forces économiques sont effectives, mais elles doivent être comprises non pas comme des motivations psychologiques, mais comme des conditions objectives ; les forces psychologiques sont effectives, mais elles doivent être comprises comme étant enracinées dans l'ensemble de la structure de caractère des membres d'un groupe social. En dépit de cette interdépendance des forces économiques, psychologiques et idéologiques, chacune a aussi une certaine indépendance. Ceci est particulièrement vrai du développement économique qui, étant dépendant de facteurs objectifs tels que les forces productives naturelles, la technique, les facteurs géographiques, se met en place selon ses propres lois. Il en va de même pour les forces psychologiques ; elles sont modelées par les conditions externes de la vie, mais elles possèdent également un dynamisme propre ; c'est-à-dire qu'elles sont l'expression de besoins

humains qui, bien qu'ils puissent être façonnés, ne peuvent être déracinés. Dans la sphère idéologique, nous trouvons une autonomie similaire enracinée dans des lois logiques et dans la tradition du corps du savoir acquise au cours de l'histoire.

Nous pouvons reformuler le principe en termes de caractère social : le caractère social résulte de l'adaptation dynamique de la nature humaine à la structure de la société. Le changement des conditions sociales aboutit à des transformations dans le caractère social, c'est-à-dire, à de nouveaux besoins et à de l'anxiété. Ces nouveaux besoins donnent lieu à de nouvelles idées et, pour ainsi dire, rendent les hommes sensibles à elles, ces nouvelles idées à leur tour tendent à stabiliser et à intensifier le nouveau caractère social et à déterminer les actions de l'homme. En d'autres mots, les conditions sociales influencent les phénomènes idéologiques à travers le médium du caractère ; le caractère, d'un autre côté, n'est pas le résultat d'une adaptation passive aux conditions sociales, mais une adaptation dynamique sur la base d'éléments qui soit sont inhérents à la nature humaine d'un point de vue biologique, soit sont devenus inhérents en tant que résultat de l'évolution historique.

1. F. Alexander a essayé de reformuler les découvertes caractériologiques de Freud en des termes qui sont d'une certaine façon similaires à notre propre interprétation. (Cf. F. Alexander, « The Influence of Psychological Factors upon Gastro-Intestinal Disturbances », in : *Psychoanalytic Quarterly*, vol. XV, 1934.) Mais bien que sa façon de voir constitue une avancée par rapport à celle de Freud, il n'a pas réussi à dépasser une orientation fondamentalement biologique et à reconnaître complètement les relations interpersonnelles comme la base et l'essence de ces pulsions « prégénitales ».

2. Pour une étude plus complète de cette méthode, cf. E. Fromm *The Dogma of Christ*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York, 1963.

3. J'appelle ce point de vue pseudo-marxien car il interprète la théorie de Marx comme signifiant que l'histoire est déterminée par des motifs économiques en termes de combats pour des gains matériels, et non, comme ce que Marx voulait réellement dire, en termes de conditions objectives

pouvant aboutir à différentes attitudes économiques, dont le désir intense du gain de la richesse matérielle n'est qu'un parmi d'autres. (Ceci a été souligné dans le chapitre I.) On peut trouver une étude détaillée de ce problème dans E. Fromm « Über Methode and Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie », in : *Zeitschrift für Socialforschung*, vol. I, 1932, pp. 28-sq. Cf. aussi Robert S. Lynds *Knowledge for What?* Princeton University Press, Princeton, 1939, ch. II.

OceanofPDF.com

Dans la même collection

JEAN-PAUL ARON

Le Mangeur du XIX^e siècle

RAYMOND ARON

– Dimensions de la conscience historique

– De Gaulle, Israël et les Juifs

DOMINIQUE AURY

La Révolte de Madame de Merteuil

et autres chroniques

JACQUES BAINVILLE

Doit-on le dire ? (1924-1936)

EMMANUEL BERL

Prise de sang

ISAIAH BERLIN

– Le Sens des réalités

– Le Hérisson et le Renard

GEORGES BERNANOS

La Révolte de l'esprit

Écrits de combat (1938-1945)

ALLAN BLOOM

– L'Âme désarmée

– L'Amour et l'Amitiés

MARTIN BUBER

– Moïse

– Le Chemin de l'homme

suivi de Le Problème de l'homme

et Fragments autobiographiques

LUCIANO CANFORA

La Nature du pouvoir

GEORGES CHARBONNIER

Entretiens avec Claude Lévi-Strauss

GILBERT KEITH CHESTERTON

Le Défenseur

CICÉRON

L’Affaire Verrès

CYRIL CONNOLLY

Ce qu’il faut faire pour ne plus être écrivain

JEAN DANIEL

Comment peut-on être français ?

ARTHUR C. DANTO

Andy Warhol

ROBERT DARNTON

Le Grand Massacre des chats

HANS MAGNUS ENZENSBERGER

Culture ou mise en condition ?

FRANCIS SCOTT FITZGERALD

Un livre à soi

ERICH FROMM

La Peur de la liberté

MAURICE GARÇON

Contre la censure et autres plaidoyers

pour les Arts et les Lettres

GLENN GOULD

Entretiens avec Jonathan Cott

JEAN GUICHARD-MEILI

L’Art de Matisse

PIERRE HADOT

Discours et mode de vie philosophique

HANNS-ERICH KAMINSKI

Michel Bakounine

ABRAM KARDINER

Mon analyse avec Freud

JOSEPH KESSEL

Tous n'étaient pas des anges

ARTHUR KOESTLER

– Les Somnambules

– Le Cri d'Archimède

– Le Cheval dans la locomotive

– L'Étreinte du crapaud

– Les racines du hasard

SIEGFRIED KRACAUER

Les employés

PRIMO LEVI

Ainsi fut Auschwitz

NORMAN MAILER

L'Amérique

CURZIO MALAPARTE

– Ces chers Italiens

– Ces sacrés Toscans

suivi de Deux chapeaux de paille d'Italie

– Prises de bec

SOMERSET MAUGHAM

L'Humeur passagère

FRANÇOIS MITTERRAND

Le Coup d'État permanent

JEAN-MICHEL PALMIER

Walter Benjamin

KOSTAS PAPAIOANNOU

Hegel

HÉLÈNE PARMELIN

Picasso dit... *suivi de* Picasso sur la place

LÉON POLIAKOV

Bréviaire de la haine

KARL POPPER

À la recherche d'un monde meilleur

GEORGES RIBEMONT-

DESSAIGNES

Déjà jadis ou du mouvement Dada

à l'espace abstrait

BERTRAND RUSSELL

– Essais sceptiques

– Le Mariage et la morale

suivi de Pourquoi je ne suis pas chrétien

– Histoire de la Philosophie

occidentale (2 vol.)

HANS SAHL

Survivre est un métier

GERSHOM SCHOLEM

Le Messianisme juif

HELMUT SHOECK

L'Envie

CHARLES PERCY SNOW

Les Deux Cultures *suivi de*

Supplément aux Deux Cultures

et État de siège

ALEXANDRE SOLJÉNITSYNE

Le Déclin du courage

GEORGE STEINER

Langage et silence

ANDRÉ SUARÈS

Contre le totalitarisme

ALBERT THIBAUDET

Physiologie de la critique

ALEXANDRE VIALATTE

Mon Kafka

MAX WEBER

La Ville

TOM WOLFE

Il court, il court le Bauhaus

VIRGINIA WOOLF

Quel soulagement :

se dire « j'ai terminé »

XÉNOPHON

Mémorables

STEFAN ZWEIG

Le Monde d'hier

Série Odyssées

GILBERT KEITH CHESTERTON

L'homme à la clef d'or

ARTHUR KOESTLER

– La Corde raide

– Hiéroglyphes

CURZIO MALAPARTE

En Russie et en Chine

WALTER MEHRING

La Bibliothèque perdue.

Autobiographie d'une culture

JESSICA MITFORD

Rebelles honorables

BERTRAND RUSSELL

Autobiographie (1872-1967) (2 vol.)

Hors série

EDMUND BURKE

Réflexions sur la révolution en France

FRANÇOIS MITTERRAND

Œuvres I

Œuvres II

Œuvres III

Œuvres IV

OceanofPDF.com

*Cette édition électronique du livre
La Peur de la liberté de Erich Fromm
a été réalisée le 19 mars 2021
par [Flexedo](#).*

*Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN 978-2-251-45171-8).*

OceanofPDF.com