

COURS - COMMUNAUTE OU SOCIETE

PLAN DU COURS

Position du problème

- I — *Communauté et Société* dans la thématique de Ferdinand Tönnies (**)**
- II — Rousseau. La notion de corps politique dans le *Contrat social*
La formation d'un "commun" non communautaire (**)**
- III — Aspects de la doctrine sociale et politique de la Papauté (1791-1891)
La "rénovation" de Von Ketteler : l'ordre des "autonomies" (**)**
- IV — L'opposition du communautaire à la société politique :
Proudhon, Konstantin Frantz, Thomas Mann (***)**
- V — Otto Bauer : Un socialisme "génocratique" (**)**
- VI— Fascisme corporatiste et fascisme "génocratique" (*)**
- VII —Le Régime de Vichy et les difficultés du modèle communautaire français (**)**

Position du problème

Avant de poser l'alternative entre *Communauté* et *Société*, il est nécessaire de signaler que les significations attribuées à ces mots dans les dictionnaires les plus courants peuvent se révéler fluctuantes selon les sources et les époques. Si l'on se réfère au contexte intellectuel des dernières décennies, l'opposition posée entre communauté et société prend sens dans le cadre de la thématique de Ferdinand Tönnies, telle qu'elle se trouve synthétisée dans son ouvrage *Communauté et société*, où elles se présentent tout à la fois comme catégories de pensée et comme formes (ou *états*) de groupement humain, successives, différentes, non interchangeables.

Sans reprendre de façon non critique, l'opposition entre communauté et société telle que la définit Ferdinand Tönnies, on peut poser que cette opposition se rapporte à des formes ou types distincts de rapports entre les hommes. Elle rend compte aussi de grandes conceptions du monde dans leur façon de poser les relations entre *individus* et *ensemble*, *singulier* et *collectif*, *particulier* et *universel*, *spécifique* et *général*, etc. En portant attention à un mot qui peut être référé aux deux notions : le mot *commun*, on peut donner à voir les enjeux de cette opposition. Si, en effet, la notion de *commun* peut être appliquée à *communauté* comme à *société*, c'est que le terme ne renvoie pas à une réalité unique, que dans un seul terme, on a donc en fait deux notions. Schématiquement, on verra que le "commun", tel qu'il est pensé par les tenants du "communautaire" est le communautaire lui-même, un *être ensemble*, antérieur et supérieur aux individus, tandis que le "commun de la société" est ce que les sujets humains ont en eux-mêmes de commun, en fonction d'un principe *d'association* en vue d'une finalité et de règles construites (non en fonction d'une "origine" extérieure aux individus, à leur volonté, à leur pratique sociale).

Au-delà du vocabulaire, l'alternative communauté ou société renvoie ainsi à des enjeux pratiques. Elle pose la question du rapport des hommes entre eux et au monde, de la maîtrise ou non maîtrise qu'ils peuvent développer sur ces rapports et sur ce monde. Sont-ils sujets absolument dominés, simples exécutants de volontés extérieures à eux-mêmes, s'imposant comme volonté d'une entité antérieure et supérieure à leurs volontés propres [l'entité "*communautaire*"] ? Ou bien les hommes peuvent-ils se donner les conditions d'une maîtrise de leur propre monde [au sein d'une entité humainement construite, telle que la *société*] ? Question qui renvoie à la question de la politique, selon qu'on la pose comme relevant ou non du champ d'un possible humain.

Dans le premier exposé les aspects centraux de la thématique de Tönnies seront analysés dans une perspective critique. On analysera ensuite les formes "typiques" qu'ont pu revêtir les deux notions et les deux formes de groupement, selon différents auteurs, de la fin du XVIIIe siècle au XXe siècle.

I - Communauté et société dans la thématique de Ferdinand Tönnies

Sur la base de la systématisation opérée par Ferdinand Tönnies lorsqu'il définit *communauté* et *société*, on va dégager les premiers *traits* qui distinguent ces notions.

Au préalable, il est utile de situer brièvement l'oeuvre de Tönnies. La distinction proposée entre *communauté* et *société*, est courante dans la pensée allemande, elle était peu usitée jusqu'à une époque récente dans le vocabulaire politique courant en France. Comme le signalait Raymond Aron en 1936, le mot communauté « résonne dans les oreilles allemandes » comme les mots égalité ou justice en France.

Le mot communauté expose une réaction au développement de la société liée au monde marchand capitaliste, aux théorisations d'un *état social "artificiel"*, distinct de *l'état de nature*, tel qu'on le théorisait au XVIIIe siècle. Il s'agit aussi de s'opposer aux institutions politiques *artificielles* de la Révolution française. Le thème est présent dans les courants romantiques allemands, et sous forme un peu différente, dans nombre de courants contre-révolutionnaires français.

Rappelons quelques oppositions classiques à cet égard :

- Raison, abstraction / Sentiments, communion spirituelle
 - Convention, Contrat social / Relations immédiates des hommes et des consciences
 - Institutions / Traditions, coutumes
 - Egalité abstraite / Différences, qualités concrètes
 - Philosophie individualiste / Philosophie du "nous"
- etc.

Dans sa version allemande, le thème communautaire va le plus souvent de pair, ainsi que le signale Jacques Droz, avec l'exaltation du "génie" ou "esprit" particulier de chaque peuple et une conception "biologico-philologique" des communautés et des nations.

Ferdinand Tönnies, dans l'ouvrage *Communauté et société (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, paru en 1887, systématise l'opposition entre communauté et société. Son apport n'est pas vraiment original par rapport à la thématique "communautariste" qui prend forme à la fin du XVIIIe siècle. L'intérêt est qu'il ne se situe pas explicitement dans le cadre contre-révolutionnaire, mais défend la communauté, au nom d'un "communisme" communautariste rédempteur. Il reconstruit idéalement une figure de la communauté, plus ou moins mythifiée, pour l'opposer aux traits de la société moderne (dans le cadre marchand capitaliste).

Le livre de Tönnies se présente comme un ouvrage de sociologie et non de polémique politique. Toutefois dans sa spécialité, l'audience immédiate paraît avoir été restreinte. Son influence politique s'est développée en Allemagne surtout dans les années qui précèdent la première guerre mondiale et a pris de l'ampleur après 1918, notamment au sein du *Mouvement de la jeunesse*, qui, hostile à "l'individualisme" et à la "société mécanique", faisait appel à « l'âme et au sang », et proposait un retour à des formes (présumées) communautaires de groupement humain.

Passons maintenant à l'examen de quelques traits distinctifs des deux formes de groupement humain, communauté et société, telles qu'elles sont posées par Tönnies en relation de succession et d'opposition structurelle :

* Distinctions tenant à la nature de la propriété et à la prédominance des activités :

Communauté : propriété foncière, agriculture / *Société* : propriété capitaliste, industrie, commerce.

* Distinctions tenant à la valeur relative des deux formes de groupement humain : ce qui est considéré comme "bon" ou "mauvais".

Tönnies ne préconise pas un retour à l'ordre ancien, une contre-révolution, mais il pose le passage de la communauté à la société en termes de « désagrégation », passage d'une tendance « ascendante » à une tendance « descendante ». Contre les méfaits du régime capitaliste, il projette un retour possible à la communauté (sous forme d'un "communisme féodal"), retour conçu comme négation-dépassement

de la société, accompli sous impulsion populaire, détruisant l'univers marchand moderne et l'Etat qui lui correspond.

Le passage d'une tendance ascendante à une tendance descendante, c'est aussi le passage de :

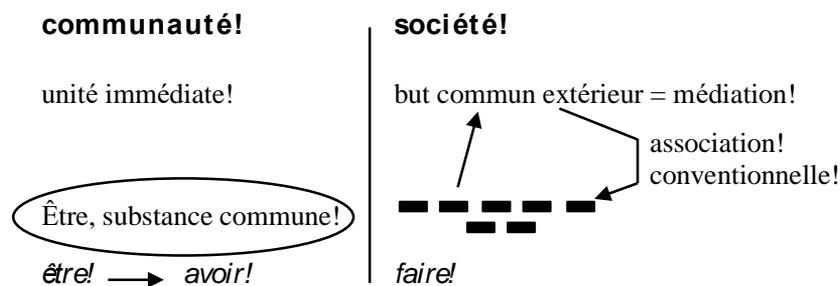
- La “vie” à la “convention”
- « L'organique » au « mécanique »
- Les « différences concrètes » à « l'égalité abstraite »

On va examiner comment Tönnies conçoit les deux formes de groupement humain par rapport à de telles notions. Tönnies oppose un “Etre” à une “abstraction”,

— *L'essence de la communauté* au *Concept de Société*

Qu'est-ce que la communauté ? C'est une « affirmation immédiate et réciproque », un « être ensemble » immédiatement donné, la « consubstantialité intime » de tous les êtres, « l'expression spontanée » de ce qui est « exclusivement ensemble ». A l'inverse, la société n'est que le « produit » de relations conventionnelles, établies en fonction d'un but commun, placé en dehors d'elles, non consubstantiel.

La communauté est d'abord une *communauté d'être* (langue, moeurs, foi), et secondairement communauté d'avoir, de biens. La société pour sa part n'émane pas d'un *Etre* commun, antérieurement donné, c'est une *construction*, une *association*, en vue d'un *faire* commun, d'une action extérieure à “l'Etre”, mettant en oeuvre une rationalité technicienne (art humain).



Tönnies oppose encore la vie à la représentation, le réel au virtuel, l'organique [vital] au mécanique. Les deux modes de regroupement s'opposent comme « la vie à la représentation », le rapport des volontés dans la communauté se comprend comme « vie réelle et organique », il ne s'agit dans la société que d'une « représentation virtuelle et mécanique ».

En relation avec de telles oppositions, on note la distinction entre ce qui est “bon” ou “mauvais”. Ce qui est du côté de la “vie”, identifiée au “réel”, à “l'organique”, est positivement connoté, ce qui est du côté de la « représentation », du « virtuel », du « mécanique », est associé à ce qui est mauvais. « Mauvaise communauté », indique Tönnies, sonne comme une contradiction, tandis que « société de vie » lui paraît une incompatibilité dans les termes.

De la même façon, Tönnies place du côté de la communauté la « concorde », et la « guerre » du côté de la société.

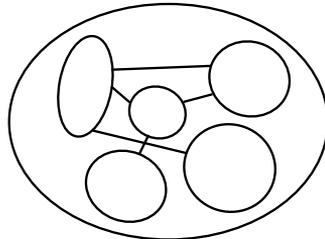
La « concorde », « l'harmonie naturelle », « l'union », sont « contenus a priori » dans « le germe » de la formation communautaire, tandis que dans la « société », où chacun « existe pour soi », règne « l'égoïsme », le « calcul », et, par conséquent, la guerre de tous contre tous et les rapports de subordination qui en découlent.

Le principe d'unité est pré-donné dans la communauté, il pré-existe à l'expression des associés. Ainsi s'établit spontanément un *consensus*, une compréhension immédiate [= sans médiation], un accord des consciences.

Les consciences “pensent et sentent” de même, dans la mesure où elles sont *émanation* d'un même être communautaire. Il n'y a pas d'indépendance des parties (par exemple classes sociales), ce qui est associé dépend de la réalité tout entière, qui détermine la nature des mouvements des associés. Les

rappports sociaux sont donnés immédiatement dans le tout. Le Tout pose les rappports avant et *en dehors de toute convention*, c'est-à-dire que sont donnés a priori des rappports constants entre le tout et les parties.

communauté!



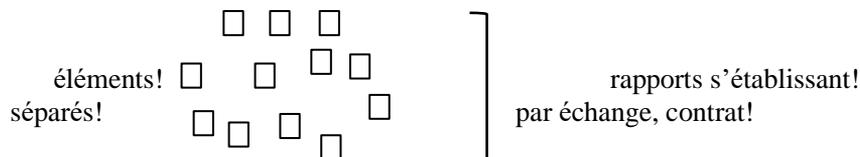
structure invariante!
du tout,!
système de places,!
rappports sociaux pré-donnés!

Les rappports des parties sont conditionnés par l'unité du tout, la "structure" se maintient dans l'identité à travers les changements.

Dans la société, il n'y a pas d'unité constitutive de l'Etre social, mais des rappports posés par un principe extérieur. Chacun agit pour soi, les consciences sont différenciées et opposées, les associés n'entrent en relation que par l'échange et des formes contractuelles. L'unité "vivante" étant détruite, il ne subsiste qu'une « simulation » d'unité, une unité de convention, produit d'une « fiction scientifique ».

Les rappports sociaux ne sont que des « assemblages mécaniques », des « agrégats » d'éléments séparés, réunis par une finalité extérieure.

société!



rappports s'établissant!
par échange, contrat!

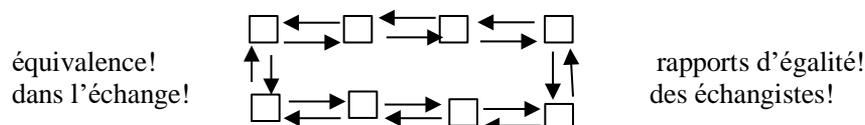
Les relations entre parties, éléments, sont de nature différente dans la communauté et dans la société. Le tout de la communauté est *unité de différences* fonctionnelles. Dans la société, il y a agrégation d'éléments égaux, par réduction des différences concrètes.

Communauté : différences fonctionnelles concrètes / **Société** : égalité abstraite

Dans la communauté organique, chacun est « à sa place », dans son *état*, sa condition (condition de paysan, de noble guerrier, d'artisan, etc.) et peu susceptible d'en changer.

Les organes divers du tout organique sont utiles dans leur ensemble et leur multiplicité. Comme autant de fonctions d'un même organisme, chaque membre fait chacun pour sa part, « ce qui lui revient », « ce à quoi il est obligé », de par la place qu'il occupe au sein de l'ensemble interdépendant et solidaire, au sein du système de relations constantes de formes donné par le tout. Tout ce qui est particulier, en tant qu'activité spéciale, doit dériver de la volonté organique du tout, qui se comporte vis-à-vis des individus et groupes particuliers, « comme l'organisme vis-à-vis de ses tissus et organes ». De là résultent les idées de « fonction et d'état » [plus ou moins fixes].

L'association « mécanique », quant à elle, se fonde sur des relations d'équivalence dans l'échange, sur l'égalité abstraite qui régit les rappports contractuels entre individus indépendants.

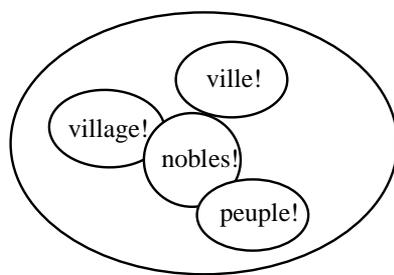


équivalence!
dans l'échange!

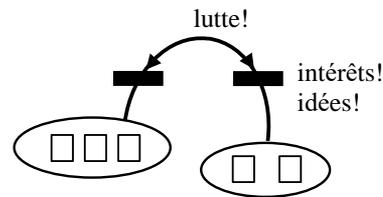
rappports d'égalité!
des échangistes!

La conception organique, positivement connotée par Tönnies, récuse le principe d'égalité des associés et son corollaire l'équivalence des droits et des devoirs. De tels principes présupposent selon lui une mise en relation mécanique des associés, une conception abstraite de l'égalité, qui ne tient pas compte des différences fonctionnelles. La conception organique admet en revanche, le principe de « l'autonomie » des organes. Chaque partie, ou organe, remplissant des fonctions différentes (inégaies) pour le tout, s'exprime lui-même, de sa volonté propre. Il est par là "semblable" à tout autre organe, non par l'égalité, mais parce qu'il contribue à la vie du tout auquel il appartient. L'ordre des autonomies requiert une forme de représentation fonctionnelle, en opposition à la représentation politique, égalitaire, du nombre.

représentation fonctionnelle! représentation politique!



Unité du tout pré-donnée!
parties fonctionnelles!
représentation des fonctions!



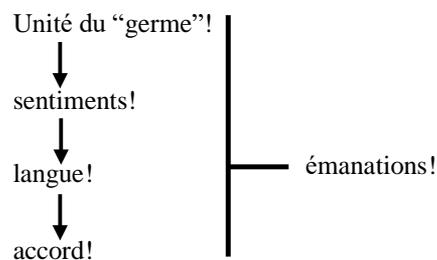
regroupements d'individus!

Unité construite sur la base de!
l'indépendance des éléments!
un homme = une voix!

Un des problèmes posés par la thématique communautaire est celui du *fondement de l'unité*. Celle-ci est pré-donnée, mais quel est le principe qui la "donne" ?

Pour Tönnies, comme pour d'autres théoriciens du courant communautaire, l'unité de la communauté est originelle et d'ordre "génétique", comme le signale l'abondance des termes évoquant « le germe », « les origines », « les racines ». Langue, coutume, culture, religion, ne sont que les expressions développées d'un germe originel. La communauté « remonte toujours à l'unité primitive ». Tout provient de la « substance concrète », sang, race, "peuple", pris au sens d'entité ethnique-culturelle et non de peuple politique.

La communauté selon le sang se déploie en communauté de langue, d'esprit, sur un lieu commun. La « langue commune » n'est pas ici outil de communication, mais émanation expressive du « germe », de « l'esprit » commun, exposant les sentiments profonds de la communauté, des pensées « pré-dominantes ». Les rapports de communion des corps s'expriment immédiatement dans les mots.



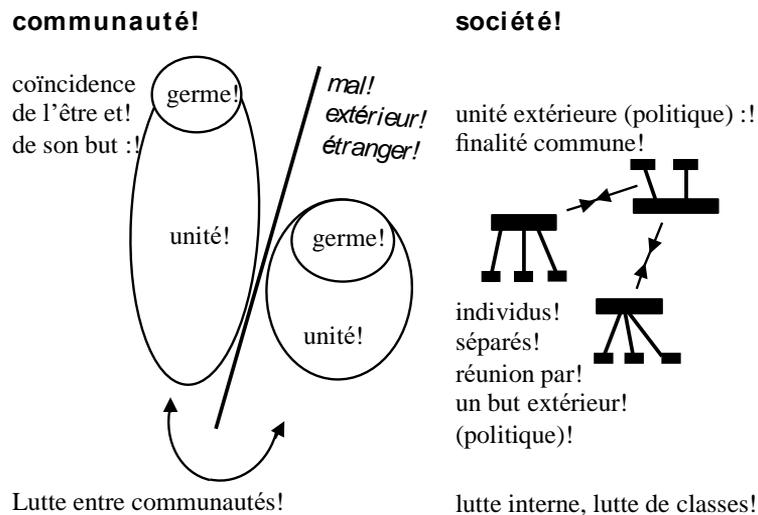
Alors que le *but* de la société est placé en dehors d'elle-même (action commune en vue d'une fin commune), la fin de la communauté est en elle-même, son but premier est *son propre maintien vital*.

En la matière, il n'existe pas d'autre critère de convenance que la conservation et l'expansion de la chose vivante, par rapport à elle-même, dans sa durée. La « vie » conserve la communauté et démontre à l'organisme sa « faculté vitale ».

Comme le but de la communauté est en elle-même (son maintien et son *expansion vitale*), cela implique qu'il ne peut y avoir de lutte *interne*, réputée destructrice de l'unité pré-donnée (non construite). On ne peut admettre la lutte entre individus, entre classes sociales. En revanche, la "Vie" de l'organisme communautaire est aussi « assimilation et lutte » *contre* les éléments *extérieurs*. Cette lutte peut impliquer la destruction d'autres communautés, d'autres organismes vitaux (entités ethniques-culturelles étrangères).

La communauté organique doit combattre ce qui menace son intégrité, ce qui est extérieur à sa nature, étranger à son sang, son "esprit", issu d'une autre "origine", ou qui gêne son maintien ou son expansion vitales.

Le mal est toujours *extérieur*, étranger, dans le domaine du germe, de la pensée, il est ce qui se place hors de l'unité pré-donnée. On ne peut admettre la lutte des classes au sein de la communauté, tout ce qui brise l'unité supposée devra être réputé extérieur. Le terrain de la lutte est celui de communautés entre elles, la lutte d'entités "généralistes". La "guerre des races" se substitue à la "lutte des classes".



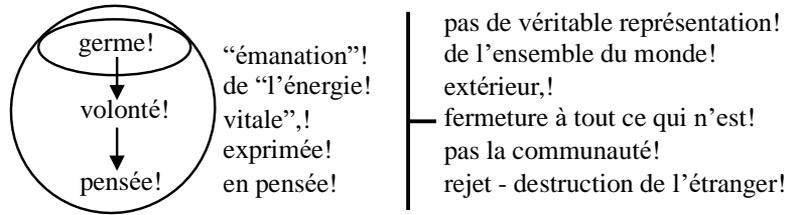
Communauté et société, selon Tönnies, définissent aussi des formes de volonté et de pensée différentes. A la communauté, correspond la *volonté organique*, à la société, la *volonté réfléchie*.

Dans la communauté, les individus sont subordonnés à des relations qui les pré-déterminent dans leur place, leur fonction. Leur volonté et leur pensée sont également déterminées par le tout communautaire. La communauté *porte* en elle la « volonté organique », volonté même de l'Être. La société *produit* la « volonté réfléchie ». Seule la volonté organique, portée par la substance communautaire est « matérielle », « réelle ». La volonté réfléchie, fruit d'une élaboration, est « idéelle », « artificielle ».

La source de la *Volonté organique* est la matière organique, elle en émane immédiatement comme modalité de son « énergie vitale ». Elle est tout à la fois action, mouvement, pensée. Elle représente les activités physiologiques de la pensée. La pensée est un prolongement de la volonté, elle est contenue en germe dans la volonté et le désir. Comme l'indique le proverbe allemand : *le désir est le père de la pensée*.

Volonté et pensée sont ainsi déjà incluses dans « le germe de l'oeuf » et résultat de son développement. La volonté organique est bien par là « congénitale », elle renferme en elle-même sa détermination.

volonté organique!

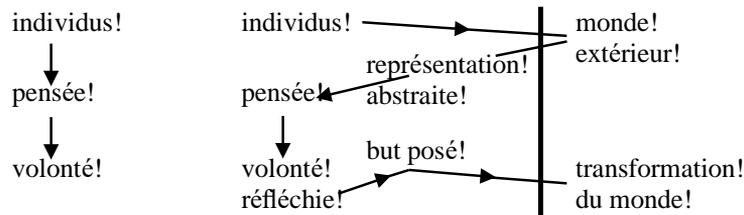


La volonté organique ne se réduit pas aux sujets individuels, c'est au contraire la communauté qui constitue le véritable Sujet, préfigurant les thèses contemporaines de “déconstruction” du sujet individuel. La communauté veut et pense dans l'individu, comme l'exprime la formule allemande « *es denkt in mir* » (ça pense en moi).

La pensée n'est pas une représentation en idée du monde extérieur, mais l'émanation d'habitudes de vie, de travail. La “mémoire” constitue le principe de la vie mentale ; transmission de règles enracinées, de devoirs non réfléchis. La volonté organique, et la pensée qui la prolonge, reposent sur le *passé*, doivent être expliqués par lui.

La *volonté réfléchie*, qui correspond à la société, est toute autre. Ce n'est pas un développement immédiat de la vie, du “germe”, et de leurs “désirs”. C'est un produit de la pensée elle-même. La pensée ici précède la volonté et domine le vouloir. Le vouloir obéit à une fin consciemment posée, elle *n'adhère pas* au corps organique, mais peut représenter idéellement des buts, sous forme d'abstractions pensée des choses. Réfléchie, objectivée en idée, séparée du vouloir-désir originel, la volonté devient “extérieure” à l'homme. Séparant ce qui était fusion de l'action, de la volonté et de la pensée, la pensée se constitue, dit Tönnies, en « divinité », qui, de l'extérieur, communique un mouvement à la masse inerte. Cette pensée réfléchie peut être individualisée (rapport individuel de connaissance du monde extérieur et de projection de buts pensés). L'unité des pensées et des buts ne provient plus d'une émanation du “germe”, de “l'esprit” communautaire, mais d'un rapport de réflexion commun (par rapport à un univers extérieur commun).

volonté réfléchie!



La volonté, et la pensée réfléchies brisent l'identité communautaire, développée à partir du “germe”, de “l'origine”, du “passé”, du souci de « maintien vital » de la communauté. Elle rejette les règles enracinées, transmises. La « pensée de l'avenir » [conservation et développement vital de la communauté] domine les autres pensées.

Dès lors la conservation et l'expansion vitale du tout, définies à partir d'un [préssumé] germe primitif commun, ne peut plus être la finalité des groupements humains. Le but, tels qu'ils sont posés dans la société, représentés en extériorité, ne se comprennent que par un avenir contenu non plus en “germe”, mais en « image », projection d'une finalité. La volonté réfléchie brise l'élan de la volonté organique. Devenue indépendante, la pensée maîtrise en idée l'avenir et se situe hors du déterminisme identitaire de la communauté.

* * *

Ces deux définitions de la volonté et de la pensée ont des incidences sur les conceptions politiques et conduisent à établir une distinction entre pensée anté-politique (ou “post-politique” !) et pensée proprement politique. Ce point sera abordé ultérieurement.

Ferdinand TONNIES, *Communauté et société*, Retz, Paris, 1977.

Raymond ARON, *La sociologie allemande contemporaine*, PUF, Paris, 1950.

II — La notion de corps politique dans le *Contrat social* La formation d'un "commun" non communautaire

Tout le monde ou presque a lu, ou connaît indirectement, le *Contrat social* de Rousseau. Mais souvent, cette impression de familiarité immédiate, peut masquer une incompréhension de la logique d'ensemble de l'œuvre. On répète les idées reçues sur le principe de délégation, la démocratie directe, etc., sans toujours avoir bien saisi l'articulation des différentes notions.

Où situer Rousseau par rapport à la distinction communauté / société ? Rousseau emploie parfois le mot communauté, il utilise des métaphores organiques, se situerait-il donc du côté des "communautaristes" ? Nous ne le pensons pas, et l'examen du vocabulaire qu'il utilise et de la logique de l'œuvre, semblent au contraire montrer qu'il est un des théoriciens les plus parfaits de la forme société.

Pour bien dégager sa conception de l'organisation sociale et politique, et situer ainsi comment peut être comprise la notion de "corps politique" chez Rousseau, on étudiera d'abord le vocabulaire (notions de *société*, rapports entre morale et politique, *état de nature* et *état social*, *liberté*, *égalité*, *échange*, *contrat social*), et sur cette base, comment il établit *sa méthode* pour la formation des sociétés politiques.

Vocabulaire

La société, pour Rousseau : ce qu'elle est, ce qu'elle n'est pas.

La société n'est pas pour Rousseau un mode quelconque de rassemblement humain. Une agrégation d'hommes, des troupeaux et leurs maîtres ne font pas société. La société n'est pas un "être ensemble" immédiatement donné.

Ce n'est pas une catégorie de la préhistoire des hommes, lorsque rien ne les différenciait vraiment des animaux.

La société ne se réduit pas non plus à une simple « fréquentation mutuelle ». La fréquentation mutuelle est une condition nécessaire, mais non suffisante pour la formation des sociétés.

Pour qu'il y ait société, il faut que cette fréquentation soit réputée société, c'est-à-dire qu'il existe un minimum d'accord, de règles, de conventions, communes.

« La société humaine n'est fondée que sur la foi et la convention. »

« Le véritable ordre social vient des conventions. »

Rousseau parle de « société *humaine* », c'est dire qu'il met en relation homme et société. Il ne pose pas le "social" comme une entité antérieure et supérieure aux hommes, comme le font par exemple les contre-révolutionnaires français, ou les romantiques allemands. La société n'est pas pour lui une réalité *sui generis*, s'engendrant elle-même, comme le posent les physiologues sociaux, les premiers sociologues.

La société est un *produit*, un produit de la fréquentation entre les hommes, une élaboration de ce rapport, une construction, non un ensemble de rapports pré-donnés.

Bien que la société ne soit pas une réalité auto-engendrée, extérieure aux hommes qui la composent, elle est distincte, *dans sa forme*, des éléments qui la constituent, elle a des attributs propres.

On pourrait dire que la société, la "forme sociale", constitue une médiation entre l'homme de nature et l'homme socialisé (vraiment homme, conforme à son "essence" spécifique d'homme). Par cette médiation, les hommes peuvent transformer les hommes. Les « moeurs », les manières d'être de l'homme, sont liées à *l'état* dans lequel il se trouve. C'est en transformant *l'état* dans lequel il se trouve, le milieu général, que l'homme peut se transformer lui-même.

Hommes "de nature" ==> Forme sociale générale (médiation) ==> Hommes socialisés

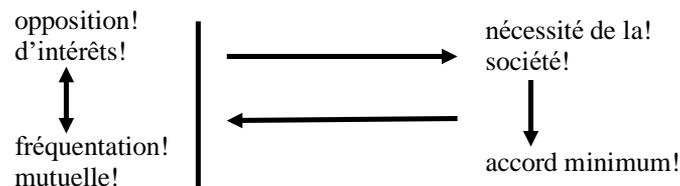
On va voir de plus près comment se forme pour Rousseau la société humaine, la part du *donné*, de la nature, et la part du *construit*, de la convention.

On a dit qu'une condition nécessaire, évidente, pour la formation des sociétés, était la fréquentation mutuelle.

Que la condition suffisante était l'accord, la convention, les règles communes, si ténues soient-elles.

Les conditions naturelles de la « fréquentation mutuelle » des hommes (si l'on prend “naturel” au sens de spontané) sont l'opposition des intérêts. C'est cette *opposition* d'intérêts dans le cadre d'une fréquentation mutuelle qui rend *nécessaire* l'établissement des sociétés, mais c'est *l'accord* de ces mêmes intérêts qui la rend *possible*.

« Si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. »



Ce schéma suppose qu'en dépit des oppositions, il y ait le contenu d'un accord possible, que la société en réalise la virtualité.

Cette question de l'engendrement mutuel de la société (produit conventionnel des hommes) et des hommes (dans leur qualité spécifique), est liée à l'idée de *transformation de l'homme par l'homme*, par la médiation de la forme sociale.

Il faut à cet égard examiner le rapport existant chez Rousseau entre morale et politique. A propos du *Contrat social*, Bertrand de Jouvenel parle de « l'incursion d'un moraliste dans le champ des institutions civiles ». Et Rousseau dit lui-même dans *l'Emile* :

« Ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien aux deux. »

Que faut-il donc entendre à propos de ce rapport entre morale et politique ? Il ne s'agit pas ici de signifier qu'on doit ajouter une dimension “éthique” à la politique, mais de percevoir le rapport concret qui existe entre institutions politiques et moeurs humaines dans leur généralité.

La morale concerne les hommes, ce qui est relatif à leurs manières d'agir, d'être, leurs usages en société. La politique concerne la société, son organisation générale qui a une incidence sur les moeurs.

Rousseau établit un lien entre morale et hommes, politique et société.

« Ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucune des deux. [...] Il faut étudier la société par les hommes et les hommes par la société. »

Le lien entre morale et politique expose aussi une relation entre l'homme et la société.

Pas plus qu'il n'y a d'entité sociale extérieure aux hommes, il n'y a de moralité humaine “pure”, de manières d'être qui ne doivent rien aux institutions sociales.

La “morale” ne peut étudier la question de la “sociabilité” de l'homme, celle de sa bonté ou de sa méchanceté, en dehors de toute condition sociale. Il faut voir d'un côté les hommes, les peuples, de l'autre le gouvernement, les institutions, et les rapports entre eux.

L'homme n'est pas mauvais par nature, insociable ou sociable par nature.

L'homme est mauvais ou bon, si les *conditions* le rendent tel, il est sociable ou insociable selon que les formes politiques l'élèvent ou le dépravent.

« Les vices ne viennent pas de l'homme, mais de l'homme mal gouverné. »

Les moeurs sont liées aux conditions sociales dans lesquelles agit l'homme. D'où l'importance accordée par Rousseau aux conditions sociales, aux formes politiques, « l'idée que tout tenait radicalement à la politique ».

La question du rapport entre morale et politique, en appelle une autre, la question des conditions qui rendent l'homme bon et vertueux (on verra plus loin le sens du mot vertu). Pas d'utopie en la matière. Jean-Jacques Rousseau indique qu'il

« Il faut prendre les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être. »

On s'appuie sur ce qui est, mais on transforme ce qui est au moyen de “formes” possibles. On postule ainsi que les hommes peuvent contribuer à produire leurs propres conditions d'existence, ce qui sera contesté par les contre-révolutionnaires.

Contrairement à une idée répandue, le problème pour Rousseau n'est pas de retourner à la vie sauvage, mais de rechercher les bonnes institutions politiques.

« Faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre parmi les ours ? »

Non s'écrie-t-il. L'idée d'un retour à une vie primitive, c'est ce que mes adversaires tirent de mes discours. L'homme bon, en dehors de la société, est ici une *fiction théorique*, qui permet, en isolant les facteurs, de faire la part des conditions sociales sur les moeurs, les manières d'être des hommes.

La vie sociale, telle qu'elle s'est développée, sans bonnes institutions politiques, développe deux aspects : dépravation, mais aussi élévation.

« Si l'homme vivait isolé, il aurait peu d'avantages sur les autres animaux, c'est dans la fréquentation mutuelle que se développent ses plus sublimes facultés et que se développe l'excellence de sa nature. »

Selon les conditions sociales (et les institutions politiques qui les “gouvernent”), la dépravation ou l'élévation de l'homme prédominent : « Le peuple est ce que la nature de son gouvernement le fait. »

— La vie sociale (bien gouvernée) fait les peuples vertueux.

— La vie sociale (mal gouvernée) fait les peuples corrompus.

En corollaire, l'homme se doit ou non à la société.

— Si le gouvernement est bon, la société vertueuse, l'homme se doit tout entier à la cité, et c'est la logique du *Contrat social* (société fondée sur l'intérêt commun).

— Si le gouvernement est mauvais, la société corrompue, l'homme se doit d'abord à lui-même, et c'est la logique de *l'Emile*.

Il y a cohérence entre les deux options possibles, en fonction des conditions.

état de nature, état social

C'est en fonction du processus d'engendrement mutuel entre l'homme et la société qu'on peut analyser les notions d'*état de nature* et d'*état social*.

Au début du *Contrat social*, Rousseau écrit : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. »

On a pu interpréter cette phrase ainsi :

L'homme est libre dans l'état de nature, esclave dans la société.

Voyons d'abord ce que signifie « l'homme est né libre ».

Il ne s'agit pas ici de se référer à la liberté de l'homme de l'état de nature, liberté relative selon Rousseau, mais à la nature (“essence”) commune à tous les hommes, leur qualité spécifique, leur capacité à décider ce qui convient à leur conservation.

« Partout il est dans les fers ».

Ici, il s'agit de se référer aux sociétés, telles qu'elles sont, mal gouvernées, soumettant l'homme à des rapports de force.

Si l'on se centre sur le *Contrat social*, pour étudier les notions *état de nature* et *état social*, on observe qu'il y a en fait **deux états de nature** :

* un état de nature premier, primitif, l'homme isolé, qui sert à penser le rôle des conditions sociales.

* un état de nature “dans la vie sociale”, qui n'est encore qu'un prolongement des conditions spontanées de la fréquentation mutuelle, avec opposition des intérêts et des forces, qui aboutissent à des rapports de subordination.

L'homme reste un « tout parfait et solitaire » dans sa rencontre avec d'autres, il continue à ne « regarder que lui-même », ayant une vision « bornée par ses propres limites ».

C'est le règne des impulsions, des instincts, d'une multitude, le droit illimité à tout ce qui tente un individu, la soumission aux rapports de force d'une sorte de loi de la jungle.

L'état de nature, dans le cadre de la fréquentation mutuelle, semble porter les hommes à « s'entre-haïr à proportion que leurs intérêts se croisent ».

La possession repose sur la force, il n'y a pas de droit légitime à la propriété de soi-même ou de ses biens, pas de droits véritables, car il n'y a pas de devoirs.

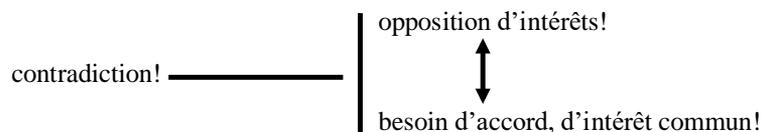
Mais cet « état de guerre » ne vient pas de l'homme, d'une quelconque agressivité naturelle, mais des conditions sociales. Ainsi indique Rousseau, on ne doit pas donner pour lois de la nature ce qui relève de conditions sociales.

L'état de nature sert ici à définir la transformation des conditions par l'état social.

Il faut voir aussi deux aspects dans l'état social.

* Le premier état social : la société de fait.

Elle a développé le besoin d'un accord, d'une réunion des forces, mais l'opposition des intérêts empêche qu'il y ait vraiment unité. Deux tendances :



* Le véritable état social se développe sur cette base contradictoire.

Il y a, indique Rousseau, *plusieurs manières de grouper les hommes, mais une seule de les réunir*. Pour les réunir, il faut *se fonder uniquement sur l'intérêt commun* (c'est l'objet du *Contrat social*). Par cette médiation, on peut dépasser la contradiction entre intérêts privés, en guerre, et intérêt commun.

« C'est uniquement sur cet intérêt que la société doit être gouvernée. »

Les hommes se transforment en changeant d'état, de *conditions* de vie sociale.

SCHEMA RECAPITULATIF

formes de réalisation! de "l'homme"!	"états" de la vie sociale! modes de regroupement!
isolement, agrégation! besoin, impulsion! possession instable! liberté de la force! inégalité! subordination! vision bornée à soi-même!	<i>état de nature!</i> état de nature dans la société! (mal gouvernée)!
association (volontaire)! raison, maîtrise de soi! propriété légitime (sûreté)! conventions! réciprocité droits et devoirs! liberté, égalité civiles! élévation de l'homme! élargissement de sa vision!	<i>véritable état social!</i> état civil! (bien gouverné)!

Dans le premier état, l'homme même pourvu de liberté (liberté de l'état de nature) est soumis à des rapports sociaux qui s'établissent à son insu. Dans le second état, les rapports sociaux ressortent de la pratique consciente des hommes.

Dans les deux cas, le mode de regroupement est fondé sur la « préférence que chacun se donne », mais selon les conditions, la préférence que chacun se donne aboutit à mettre en avant des intérêts étroits ou généraux.

Tout ne s'accomplit pas de façon magique. S'il ne peut y avoir de citoyen sans qu'existe une "forme Cité", l'homme privé peut se perpétuer même dans les conditions de la cité. On a dans le tableau récapitulatif isolé les facteurs. Dans la réalité, on peut considérer qu'existent des états mixtes qui donnent à voir des contradictions spécifiques :

– L'opposition entre l'homme et le citoyen (le même homme présente un double caractère).

Le citoyen veut le bien de la cité dont découle son propre bien, mais l'homme privé défend son intérêt immédiat, en contradiction avec le bien commun.

Plus la cité est véritablement *sociale*, dirigée par le bien commun, plus le citoyen peut subordonner l'homme privé. A l'inverse, moins il y a de bien public, plus l'intérêt de l'homme privé s'impose. Si se dissout tout aspect public, l'homme retourne à l'état de nature, même si le mot république subsiste.

« Ce n'est pas république, s'il n'y a rien de public », indiquait déjà Jean Bodin en 1576.

Nature humaine, nature de l'homme

On retrouve ce même jeu de formes, de transformation, en examinant les notions de *nature humaine*, *nature de l'homme* (de même qu'en se centrant sur celles de liberté, égalité, propriété).

L'expression « nature de l'homme » peut avoir deux sens différents :

* notion de nature-instinct, nature animale, homme comme être de nature, de besoin.

* notion de qualité propre, spécifique, de l'homme, qui le distingue par exemple de l'animal.

Le fondement commun de ces deux "natures" est la *liberté* de l'homme, qui fait son caractère propre : chaque homme est juge naturel de ce qui convient à sa conservation.

Mais il existe deux modes de réalisation de cette "liberté" :

* *la liberté naturelle* :

— isolement de chaque homme dans l'état de nature,

— droit illimité à tout ce qui tente l'individu, limité par les forces dont il dispose et les rapports de force issus de la fréquentation avec d'autres hommes.

— l'homme décide au gré de ses impulsions et des rapports de force.

Cette liberté aboutit donc à des rapports de dépendance : par rapport à ses impulsions, par rapport aux impulsions des autres (plus ou moins puissants).

* *la liberté civile ou conventionnelle* :

— la liberté est égale pour tous par convention,

— il n'y a plus de soumission aux rapports de force ou à d'autres hommes, mais obéissance aux lois communes et maîtrise de ses propres impulsions.

Pour que cette liberté puisse se réaliser, il est nécessaire qu'il y ait *égalité* : loi égale pour tous, mêmes droits, mêmes devoirs.

Dès qu'il y a inégalité, les conditions de la liberté civile sont menacées, car l'inégalité suscite les rapports de force, de dépendance des hommes à l'égard d'autres hommes.

L'idée d'égalité chez Rousseau est fondée sur l'idée qu'existe un même droit naturel pour tous, qu'il n'y a pas dans la "nature de l'homme", de rapport de dépendance, même si se font jour des différences dans le développement de la "raison".

« Lors même que votre raison est supérieure à la nôtre, ce n'est pas dire qu'elle doive nous servir de loi. »

« Chacun a assez raison pour se conduire lui-même. »

La *raison* (qui peut servir des fins privées aussi bien que publiques) doit être subordonnée à la *conscience* (sentiment moral), la capacité à dégager le bien public, qui est égale chez tous les hommes.

Notion d'*égale liberté* morale.

L'égalité elle-même se réalise selon différents modes, en fonction des conditions, de *l'état* dans lequel les hommes se trouvent.

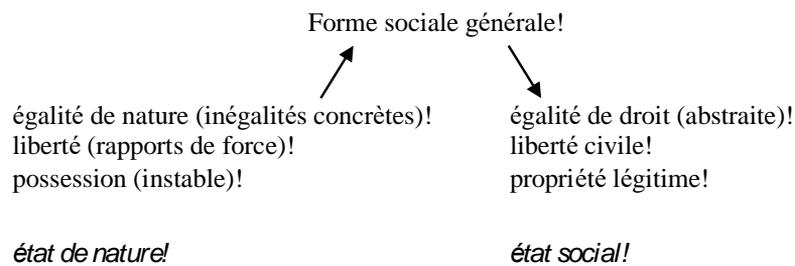
* égalité de l'état de nature, qui est en fait inégalité de nature.

* égalité de l'état social, qui est égalité de droit et permet de réaliser l'égale liberté de l'homme (sa nature spécifique).

« Substituer une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité entre les hommes, et que pouvant être inégaux en force et en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit . »

La forme de réalisation de l'égalité est nécessairement abstraite, puisqu'il faut faire abstraction des différences concrètes (force, "génie"...).

La transformation de l'homme, être de nature, en homme vraiment homme, socialisé, se fait par la médiation d'une forme générale.

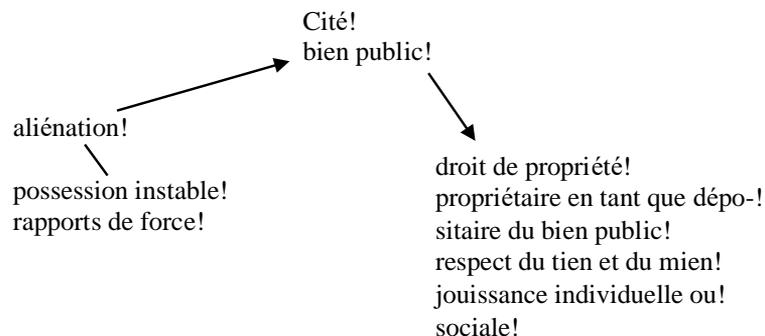


Propriété

Le passage de la possession instable à la propriété légitime, s'effectue toujours par la médiation de la forme sociale.

Il faut bien voir que la notion de propriété s'applique aux biens, mais aussi à la « propriété de soi-même », la maîtrise de sa propre existence.

Le transfert de la possession se réalise dans un premier temps par l'aliénation à une forme sociale. Chaque membre de l'association aliène sa personne et ses biens à la cité, la communauté sociale. Celle-ci devient maîtresse de tous les biens, et change l'usurpation en véritable droit, et la jouissance en propriété.



On acquiert véritablement ce qu'on a donné. Ce que l'on aliéné sous forme privée, vous revient sous forme sociale.

La propriété est bien ainsi, pour Rousseau, une institution sociale, et non un droit naturel comme la liberté. En conséquence, au contraire de la liberté qui ne peut être aliénée, la propriété peut l'être dès lors qu'elle menace la liberté.

La propriété ne doit pas aboutir à faire :

- que quelqu'un puisse en acheter un autre,
- ou que quelqu'un soit contraint de se vendre.

Sinon les conditions de la liberté (chacun libre de décider ce qui convient à sa conservation) seraient anéanties.

La méthode pour la formation des sociétés politiques

On a vu que dans tous les processus qui conduisent à des changements de formes, se produisaient des échanges :

L'homme aliène sa liberté naturelle pour acquérir la liberté civile.

Il aliène ses possessions pour s'élever au droit de propriété légitime.

Dans le *Contrat social*, on remarque l'importance de la notion d'*échange*, d'*équivalence*, entre de ce que l'on donne et ce que l'on reçoit. On donne sous une forme particulière ce que l'on reçoit en retour sous forme sociale. Il y a l'idée d'*échange équitable*.

On ne peut engager sa liberté (originelle), sans recevoir un équivalent, sinon ce serait nuire « aux soins que l'on se doit ».

L'équivalent qu'on reçoit en échange de sa liberté ou de ses biens particuliers, a la forme de « l'utilité commune ».

Le contrat social permet précisément la réalisation de l'échange équitable, du principe d'équivalence. « L'acte du contrat est nul », indique Rousseau, s'il n'y a pas d'équivalent, d'échange.

Il s'agit d'acquérir des *utilités*, non une valeur d'échange marchande qui servirait à d'autres échanges marchands. Il s'agit bien ainsi d'un contrat *social*, non de contrats privés.

Le principe d'équivalence ne peut se réaliser que si la convention entre les associés est

1/ volontaire,

2/ générale.

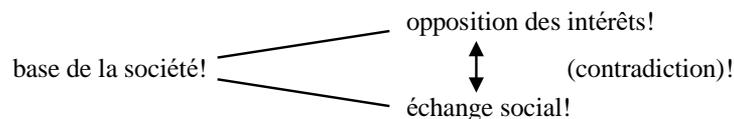
– Volontaire, car autrement la liberté serait aliénée.

– Générale, car sinon l'échange ne serait pas équitable pour tous.

Seule une convention générale donne la « base équitable », « les mêmes droits » et devoirs, « les conditions égales », favorisant et obligeant également tous les associés.

Le mouvement spontané des échanges privés entre particuliers peut produire une forme générale d'équivalence *en valeur* (monnaie), elle ne peut spontanément produire une forme générale d'équivalence *utile*.

Rousseau ne postule pas une harmonie pré-établie, il ne pense pas que le principe d'équivalence se réalise par le “laisser-faire, laisser passer”.



Si l'on se situe au niveau du mouvement spontané de la “base”, on reproduit la contradiction entre intérêts particuliers en opposition, et, échange social. Il faut une sphère générale *extérieure aux éléments privés en lutte*, pour pouvoir transformer le mouvement spontané, même si cette sphère placée au-dessus des éléments privés, est aussi un produit des besoins de la vie sociale immédiate. Cette sphère distincte de la base c'est *l'instance politique*.

Le mouvement spontané, le *laisser-faire*, ne suffisent pas à produire une telle instance. Il faut un acte politique volontaire, en partie extérieur à la sphère des échanges marchands, pour poser la convention commune.

Il y a ainsi mise en avant de l'art humain en matière politique, pour créer des formes capables de transformer la “matière” sociale pré-donnée.

S'il existe, dit Rousseau, mille manières de rassembler les hommes, *une seule peut les unir*. Il s'agit de trouver « la méthode pour la formation des sociétés politiques », de bâtir un *droit politique* (qui n'est pas seulement “droit” (à l'exemple du droit privé par exemple), mais aussi *politique*).

On arrive ici à la notion de *corps politique*.

Le levier politique, qui doit transformer la vie sociale spontanée, ne peut se présenter comme simple “pouvoir”, coercition, se dressant face à la société (Etat tirant sa légitimité de sa seule effectivité). Le levier politique ne peut être non plus un simple “instrument” de la base de la société, des échanges

privés, car alors il reproduirait les contradictions qui sont en son sein, sans opérer de changement qualitatif de forme. Il faut trouver une forme spécifique d'association.

« Une forme politique d'association qui défende et protège (d'une part) la force commune, (d'autre part) la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même. »

Cette forme politique d'association réalise le *corps politique* (ou république, ou cité).

Les titres et sous-titres du *Contrat social* marquent ces identités : théorie de la « forme de la république », « méthode pour la formation des sociétés politiques », « principes du droit politique ».

Le corps politique, la république, sont des formes d'association qui élèvent la « société naturelle » en « société politique », de la même façon que la « personne morale » s'élève au-dessus de la « personne physique ». Elévation de la « société naturelle », la « société politique » peut en retour agir sur elle.

Selon Robert Derathé, Rousseau nomme cette forme d'association en corps politique, *république*, mais il aurait pensé à la notion démocratie. Toutefois, si l'on suit la logique de l'argumentation de Rousseau, il est clair que le premier principe à suivre est de : gouverner la société sur la base de *l'intérêt public*, qu'il y ait un *bien public*, une *chose publique*, ce qui correspond bien à une définition de la république.

La démocratie, dans l'acception souveraineté du peuple, est la forme qui garantit le mieux la réalisation du bien public, ne reposant pas sur les volontés particulières.

<i>la fin visée</i> :!	→	<i>le moyen</i> :!
le bien public!		la démocratie en tant que!
la république!		souveraineté du peuple!

La république, est bien cette “machinerie” qui va permettre de protéger la force commune, les personnes et les biens des associés, qui va faire, qu'en s'unissant à tous, on n'obéisse qu'à soi-même, qui va faire de l'individuation et de la socialisation les deux faces d'un même processus. Par la république se réaliseront les échanges équitables, le principe d'équivalence, les moyens termes qui autorisent les passages d'une forme à une autre.

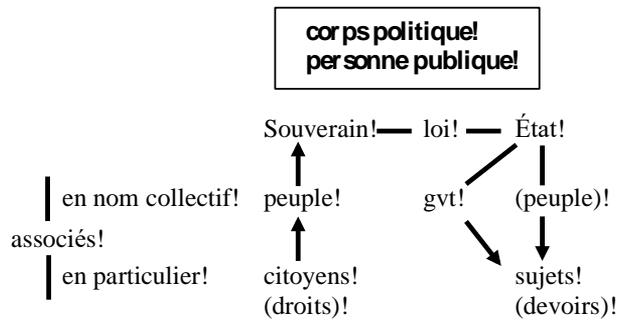
A propos de la république, ou du corps politique, Rousseau parle d'un « corps moral et collectif », c'est dire que pour lui ce corps n'est pas corporel, physique. C'est un « corps artificiel » indique-t-il. C'est une production de l'art politique humain, une forme spécifique donnée par l'homme à la “matière sociale”. Rousseau parle encore de « personne morale », « être public », « personne publique ».

Ce corps artificiel, cet être moral, ou encore « être de raison » (par opposition aux êtres vivants), n'a pas d'individualité objective extérieure à ses membres. *Si le pacte est rompu, dit Rousseau, le corps se dissout*. [On pourrait par analogie comparer ce corps politique à une société savante par exemple, constituée en vue de buts communs aux différents membres. Si les associés se séparent, ou si les statuts, les objectifs de la société sont lettre morte, si elle n'a plus d'objet commun, elle n'a plus d'existence et se dissout].

De la sorte l'idée que Rousseau se fait du corps politique ne peut être assimilée à l'idée d'organisme (vivant) ou de communauté, antérieure et supérieure aux éléments qui la composent.

L'acte d'association produit « le corps moral et collectif » et par cet acte le corps politique reçoit son « moi commun ». Le corps et les associés sont les facteurs distincts et liés d'une même chose artificielle, c'est-à-dire construite, produit de l'art humain.

« Cette personne publique qui se forme par l'union de toutes les autres prend le nom de république ou corps politique. »



Il faut bien considérer que les éléments distingués par Rousseau sont les différentes faces, formes, d'une même chose (les sujets et le Souverain sont les mêmes hommes considérés sous différents rapports).

Le Souverain forme la loi. L'Etat la fait appliquer par le moyen du gouvernement.

Le peuple qui fait les lois y est aussi soumis.

Les hommes sont à la fois citoyens et sujets.

Aux droits des citoyens correspondent des devoirs des sujets.

On peut encore examiner brièvement quelques-uns des termes de la "machinerie".

Le peuple :

C'est une « personne publique » qui se forme par l'union de toutes les autres, un corps collectif et moral qui ne peut avoir d'existence que sociale. C'est un ensemble politiquement formé, "artificiel", non une réalité naturelle, ethnique, culturelle, immédiatement donnée.

Le peuple est institué par *l'acte d'association*, il n'existe pas sans lui. C'est un peuple politique qui se dissout s'il n'y a plus d'association politique.

Le peuple est le Souverain et exerce une souveraineté qu'il ne peut aliéner (mais il peut déléguer le pouvoir). Il est souverain pour autant qu'il est institué en peuple politique.

Souverain, souveraineté :

La souveraineté est absolue. Aucune autorité, à l'intérieur ou à l'extérieur, ne peut la subordonner. Elle ne peut être partagée ou aliénée. La souveraineté est indépendante, indivisible, inaliénable.

La souveraineté est *exercice de la volonté générale*. La volonté souveraine est *active*, c'est-à-dire qu'elle n'est soumise à aucun engagement préalable ou lois pré-données. Le souverain peut abroger des lois, des institutions qu'il a auparavant voulues. Le souverain n'agit pas parce qu'il a voulu, mais parce qu'il veut.

Le corps politique ne subsiste pas par les lois, mais par le pouvoir de faire les lois.

La souveraineté est l'essence de la volonté générale. Il s'agit bien de volonté et non pas seulement de pouvoir (au sens d'application). Le souverain exerce la volonté générale et agit par elle.

Le souverain ne peut déléguer cette volonté, mais il peut déléguer le pouvoir.

Lois :

Les lois sont « l'âme » du corps politique.

N'étant qu'un corps artificiel, le corps politique n'a qu'une existence idéale, il n'a pas par lui-même « de sensibilité naturelle et commune qui ferait communiquer directement tous les éléments du corps ».

Les particuliers, soumis au particulier, à l'immédiateté, ne peuvent avoir une perception directe de ce qui est bon ou mauvais pour l'ensemble du corps politique, le bien commun. La loi donne la sensibilité au corps, fait communiquer les différents éléments du corps par sa médiation.

Organe de la volonté du Peuple ==> la **LOI** ==> Soumet le peuple à sa volonté

La loi est générale, comme la volonté qui statue. Elle vise le plus grand bien de tous et ne peut avoir d'objet particulier. C'est un rapport de l'objet entier avec le corps entier.

La loi constitue aussi un levier dans la transformation de l'homme par l'homme, du peuple par le peuple.

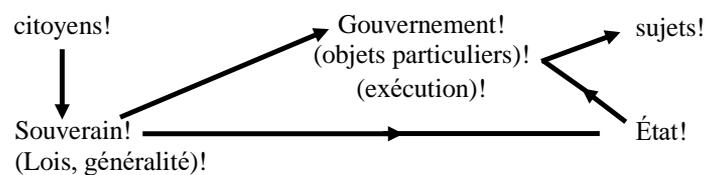
« Prendre les hommes tels qu'ils sont et les lois telles qu'elles peuvent être. »

Gouvernement :

Rousseau fait la distinction entre les notions de *souverain* et de *gouvernement*, de même qu'il convient de distinguer entre la *volonté* qui détermine les actes, et la *force*, le *pouvoir*, qui l'exécute.

Dans le corps politique, la *volonté est la puissance de faire les lois*, du ressort du Souverain. Ayant un objet général, elle ne peut appartenir qu'à la généralité du peuple.

La *puissance exécutive* consiste pour sa part en actes particuliers, elle n'appartient pas à la généralité. Il faut un agent particulier, le gouvernement, pour *mettre en oeuvre* la force publique, *selon la direction de la volonté générale*. Le gouvernement n'est que le ministre, le commis, du Souverain.



Le gouvernement permet d'établir une relation entre face active et face passive du corps politique, entre Souverain et État.

1/ *Le gouvernement ne doit pas donner les lois.*

2/ *Le souverain, qui donne les lois, ne doit pas gouverner.*

1/ Le pouvoir doit rester dans la dépendance de la volonté générale exprimée par le Souverain. C'est là, indique Rousseau « la matière la plus difficile des institutions politiques », « l'abîme de la politique ». Il y a tendance constante du gouvernement à usurper le pouvoir de faire les lois, à prendre la place du Souverain, à conduire le peuple à une délégation de volonté.

De même que dans le corps, l'esprit, l'âme, doit diriger, exposer sa volonté, de même la volonté générale doit diriger la force publique. Mais, dans le corps humain individuel, comme dans le corps politique, cette direction n'est pas toujours réalisée.

2/ A l'autre pôle, et c'est important, le Souverain ne doit pas se confondre avec le gouvernement. Le Souverain qui ne doit pas aliéner son droit de vouloir, doit au contraire, *être représenté dans le pouvoir*, ne pas exercer directement le gouvernement, mais diriger le gouvernement par les lois.

Pourquoi ?

Parce que si le Souverain fait des actes particuliers, il cesse de se situer dans la généralité et retourne à l'état de nature. Le Souverain ne doit pas avoir d'autre force que la puissance législative, il n'agit que par la médiation de la loi qui est générale.

L'exécution, le pouvoir, portent sur des affaires particulières. Pour que le peuple reste un peuple (association politique), *il doit s'intéresser aux affaires publiques, générales*. S'il se détourne des affaires générales pour centrer son attention sur des affaires particulières, il perd sa qualité de peuple politique.

Focalisation sur le particulier

adhérence législatif-exécutif = plus d'expression politique souveraine sur les affaires générales de la société

Comme on peut le constater, Rousseau n'est pas partisan d'une démocratie directe, confondant législation et exécution, il n'est pas non plus partisan d'une "autogestion" des affaires particulières, détournant des affaires générales.

La volonté générale :

La volonté générale peut être caractérisée par rapport à sa finalité, son rôle, ses caractères, son mode d'expression.

Sa finalité : le bien commun, *l'intérêt public*.

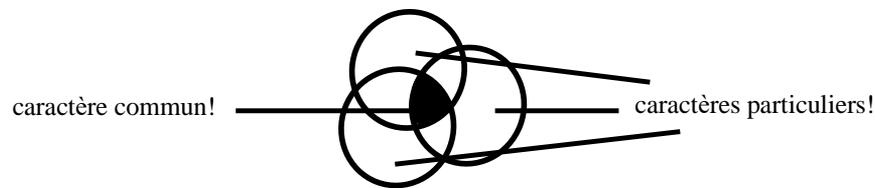
Son rôle : *diriger* les forces pour concourir au but commun (rôle de direction, en idée).

Ses caractères : il s'agit de volonté et non de force ; la volonté porte sur le général et non le particulier.

Comment s'expose-t-elle ? Par la Loi, qui est une « déclaration de la volonté générale ».

Les conditions d'expression de la volonté générale :

Pour que la volonté générale puisse être exprimée, il faut supposer qu'existe (objectivement) un intérêt commun entre les associés. Il faut bien voir ici que “commun” ne veut pas dire “communautaire”, ou encore addition de toutes les volontés individuelles, mais signale ce qu'il y a de commun entre les différentes volontés, « ce par quoi elles s'accordent ».



— Faire apparaître la volonté générale implique que le contenu commun puisse être “extrait” des différentes volontés.

[Ainsi le caractère commun à tous les arbres concrets particuliers (frêne, sapin, hêtre) ne peut se voir dans chaque arbre, mais seulement dans le concept “abstrait” d'arbre, qui expose leurs caractères communs, que l'on peut retrouver dans tous les arbres concrets].

— Comment sur cette base, interroger la volonté générale ?

Quelle est la question à poser à chaque associé qui contribue à la formation de la volonté générale ?

Il ne peut être question de demander à chacun ce qui est avantageux pour lui en particulier, cela ne permettrait pas de faire apparaître le caractère commun. Il faut demander à chacun ce qu'il juge avantageux pour l'ensemble de la Cité, lui demander de se prononcer sur l'intérêt commun (d'où découle aussi son bien particulier).

Il s'agit d'un acte de raison (la raison est commune à tous), qui doit s'exercer dans le silence des passions (qui sont ce qui est propre à chacun).

— Mais comment chacun peut-il *voir* ce qu'est la volonté générale, l'intérêt commun ?

Le peuple *veut* toujours le bien dit Rousseau, mais il ne le *voit* pas toujours.

En sus de la contradiction entre *vouloir* et *pouvoir*, il y aurait une possible opposition entre *vouloir* et *voir*.

Comment en effet distinguer la volonté particulière de la volonté générale, si, d'une part, « l'art de généraliser est l'un des plus difficiles et des plus tardifs de l'entendement humain » ?, et si, d'autre part, les conditions sociales n'ont pas donné l'occasion de développer chez tous une vision générale.

Le moyen de dépasser cette contradiction est de donner à voir à tous l'intérêt commun, éclairer le jugement par une *vision générale*, dépassant les conditions immédiates de temps, de lieu, les visions particulières étroites.

« De lui-même, le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître, lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir des séductions des volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés. »

— Mais un autre problème surgit. L'individu peut voir ce qu'est l'intérêt commun, la volonté générale, mais il veut *l'é luder*, pour préserver des intérêts particuliers. Il peut y avoir une contradiction dans un même homme entre le « bourgeois » et le « citoyen ». Le citoyen voit quel est le contenu de la volonté générale, le bourgeois « l'é lude ».

Là aussi, l'homme particulier élude d'autant plus la volonté générale que l'intérêt public est asservi aux volontés et intérêts particuliers. S'il n'y a pas vraiment de bien public, il est compréhensible que chacun se replie sur son intérêt propre.

La représentation :

Rousseau est réputé adversaire de toute forme de représentation.

Pourtant, ce que refuse Rousseau dans le *Contrat social* n'est que la représentation de *volonté*. La représentation de *pouvoir* est au contraire indispensable pour que le peuple puisse continuer à donner la loi sur les affaires générales, publiques.

Rousseau refuse aussi la « représentation féodale » : représentation de corps ou par une personne particulière.

En revanche, il ne rejette pas les formes de représentation *en idée* : donner à voir au peuple son propre vouloir, sous une forme générale. Il donne ainsi de l'importance à la théorie politique qui permet une représentation des intérêts de toute la société, et qui donnent éventuellement à voir la nécessité d'un bouleversement de tout l'ordre social. En ce sens il est révolutionnaire, même s'il n'a pas, en tant qu'individu, voulu la Révolution, s'il a pu espérer que les bonnes institutions prévaudraient sous l'impulsion du sage Législateur.

Si l'on se centre, non sur des éléments isolés, mais sur l'articulation d'ensemble de l'oeuvre, la tension révolutionnaire est constamment présente et Rousseau prétend bien toujours « tirer du mal le remède » qui doit le guérir.

Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Editions sociales, Paris, 1971.

Robert DERATHE, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1988.

Robert DERATHE, *Le rationalisme de Rousseau*, PUF, Paris, 1949.

III — Aspects de la doctrine sociale et politique de la Papauté (1791-1891). La “rénovation” de Von Ketteler : l’ordre des “autonomies”

Il ne s'agit pas ici de traiter d'un modèle général d'organisation sociale dans la pensée catholique. Les modèles diffèrent, selon les époques, les formations nationales, les théoriciens. Les conceptions de l'Eglise gallicane peuvent se révéler différentes à maints égards de celles de la Papauté, qui peut elle-même évoluer, plus spécialement quant à la place donnée au peuple dans cette organisation, la dominante rationnelle ou fidéiste, etc.

Pour prendre un exemple au sein d'un même pays, au cours d'une même époque, on peut dire que les modèles de Bossuet et Fénelon, tous deux dignitaires catholiques, diffèrent sur des points essentiels. Bossuet définit une société unifiée par la puissance politique légitime, fondée sur une forme moderne de propriété, il prône l'égalité devant la loi de tous les sujets, la subordination de l'autorité royale à une puissance directrice non liée à des intérêts sociaux partiels. Fénelon oppose à la théorie absolutiste un modèle inégalitaire et hiérarchique, où la véritable autorité revient à la propriété foncière et à la noblesse, où se dissout l'unité nationale moderne.

On ne propose donc pas une contribution sur la conception “catholique” de l'organisation sociale, on s'attache seulement à un aspect de la doctrine pontificale post-révolutionnaire :

— Aspects de la doctrine pontificale sur l’ordre social et politique (dans le sillage de la Révolution française).

— La “rénovation” de la doctrine à la fin du XIXe siècle. L'apport du baron catholique allemand (von) Ketteler.

I — La nécessité d’un principe supérieur pour fonder l’ordre social et politique Extraits de textes pontificaux (1791-1891)

La doctrine pontificale ne se présente pas au premier abord comme uniforme. On a pu ainsi opposer la figure “libérale” de Léon XIII au rigorisme de Pie IX ou de Pie X. Toutefois, en dépit de variations dans le style ou le vocabulaire, il semble que l’on puisse repérer des concentrations communes telles qu’elles se trouvent énoncées par divers porte-parole de la doctrine pontificale en matière politique, — de Pie VII à Pie X ou à ses successeurs.

Si, dans le domaine *social*, la pensée pontificale évolue et s'adapte aux conditions du monde moderne, en matière *politique*, les éléments de base se modifient peu, les inflexions que l'on peut observer tenant davantage aux circonstances, aux conditions de prévalence ou de subordination relatives du pouvoir spirituel par rapport au pouvoir souverain des différents Etats, qu'à un véritable bouleversement doctrinal.

On considérera deux aspects :

— Le modèle négatif : ce à quoi s'oppose ce que l’on dénomme ici, un peu abusivement, “doctrine pontificale”.

— Le modèle positif : l'organisation sociale conforme au bien des peuples selon l’Eglise.

LE MODELE NEGATIF

Faute d’une véritable connaissance des principes de la théologie catholique, on ne propose ici, à partir d’un choix limité d’extraits, qu’un aperçu très lacunaire de quelques éléments de la doctrine pontificale en matière sociale et politique.

On s’est limité à dégager un ou deux traits significatifs, centrés sur l’opposition de la Papauté aux thèmes du *Contrat social* et aux institutions mises en place au cours de la Révolution française, ou dans son sillage. Sur certains points, l'attitude de la Papauté à l'égard des principes mis en oeuvre par la Révolution française ne fait d’ailleurs que prolonger le conflit qui opposait la puissance universelle de l'Eglise aux divers « droits de l'Etat » mis en avant par de nombreux souverains européens, mais aussi par des dignitaires catholiques qui revendiquaient une « autonomie spirituelle nationale » pour les Eglises de chaque nation.

Il faut en outre insister sur le fait que l’opposition à certains principes mis en oeuvre par les institutions révolutionnaires ne sont nullement propres à la Papauté, ou seulement liées à des préceptes

religieux. Sous des habillages profanes, parfois moins “dialectiquement” élaborés, cette opposition a été partagée tout au long du XIXe siècle, par des courants de pensée non catholiques, voire athées, notamment par certains spécialistes des « sciences sociales » ou par des « libéraux ». Toutefois, à la différence de certains de ces courants, la doctrine pontificale n’est jamais “communautariste”, au sens où elle ne saurait poser au fondement des groupements humains, un “germe”, une identité “originelle”, comme dans le modèle de Tönnies

L’homme, le peuple, ne peuvent être les uniques arbitres du bien commun

Selon la doctrine chrétienne, l’homme dispose d’un libre-arbitre, capacité à se déterminer pour le bien ou pour le mal, avec l’aide d’une puissance supérieure (Dieu). Dans les textes pontificaux ici considérés, ce libre-arbitre peut sembler dénié à l’homme séparé de Dieu, du moins pour ce qui touche à l’organisation d’ensemble de la société. Dans le cadre des institutions sociales, l’homme (mais aussi le peuple) ne peuvent ainsi revendiquer une liberté totale, qui ne se définirait qu’à partir d’eux-mêmes.

« L’homme en société », indique Pie VI (pape de 1775 à 1799), ne doit pas détenir cette liberté de penser et d’agir que l’Assemblée Nationale (instituée par la Révolution) accorde à l’homme en société. La raison humaine, séparée de Dieu, rappelle un demi-siècle plus tard Pie IX (pape de 1846 à 1878), ne peut être *l’unique* arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal, être à elle-même sa loi, elle ne peut, par ses forces naturelles, procurer le bien des hommes et des peuples. Et Léon XIII (pape de 1878 à 1903), réaffirme à son tour : la liberté donnée à l’homme ne doit pas signifier soumission à ses erreurs et ses passions. La domination d’une morale indépendante de Dieu, ne peut conduire qu’à une licence illimitée, et dans ces conditions, la puissance donnée au nombre ferait disparaître la différence entre le bien et le mal. La liberté qui s’accorde indistinctement à la vérité et à l’erreur, au bien et au mal, ouvre la voie au crime, à « la tourbe abjecte des passions ». Ainsi l’Eglise ne pourrait reconnaître au peuple une pleine capacité souveraine, telle qu’elle prendrait sa source dans les passions ou sur une raison non guidée par un principe supérieur.

De 1791 au début du XXe siècle, la doctrine ne varie pas sur ce point. Il s’agit toujours de critiquer l’absurdité révolutionnaire qui a prétendu donner à la souveraineté une « fausse origine ». La question de la véritable « origine » du pouvoir (ou de la souveraineté) ne concerne d’ailleurs pas seulement le pouvoir populaire. Selon les principes chrétiens, « tout pouvoir vient de Dieu », y compris celui des monarques, et ceux-ci pour conformer leur pouvoir à la recherche du bien doivent eux aussi reconnaître une autorité supérieure.

La critique du principe rousseauiste qui voudrait qu’on ne soit lié *que* par les lois qu’on a consenties, (sans référence à un pouvoir placé au-dessus), semble relever de cette même logique. On ne peut pas transporter l’autorité publique dans les mains du peuple qui est « sans discernement » pour apprécier les choses, « incapable de suivre aucun plan de conduite sage et raisonnable », indique Pie VI en 1791. Le “libéral” Léon XIII dénierait de la même façon, en 1878 et 1881, toute validité aux lois que la « multitude » porterait en elle-même, conformément à son « caprice ». Il dénonce les « origines fictives » données à la société (contrat social). S’il évoque en 1891, une possible souveraineté de l’homme, liée à la « perfection de la vie de l’âme », dont il a été investi par une puissance supérieure, il réaffirme en 1901 que le pouvoir ne doit pas procéder du peuple, et que les termes de « démocratie chrétienne » ou « démocratie sociale », que l’Eglise peut être conduite à prononcer, ne doivent pas s’attacher au sens que les philosophes ont donné au mot « démocratie ». Ce mot peut être utilisé, à condition de lui « ôter tout sens politique », ne lui attachant pas d’autre spécification que celle d’une « bienfaisante action chrétienne parmi le peuple ».

Puisque le peuple (ou du moins la multitude) n’est pas la source ultime de la souveraineté, il ne peut déléguer une autorité, une volonté qu’il ne porte pas en lui-même. En 1881 Léon XIII stigmatise les républicains qui posent que l’autorité n’est qu’un mandat que la volonté du peuple peut retirer et qui ne reviendrait pas en propre à ceux qui l’exercent. Une telle théorie est « contraire à la vérité catholique » confirme Pie X en 1910. Il est anormal, indique-t-il, que la délégation monte, puisqu’il est « de sa nature de descendre », les gouvernements représentent Dieu sur terre, c’est Dieu qui leur confère l’autorité. (Moyennant la mise à l’écart de Dieu, ce principe « descendant » pourra être revendiqué par d’autres courants de pensée, nullement catholiques, y compris dans notre contemporanéité).

Toutefois, si Pie IX condamne encore en 1874 le « mensonge universel » du suffrage universel, Léon XIII, qui affirme en 1881 que la souveraineté politique ne peut procéder du peuple, admet que celui-ci puisse décider dans une certaine mesure de la forme du gouvernement, et qu’il puisse aussi, sinon

conférer l'autorité, du moins constituer le *canal* au moyen duquel elle sera désignée (principe qui avait déjà pu être posé lorsqu'il s'agissait d'un pouvoir monarchique). Le principe des élections n'est donc pas rejeté, pour peu qu'il ne s'agisse pas de déléguer un pouvoir, mais seulement de *désigner* les personnes qui devront l'exercer.

Comment sont conçues les notions de liberté et d'égalité

Trois ans après la parution du *Contrat Social*, Pie VI avait condamné la doctrine des philosophes qui « répètent à satiété que l'homme naît libre, et qu'il ne doit se soumettre à personne ». Ces philosophes professait-il, cherchent à relâcher les liens qui unissent les hommes entre eux (hommes en société). En 1791, il déclare que la liberté de penser et d'agir est « chimérique » et cause de subversion de tout ordre social.

Nonobstant ces assertions, on doit reconnaître que dans la théologie chrétienne, l'homme dispose de la capacité à se prononcer pour le bien ou pour le mal, principe d'un libre-arbitre qui est au fondement du principe de responsabilité (comme de la vertu). Le recours à une puissance supérieure (ici Dieu) permet à l'homme d'éclairer et de conforter son choix en vue du bien. Dans les textes pontificaux ici pris en compte, cette liberté reconnue à l'homme ne saurait pour autant signifier la faculté de penser, formuler, décider, *de façon indépendante*, de la nature du bien social. La rénovation doctrinale que réalise Léon XIII ne modifiera pas cette prise de position. Il s'agit encore de condamner les théories qui prétendent que chacun ne relève *que* de lui seul, qu'il n'est d'aucune façon soumis à l'autorité d'autrui, l'ordre ne pouvant prévaloir sans soumission à une autorité. L'incompatibilité entre liberté et autorité en vue du bien commun est réaffirmée en 1910 par Pie X : les « créatures dépendantes et inégales » ne peuvent, selon lui, diriger par elles-mêmes leur activité vers le bien commun, et doivent être soumises au devoir d'obéissance.

Il en est de l'absolue liberté de penser comme de la liberté d'agir, celle-ci comme celle-là, constituent un danger pour l'ordre social. C'est la liberté de pensée, comme droit imprescriptible de sa nature, accordée à « l'homme en société », que Pie VI condamne en 1791. Et Pie IX en 1862, déclare : on ne peut faire de sa raison « *l'unique* arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal », faire de sa raison sa propre loi. Cette critique d'une liberté de pensée sans limites, s'agissant de « l'homme en société », vaut sans doute aussi, comme chez Bossuet, pour récusation des conceptions solipsistes qui font de l'individu isolé sa propre fin, indépendamment des lois nécessaires (naturelles ou divines) qui régissent les sociétés, faute de quoi celles-ci retournent à l'état d'anarchie..

Déniant la liberté d'un « état de nature » aux individus, au sens d'indépendance à l'égard de tout principe supérieur, la doctrine catholique professe-t-elle pour autant un principe inégalitaire ? Ce serait abusif de l'affirmer. De Saint Thomas à Bossuet, l'Eglise n'a pas manqué de poser l'égalité des hommes, du moins des « âmes humaines », égalité qui trouve son origine dans leur « forme » commune, tenue de Dieu lui-même. Selon les auteurs, l'égalité de forme se prolonge ou non en égalité des droits et des devoirs, en égalisation des différentes conditions. Dans les proclamations pontificales ici considérées, la « vraie » égalité que prône l'Eglise semble se limiter au fait que les hommes ont une même nature à l'image de Dieu, un même Seigneur, une même foi.

C'est le libéral Léon XIII qui se situe sans doute le plus en retrait par rapport aux formulations égalitaires, il insiste sur le fait que l'ordre inégal sur terre ressort de la volonté divine elle-même. L'inégalité entre les hommes, « naturellement dissemblables de corps et d'esprit », s'expose dans « l'inégalité de droit et de pouvoir », ces inégalités émanant de « l'auteur même de la nature ». Le principe d'une inégalité de nature et de droit doit être affirmé, plus spécialement *contre les théories qui prônent la mise en commun des moyens de production*. L'inégalité doit exister dans la possession des biens, et il y aurait danger à poser l'égalité des citoyens, celle-ci pouvant conduire à « poser l'égalité des biens et à l'idée d'instruments de production communs ». Précisons que cette prise de position n'est nullement une exclusivité des dignitaires catholiques, au cours de l'époque considérée (comme aujourd'hui d'ailleurs).

LE MODELE POSITIF

La contestation de la source populaire du principe de souveraineté, la mise en garde contre les dangers de l'égalitarisme et de la liberté politique, ne sont pas propres à la pensée pontificale. Au moment où Léon XIII élabore l'Encyclique *Rerum Novarum*, ils sont présents chez nombre de juristes,

économistes, sociologues, politiciens, qui pour la plupart ne font pas appel à la caution divine. Du côté des auteurs profanes, on peut invoquer contre les passions, la déraison populaire, le danger collectiviste, on peut invoquer, tout en maintenant en effigie le principe de souveraineté du peuple, la nécessaire « souveraineté de la raison », ou des compétences, l'inégalité native des hommes, etc.

L'Eglise semble venir à la rencontre de tels courants de pensée à la fin du XIXe siècle, l'opposition de la Papauté aux principes de la Révolution française se faisant moins explicite. Comme le fait la « science sociale », il s'agit de proposer un mode global d'organisation de la société centré sur quelques notions positives : société structurée par une interdépendance fonctionnelle, différence nécessaire entre « conditions », solidarité, hiérarchie, ordre organique, principe de subsidiarité.

Différences, interdépendance, solidarité

Dans la doctrine pontificale « libérale » de Léon XIII, comme dans les sciences sociales de l'époque, les thèmes célébrant « l'ordre organique » de la société sont particulièrement développés. On peut alors substituer à l'idée d'inégalité, les notions euphémiques de « différences », « variété », « diversité », appelant en corollaire « l'interdépendance ». Les fonctions variées remplies par les hommes en situation d'interdépendance sont réputées accomplies pour le plus grand bien de toute la société. Dans ce sens, indique Léon XIII en 1891, les différences, l'inégalité des fonctions, « tournent au profit de tous ». La vie sociale requiert un « organisme varié », des fonctions diverses. Il est conforme à l'unité de l'ensemble qu'existent des princes, des sujets, des patrons et des prolétaires, des riches, des pauvres, des ignorants, des savants, unis par des liens d'amour et qui doivent s'aider réciproquement. La société comme le corps humain est composée d'éléments inégaux, les rendre égaux serait détruire la société elle-même. Face aux désordres du temps, le thème « organique » comme garant de l'ordre social tend à se substituer à celui de la « main invisible », censée faire concourir les divers intérêts particuliers au bien commun, par la vertu du « laisser faire ».

Dans la doctrine de la papauté, le principe d'inégalité se conjugue avec celui de la justice distributive. Chacun reçoit en fonction de sa participation et cet apport n'est pas déterminé par une égale mesure : « Les apports respectifs ne peuvent être ni les mêmes ni d'égale mesure », indique Léon XIII, les hommes ne concourent pas au bien commun dans la même mesure. En fonction des différentes « mesures » doivent être dévolues des « parts convenables », correspondant aux « apports respectifs » des parties (par exemple apport du capital et apport du travail), ces parts convenables doivent confirmer la « prééminence » des « hommes qui gouvernent » sur ceux qui « s'appliquent à l'industrie » (ce qui somme toute n'est pas très différent des points de vue défendus par Sieyès et les Idéologues).

Les divers éléments du tout indiquait Pie VI en 1775 ont entre eux des liens nécessaires que les philosophes ont tenté de relâcher ou s'efforcent de rompre, « liens qui unissent les hommes entre eux », les lient à ceux qui gouvernent et les contiennent dans le devoir. Tenant compte des données du monde moderne, Léon XIII parle pour sa part des droits et des devoirs qui « doivent lier réciproquement travail et capital », de l'union harmonieuse des classes, pour la mise en commun des « lumière » et des « forces ». L'analogie entre le corps social et le corps humain est valorisée, se substituant aux métaphores cosmogoniques ou de l'orchestre bien ordonné.

Autorité, hiérarchie, subordination

L'harmonie, la solidarité, qui sont donnés par l'idée d'organisme, ne semblent toutefois devoir s'établir seulement au moyen d'un principe de subordination contraignant les hommes à se maintenir dans le devoir. Il ne peut y avoir d'ordre social en l'absence de principe hiérarchique. C'est ce que rappelle Pie IX en 1849 :

« le Dieu tout-puissant [...] a fait le petit et le grand [...] ». « [...] dans la condition des choses humaines, il est naturel et invariable que [...] les uns l'emportent sur les autres, soit par diverses qualités de l'esprit ou du corps, soit par les richesses [...] ». »

Dans le royaume céleste, le chœur des anges comporte des degrés d'ordre, de même qu'existent dans l'Eglise des pasteurs et des troupeaux. La société, affirment à leur tour Pie VI et Pie X, requiert de la même façon une autorité pour diriger la multitude, et celle-ci, « troupeau docile », doit se « laisser conduire », les parties les plus nobles dirigent les autres parties, la qualité des éléments nobles

différant selon les époques. En 1791, Pie VI, s'autorisant de Saint Augustin, indiquait que « la société humaine n'est autre chose qu'une convention générale d'obéir aux rois ». Grégoire XVI parlait en 1832 des princes, « pères et tuteurs des peuples ». Léon XIII “modernise” la doctrine. Dénonçant en 1878 les erreurs modernes des socialistes, communistes ou nihilistes, qui méprisent toute domination et blasphèment toute majesté, il rappelle que Dieu a constitué dans la société « différents degrés », que tous ne peuvent être pasteurs ou docteurs. En 1881, il pose que pour tout groupe d'hommes il y a « nécessité impérieuse » de « chefs ».

Exclusion

L'unité nécessaire requise du corps social porte en contrepoint la nécessité de rejeter tout ce qui se situe en extériorité par rapport à la société organisée, ou qui refuse d'y appartenir, tout ce qui est « séparé » ou « antagonique ». L'ordre social donne une place aux pasteurs et aux troupeaux dociles, non aux « mauvais bergers », aux « loups rapaces » qui veulent corrompre le troupeau innocent : protestants, athées, philosophes, conventionnels, rationalistes, indifférentistes, carbonaris, francs maçons, républicains, socialistes, communistes. Le tout solidaire, sous l'autorité spirituelle de l'Eglise, interdit l'insubordination, l'indépendance, l'isolement, la non conformité, et par conséquent aussi l'expression des luttes de classes. A noter ici encore que le principe d'exclusion touchant plus spécialement socialisme et communisme, et tous ceux qui prétendent révolutionner l'ordre social, s'expose aussi au sein de courants non catholiques, parfois même républicains à la fin du XIXe siècle, voire même chez des auteurs résolument athées.

L'AGGIORNAMENTO DE 1891

Si dans leurs grandes lignes, les principes d'organisation *politique* de la société diffèrent peu d'un pontificat à l'autre, des spécifications apparaissent ou se précisent à la fin du XIXe siècle, notamment avec Léon XIII et l'Encyclique *Rerum Novarum* : revendications “libérales” par rapport à l'emprise de l'Etat, programme “social” et volonté plus marquée d'encadrement de la classe ouvrière, parfois assortie d'une coloration “anti-capitaliste” du discours pour faire pièce aux avancées socialistes.

Les critiques contre les abus du “libéralisme” ne remettent pourtant nullement en cause le régime de propriété. La défense de la propriété privée, *contre la propriété collective*, constitue au contraire un des axes de l'argumentation. Selon Léon XIII, la propriété privée est un « droit naturel », inviolable, qui doit être protégé par les lois publiques, la richesse n'étant elle-même qu'un « stimulant du talent et de l'esprit d'initiative ». L'Etat qu'il définit à l'exemple des libéraux, doit servir *l'intérêt* commun et l'ordre social fondé sur la propriété privée, il doit donner la priorité à la « justice naturelle », protégeant les citoyens contre la violation des droits (dont celui de propriété), contenant les masses dans le devoir et empêchant que des « meneurs » viennent corrompre les mœurs des ouvriers. L'Etat peut jouer un rôle dans la mise en oeuvre de réformes sociales inspirées par la doctrine chrétienne, mais il ne doit pas se substituer à la Providence divine, absorber les individus et surtout les groupes partiels, les familles, empiéter sur les droits indépendants des sociétés domestiques et privées.

Contre la théorie de l'Etat souverain, dans sa spécification absolutiste ou jacobine, l'Eglise dénie aux pouvoirs publics un droit sur les sociétés qui sont dans sa dépendance (notamment les sociétés religieuses). Celles-ci ne doivent pas être assujetties aux lois civiles communes, elles doivent conserver leur personnalité morale propre et leurs biens. Plus généralement, il faut que, dans la « grande société », les « petites sociétés », fondées sur l'utilité particulière, aient des droits reconnus, qu'elles aient toute liberté de se donner leurs statuts et règlements, sans que l'Etat ne s'immisce dans leur gouvernement intérieur. Léon XIII propose ainsi de réintroduire ces petites sociétés que sont les corps d'Ancien Régime, en les adaptant au monde moderne. On aurait alors « autant de membres de la société civile, autant de parties avec leur propre administration », presque un genre « d'autogestion ». L'existence de corps autonomes (avec leurs « lois privées ») ne contreviendrait pas au principe de soumission à l'autorité, chaque membre des corps partiels, adonné à une fonction particulière, n'ayant pas pour autant à s'occuper des affaires générales de la grande société, qui relèvent des chefs nécessaires à tout groupe d'hommes.

La valorisation du thème de l'autonomie répond à l'aspect “défensif” de la lutte de la Papauté contre la volonté souveraine des Etats. Elle marque aussi la convergence entre ses revendications et « le soulèvement libéral de la société contre l'Etat ». L'aspect offensif de la lutte se donne à voir dans la

doctrine sociale positive qui projette un mode d'unification de la société conforme à l'ordre voulu par l'Eglise. Dans la réorganisation corporative que propose Léon XIII, la religion devrait redevenir le fondement de toutes les lois sociales, l'Etat se soumettant aux préceptes de la « raison naturelle » et des enseignements divins, les dépositaires de l'autorité devant l'exercer à l'exemple de Dieu qui le leur a conférée. Seule la religion, estime-t-il en effet, peut détruire « le mal des sociétés modernes », « en décadence », en *ramenant les classes à l'union*. Dans le conflit de souveraineté qui oppose la Papauté aux Etats nationaux, monarchiques ou républicains, c'est en obéissant aux lois et aux institutions du christianisme qu'on peut « guérir » la société humaine, la « régénérer », en la ramenant « à ses origines ».

II — Le post-modernisme anti-socialiste et anti-communiste du baron von Ketteler

Le baron Von Ketteler se présente lui aussi comme un partisan de la liberté contre l'absolutisme de l'Etat. Il développe des thèmes tels que la nécessité de restituer le pouvoir à la société civile, permettre à chaque unité autonome de « gérer elle-même ses propres affaires », thèmes qui se présentent comme « modernes », tournés vers le progrès. On va dégager l'articulation générale de cette doctrine.

D'abord qui est Ketteler ?

Bien que peu connu aujourd'hui, il a contribué à renouveler la doctrine sociale de l'Eglise et aurait influencé Léon XIII pour l'encyclique *Rerum Novarum*.

Né en 1811, d'une famille féodale de Westphalie, Evêque-Prince de Mayence, il est initiateur du Centre catholique allemand, champion de la lutte contre Bismarck et la politique du *Kulturkampf*, mais aussi de la lutte contre le communisme. On peut aussi le considérer comme un précurseur de « l'économie sociale » et de la sociologie moderne.

Selon Georges Goyau, son préfacier en 1906, le nom de Ketteler est lié à la transition de 1848. Avec lui, l'Eglise a su « prendre position sur cette crête », dominer « les deux versants », celui de la veille et celui du lendemain, dénoncer le péril du socialisme tout autant que celui du libéralisme, tout en se montrant « vraiment libérale et vraiment sociale ». Il a appris aux catholiques allemands à se tenir en garde par rapport aux deux aspects liés aux turbulences révolutionnaires :

- les mouvements de détresse apeurée du peuple,
- la réaction de féroce défensive des classes dominantes.

Ketteler veut allumer un « contre-feu » libéral et social, contre le libéralisme, *et ce qu'il entraîne, le socialisme*. Il s'agit ainsi de s'occuper de la question ouvrière, afin que les ouvriers ne deviennent pas « la proie universelle des partis indifférents ou même hostiles [...] au christianisme ».

Ketteler ne bouleverse pas la doctrine de l'Eglise, il l'adapte à son siècle, qui voit se développer avec l'industrie, un prolétariat moderne.

En 1863, il indique : « Nous vivons dans un monde tout nouveau, le mal se fraie des voies nouvelles, le bien aussi doit chercher de nouveaux sillons pour combattre le mal. Face au mouvement socialiste, il dit la nécessité d'un manifeste catholique, qui soit capable, en contre-feu, de régler la « question sociale ». Il accepte le régime de production moderne, mais veut empêcher qu'il débouche sur une révolution.

« Dès l'instant qu'il faut accepter l'ensemble du système, il importe de l'adoucir ».

Dans quelle situation Ketteler développe-t-il ses thèses ?

Si l'on considère les conditions économiques en Allemagne, on note que le mouvement d'industrialisation a été particulièrement rapide et violent, surtout après 1871. Des transformations structurelles se sont produites dans l'organisation et les modes de travail. La misère s'est développée dans une partie de la classe ouvrière.

Si l'on se centre sur les aspects politiques, on peut retenir que les formes politiques, les institutions, la conscience, ne se sont pas développées dans le même temps avec la même vigueur. Il n'y a pas eu en Allemagne de révolution populaire victorieuse, et les moeurs « féodales » étaient encore prégnantes avant 1848. Après l'échec de la révolution de 1848, la bourgeoisie s'est alliée à la noblesse et au pouvoir en place, non au peuple. Toutefois la peur d'un mouvement d'ensemble de la classe ouvrière demeure, surtout après l'insurrection de juin 1848 en France.

Le thème du progrès politique est en sommeil, ce sont surtout les thèmes du progrès scientifique, et technique, qui se développent, en même temps que celui d'un nationalisme non politique. Il y a aussi focalisation sur l'idée d'une amélioration de la condition immédiate des ouvriers pour éviter précisément que ceux-ci ne se positionnent de façon indépendante sur le champ politique. On cherche à leur faire une place dans la société moderne pour qu'ils ne prétendent pas bouleverser tout l'ordre social.

Un autre problème se pose au plan politique, notamment pour les catholiques, la politique du *Kulturkampf* voulue par Bismarck. Celui-ci veut faire rompre les liens de l'Eglise allemande avec Rome et avec l'Autriche, placer l'Eglise sous tutelle de l'Etat. Cette Eglise craint de perdre son indépendance, et s'efforce de nouer des alliances sur le terrain "social".

Dans cette conjoncture, la lutte contre le socialisme révolutionnaire, peut arborer l'étendard de la lutte émancipatrice contre l'absolutisme de l'Etat et du capitalisme sauvage, amalgamant le thème de l'amélioration de la condition ouvrière à celui du droit à l'autonomie et aux "libertés".

Un anti-capitalisme contre-révolutionnaire

Ketteler ne se place pas uniquement sur le terrain religieux, mais aussi sur celui d'une « science sociale ». Il déclare étudier « dans un esprit scientifique » les nouvelles conditions de production et les nouvelles institutions. Il peut à l'occasion s'inspirer de thèses de théoriciens du mouvement socialiste, notamment Lasalle, Schulze-Delitzsch, ou même paraître, comme Tönnies, s'inspirer de Marx.

Critique "gauchisante" du travail-marchandise et du capital

Dans le système libéral, professe-t-il, l'idée de « se suffire à soi-même » engendre concurrence, division, discorde. Le capital règne en maître, le travailleur-machine, soumis à la loi de l'offre et de la demande, entre en concurrence avec les autres travailleurs et voit sa condition se détériorer. D'un côté se développe l'accumulation du capital, de l'autre la classe ouvrière. La société se divise en propriétaires et prolétaires, remplaçant les anciennes distinctions d'*états* par les distinctions d'argent. Les inégalités ne sont plus « adoucies » par les enseignements du christianisme, mais aussi « les vieilles coutumes germaniques ».

L'Etat, mis à la place de Dieu, est à la source du droit et sert les classes capitalistes. L'argent est le vrai souverain. La fausse égalité (politique), le droit électoral, sont sous contrôle de l'argent, et le peuple se trouve dès lors utilisé par l'intermédiaire des élections, pour des revendications qui ne sont pas les siennes. Les « droits illusoire » que développe le « libéralisme » ne peuvent vraiment « rassasier l'homme ».

Ketteler ne veut pas pour autant que le socialisme succède au capitalisme. Ce qu'il critique dans le capitalisme, c'est précisément qu'il conduit au socialisme : le règne de « l'égoïsme » conduit à la révolution.

Ce n'est pas le régime de la propriété privée, ni même le libéralisme économique qui se fonde sur lui, qui est condamné, mais avant tout le libéralisme *politique* qui menace tout le régime. Le « libéralisme, indique-t-il pousse au socialisme ». Voulant tous les hommes égaux, il nivelle et lève les « barrières organiques » de classes et d'états, détruit l'interdépendance entre organes inférieurs et supérieurs, barrières qui sont garantes du maintien d'un ordre social stable. Les classes laborieuses, n'étant plus regroupées par "conditions" et n'espérant plus de récompense dans l'autre monde, sont conduites à comparer leur situation à celle des classes qui jouissent de tous les biens de la vie. Et comme, hors du règne chrétien, la jouissance matérielle devient le but suprême, ces classes laborieuses réclament, au nom de l'égalité, la révision des lois sur la propriété.

« Si j'admettais les principes du libéralisme, je devrais pour être conséquent être socialiste ». « Le libéralisme fait de l'Etat un Dieu présent ». «[...] si l'Etat est le Dieu présent, si la loi est absolue, qui peut lui contester le droit de réformer les lois qui règlent la propriété ? Ce qu'il a fait comme Dieu [...] il peut le refaire. »

« Le libéralisme veut rendre tous les hommes égaux. C'est ce qu'il a proclamé, c'est ce qu'il a promis à l'encontre de l'inégalité du passé [...]. Mais au lieu de tenir sa promesse, il a établi entre les hommes une distinction plus brutale que tout autre : l'argent. »

« Chaque jour l'abîme se creuse davantage. Derrière le libéralisme se tient le socialisme. Le fils pousse le père, à coups de poing sur la route. »

« Très bien, s'écrie-t-il ! Tous les hommes sont nés égaux et doivent le redevenir. [...] La suppression des classes et des états ne sert à rien tant que la propriété reste aux mains d'un petit nombre. »

Défense de la propriété privée

Dans l'Etat moderne, que critique Ketteler, l'homme est considéré comme égal à tout autre et par conséquent indépendant de son semblable, et souverain. Ce droit des peuples sans droit de Dieu, est le régime de la guerre en permanence, de la guerre de tous contre tous, de la révolution, de l'attentat à la propriété. Potentiellement, l'ordre politique dépendant d'un pouvoir humain, menace le régime de propriété.

Pour conjurer la menace, Ketteler affirme que la *propriété* a ses racines dans la religion [ce d'un point de vue théologique peut être contesté], qu'elle appartient d'abord à Dieu, qui seul a le pouvoir de la distribuer, l'homme n'en ayant que l'usufruit, « le droit de gestion » pour le bien commun. Si l'on coupe les racines chrétiennes de la propriété, si l'on fait de la propriété une création de l'homme, dont l'origine est dans l'Etat et non en Dieu, les hommes souverains pourront décider des lois sur la propriété, la céder à ceux qui n'en ont pas, instaurer le communisme qui anéantit toute bonne gestion. Ce « faux droit de propriété » conduit à un nouveau bouleversement de la société, au « socialisme » !

L'anti-absolutisme et l'ordre des autonomies

Selon Georges Goyau, Ketteler s'est élevé, avec l'Eglise, « contre tous les absolutismes », considérant la foi religieuse comme « insurrection permanente contre toutes les tyrannies ». L'Eglise réproouve bien en effet deux aspects de l'absolutisme, l'absolutisme des Etats modernes qui prétendent imposer leur autorité souveraine à l'égard de pouvoirs partiels et de toute hégémonie temporelle ou spirituelle extérieure, l'absolutisme du peuple prenant en mains le pouvoir souverain et qui veut bouleverser tout le régime social.

A cet égard, Ketteler se pose en tant qu'adversaire résolu du caractère absolu du pouvoir d'Etat, au moment où l'Eglise, selon la volonté de Bismarck, « persécuteur des catholiques », se voit refuser tout droit à l'hégémonie spirituelle. Déjà en 1862 il avait annoncé le sens de son combat, s'insurgeant contre le fait que l'Eglise ait perdu de sa puissance au profit de l'Etat, se soit vue soumise aux lois générales communes, n'étant plus libre « d'administrer elle-même ses affaires », « suivant ses principes », comme dans l'ancien ordre chrétien (*féodal*).

La revendication d'indépendance, « l'insurrection contre l'absolutisme », « introduction de l'égoïsme dans le pouvoir civil », dépasse le combat contre l'Etat bismarckien. Elle synthétise tout un mouvement de réaction contre un processus historique qui tend à dissoudre l'ordre des lois particulières, des privilèges, au profit de l'unité politique des Etats. Ce combat se joue essentiellement sur le terrain politique, exposant un conflit de souveraineté. C'est avec la Réforme qu'est né selon Ketteler le principe faisant du Souverain (peuple ou prince) le détenteur du droit « de dominer la conscience de ses sujets ». En la matière, volonté du prince ou volonté de la nation, signifient la même chose, elles s'opposent de la même manière à l'ordre naturel et divin, aux « libertés de l'Eglise » [et des Princes et Princes-Evêques] qui correspondent à cet ordre.

Il ne s'agit pas vraiment ici d'un problème de religion, Ketteler condamne avec autant de vigueur la Réforme allemande et la politique royale française « catholique ». Avec le règne de Louis XIV, indique-t-il, les idées de pouvoir absolu « ont infecté l'ordre social », faisant disparaître les derniers vestiges de « l'ancienne liberté franco-germanique ». En rupture avec l'ordre médiéval, les principes et maximes de ce gouvernement « d'ancien régime » (l'Ancien Régime est pour lui la monarchie absolue) se sont parfaitement accordés avec les principes de la Révolution, comme le signalait déjà Montesquieu : « Un même esprit sous deux formes différentes ».

« [...] qu'un souverain légitime dise : "l'Etat c'est moi" ; que Robespierre dise : "La liberté est le despotisme de la raison, et la raison c'est ce que moi et le comité de Salut public vous ordonnons" [...] ; enfin que le grand prophète du libéralisme moderne, Casimir Périer, dise : "La liberté est le despotisme de la loi, et la loi, c'est ce que je vous prescris avec la majorité des Chambres", — tout cela est au fond parfaitement identique et tend à un même but : l'absolutisme de l'Etat. »

En Allemagne, ce même esprit a soufflé de façon identique sous ses deux formes. Aux princes (protestants) qui « ont écrasé pendant trois siècles la liberté germanique sous le manteau de l'absolutisme », on veut « substituer des hommes qui, s'intitulant "par la grâce du peuple", brandiront le même marteau. »

L'absolutisme de l'Etat prépare les conditions de la révolution politique, la monarchie absolue n'a-t-elle pas préparé les voies de la Révolution et de la souveraineté du peuple ? L'Etat moderne, monarchique ou républicain, pose que les hommes sont égaux, indépendants, souverains, non différenciés ou ordonnés selon leurs conditions. Dans le régime qui affirme la souveraineté d'un prince, comme dans celui qui pose la souveraineté « des mandataires du peuple », l'Etat instaure un absolutisme « niveleur », une « centralisation despotique » contre l'ordre des « libertés germaniques » et secondairement « chrétiennes ». Le « contrat » (droit égalitaire) devient le seul lien entre les hommes, rompant « l'unité sociale », détruisant les « libertés particulières » (*féodales*), ne maintenant plus par un lien social organique chaque homme « dans sa condition ».

Réforme, absolutisme monarchique, Révolution, souveraineté populaire, ordre égalitaire, loi générale commune, s'érigent en autant de figures destructrices des rapports sociaux différenciés et hiérarchiques, supprimant les *états*, les privilèges. Le « libéralisme moderne » (politique) ne constitue lui-même qu'un prolongement de l'absolutisme, étant régi par des rapports qui « ne reconnaissent que l'égalité et l'appellent liberté ». Le libéralisme en politique parle « au nom du peuple », et veut tout faire en son nom, pour mieux nier les libertés corporatives, le « libre-arbitre », et soumettre les consciences à la loi majoritaire.

Pour trouver l'appui des forces sociales qui souffrent des ingérences du pouvoir public ou de l'exploitation capitaliste, on conjugue la lutte contre l'absolutisme et pour « les libertés », à la lutte « anti-capitaliste ». L'Etat « purement industriel et capitaliste » est associé, dans la sphère politique, à la prédominance du nombre, des majorités, dans les Chambres élues.

Pour s'opposer à la révolution, il faut refuser toutes les formes d'absolutisme qui lui préparent la voie, y compris le droit romain [non germanique].

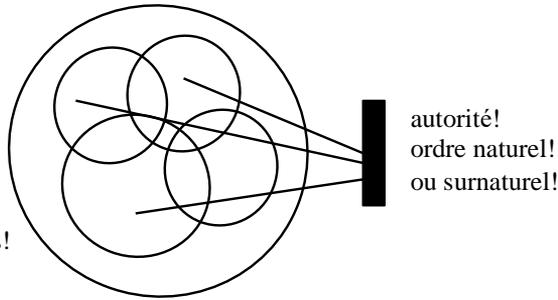
<i>Régime économique!</i>	<i>Régime politique!</i>	<i>Principes!</i>
	Droit romain!	droit général!
	Monarchie absolue!	égalité devant!
	Robespierre!	la loi!
	Réformes - Princes!	
Révolution!	Robespierre!	souveraineté
libéralisme!	Casimir Périer!	du peuple!
capitalisme!		majorités!
socialisme d'État!	Bismarck!	
socialisme!	dictature communiste!	

Comme la succession de tous les absolutismes aboutit nécessairement à poser un peuple sujet politique, il faut en revenir aux ères pré-absolutistes, c'est-à-dire à l'ordre médiéval, opposer à toutes les variétés d'absolutisme, « l'ère de liberté » que « sut réaliser le Moyen Age », réinstaurer la « liberté chrétienne », la « liberté » des « formes allemandes ». Contre « l'abus égoïste » du droit de liberté, on définit une « vraie liberté », ordre au sein duquel les différents « membres de l'Etat » (communautés locales, territoriales, de métier) reçoivent « d'eux-mêmes », « de leur propre fonds », leur « direction première et fondamentale ».

Puisant dans la loi de Dieu, non dans l'égoïsme humain, une telle conception de la liberté ne s'oppose pas à l'obéissance, mais au contraire la requiert, de même qu'elle exige la reconnaissance de l'autorité, la reconnaissance des lois de l'ordre naturel et surnaturel, et fait admettre la subordination qui résulte de la nécessaire différenciation des divers membres de l'organisme social.

différences!
fonctionnelles!

cercles refermés les!
uns sur les autres!



L'originalité de la réflexion de Ketteler ne tient pas dans cette réactivation de la défense des «anciennes libertés», mais dans la rénovation du thème au moyen des vocables « autonomie », « autonome », d'expressions telles que « administrer soi-même ses propres affaires », « gouvernement de nous-mêmes par nous-mêmes », reformulations, qui dans le contexte social de l'époque, peuvent faciliter au sein de catégories de population dépourvues de traditions démocratiques républicaines, la pénétration des conceptions politiques de la réaction. On revendique pour l'Eglise le droit de régler ses affaires selon ses propres principes, indépendamment des lois générales de l'Etat, on revendique ce même droit pour les familles, associations, corps de métiers, *états*, communes, paroisses, jurandes : « gouvernement de nous-mêmes par nous-mêmes », faculté pour chaque communauté de « s'administrer elle-même », « dans la sphère de ses propres affaires ». On exalte la « libre autonomie », « des plus bas degrés jusqu'aux sommets les plus élevés de la vie politique ».

Postulant l'existence d'une unité pré-donnée, l'ordre des autonomies s'ordonne de lui-même en un ensemble de cercles refermés les uns sur les autres, à l'image de l'ordonnance générale de l'univers. Contre l'idée d'une véritable souveraineté et d'une accession aux affaires politiques générales, c'est au sein d'un tel ensemble de cercles que le peuple peut, selon Ketteler, exercer son pouvoir. Gérant ses « propres affaires » au sein des sphères où il déploie son activité immédiate, le peuple n'a pas à affirmer sa volonté sur les affaires générales, communes, de la société. Chaque homme passe sa vie au sein de communautés restreintes, d'habitat, de travail, et c'est exclusivement au sein de celles-ci, à la place qui lui est assignée, dans le cadre de l'ordre établi et de la soumission à l'autorité et aux hiérarchies nécessaires, qu'il peut participer à « l'administration de son activité ». La réalisation de l'ordre des autonomies s'oppose à l'exercice du pouvoir souverain du peuple. Celui-ci, n'étant plus assigné qu'au particulier, à l'administration, la gestion d'activités immédiates, ne peut acquérir ou perd sa qualité de peuple politique.

Substituer la représentation organique à la souveraineté politique

Comme le fait Ferdinand Tönnies, Ketteler systématise l'opposition entre deux formes d'association humaine : la forme mécanique et la forme organique.

La forme *mécanique*, « agglomération matérielle » d'hommes, « unis sur le principe de l'intérêt », agit extérieurement sur les choses. A l'inverse, la forme *organique*, animée par un « principe vital », un « lien moral interne », unit et relie « de l'intérieur » les hommes. L'ordre des autonomies participe de la forme organique, de l'union voulue par Dieu, à ce titre, elle peut, au contraire de la forme mécanique, « enchaîner le génie de la révolution ».

La forme organique s'ordonne en un ensemble différencié et solidaire. La liaison organique des différences manifeste la *solidarité* des membres inégaux, le corps est tout à la fois unitaire et pluraliste.

* L'ordre organique des autonomies est *inégal*. L'égalité absolue dans la société est en contradiction avec l'ordre naturel. Ce n'est pas dans la situation terrestre, comme le professent les socialistes, que réside la véritable égalité, mais dans la possession de « biens supérieurs », qui « ne laissent plus guère sentir l'inégalité temporelle ». L'inégalité des facultés a été voulue par la Providence, afin de constituer des organismes différenciés au sein desquels le concours mutuel prévaut.

* Les corps organisés, régis par un principe interne, convergent vers un « foyer vital » commun. « L'âme », unité postulée, fait le lien intérieur. « Tout est libre et indépendant », c'est en vertu de sa

propre *autonomie* que chaque membre se rattache à tout le corps, les organes inférieurs aux organes supérieurs, « remontant jusqu'à l'organe suprême qui ramasse et concentre les parties en un seul individu ».

L'ordre organique présuppose une harmonie pré-établie qui doit elle-même être imposée par un *organe d'autorité* qui fait partie du corps. Pour que chaque partie demeure « rattachée » à tout le corps, l'ensemble solidaire des autonomies qui régit « librement » la société, doit être maintenu par un système de places sociales pré-assignées. Dieu lui-même veut que les hommes passent leur vie et atteignent leurs buts « répartis en différentes conditions sociales ». L'homme, être social, ne peut vivre seulement pour lui-même, il a besoin d'association et doit appartenir à des communautés. Au sein des communautés, chaque membre peut concourir au bien du corps, il n'y a pas d'égoïsme des membres, la solidarité est nécessaire. Les « membres doivent s'adapter aux membres ». Tous les êtres selon la loi divine doivent être assujettis aux lois de la variété, de l'ordre, de la subordination. Plus ils s'efforcent d'entrer dans la place qui leur est assignée, plus ils réalisent « cette belle ordonnance de l'univers dans laquelle toutes les créatures atteignent leur destination ». Concourant à la réalisation du plan divin dans l'univers, cherchant la place que Dieu leur a marquée, la « liberté » des êtres partout se transforme en obéissance et subordination à l'autorité.

Le maintien ou la reconstitution de la forme organique implique le refoulement de la forme mécanique. La forme mécanique d'association en effet « change la nature » et détruit l'ordre. Les êtres ne sont plus unis comme parties d'un même corps, chacun se conduit selon son intérêt propre, faisant régner l'égoïsme dans la vie sociale, *égoïsme qui est au fondement de la Révolution*. L'Etat moderne, « par la grâce des hommes », supprime la solidarité nécessaire et l'adaptation des membres inégaux les uns aux autres. « Essentiellement égaux », les hommes deviennent indépendants de leurs semblables, liés par le seul contrat. « Atomes matériels », « grains de poussière de même valeur », ils sont les éléments d'une société conçue comme simple juxtaposition d'éléments, sans principe de cohésion interne. Réputés « unités de même valeur », sans place spécifique assignée dans l'ensemble du corps social, les individus ne sont plus considérés que sous le rapport du nombre. De la sorte, la forme mécanique d'association conduit, en matière d'institutions politiques, à faire prévaloir un « régime constitutionnel », cette « espèce de souveraineté du peuple qui considère la volonté des hommes et non la volonté de Dieu ».

Refouler la forme mécanique, c'est combattre la liberté fallacieuse du libéralisme (politique), le principe de souveraineté du nombre, le régime constitutionnel qui engendre l'absolutisme du peuple, de l'Etat, des partis. Au sein de ce régime, comme il n'existe pas vraiment de volonté collective, on a recours à la « fiction » de la « majorité de la nation ». Le peuple, par les élections, a pour seul droit de choisir ses geôliers. Les intérêts du « vrai peuple » ne sont pas représentés, seulement ceux des « partis ». Les partis font croire au peuple qu'ils ont en vue ses intérêts, mais en fait les meneurs agissent en son nom à seule fin d'obtenir le pouvoir pour eux-mêmes.

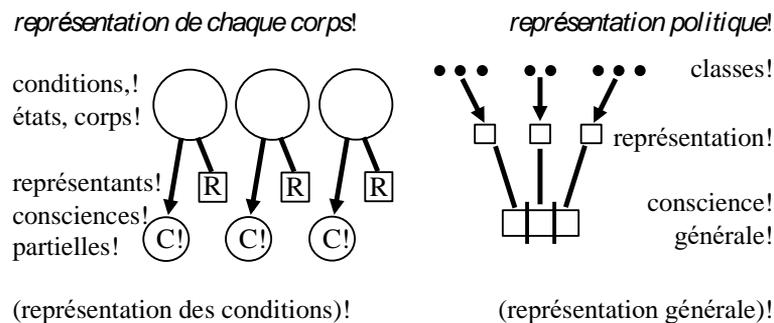
Mettant à profit les « déviations » des régimes de représentation formellement fondés sur le principe de la souveraineté populaire, Ketteler condamne le principe même de la souveraineté du nombre, le droit égalitaire des individus à participer à la définition du bien commun pour toute la société. Affirmant que le principe de représentation politique moderne ne peut exposer les intérêts du « vrai peuple », il propose de le remplacer par un mode organique de représentation, correspondant aux « liens naturels », aux « véritables libertés ». La constitution doit ainsi être fondée sur une représentation des *états* (*Ständische Verfassung*) et des corporations, qui recèlent les qualités des êtres organisés. Le classement par *états* expose les liens qui résultent « naturellement » de la vie humaine (famille, commune, métier, province, Eglise). Se basant sur un tel classement, la constitution réalise « le vrai gouvernement de soi-même par soi-même », la « vraie autonomie », la « vraie représentation populaire ».

Ketteler admet toutefois qu'il faille s'adapter aux « nouvelles conditions de la production » et pour cela conférer « une nouvelle forme aux états ». La représentation des intérêts de chaque « classe » ou « condition » devra ainsi s'actualiser au sein de grandes corporations. A chaque « classe ou condition » correspondront des institutions particulières, une « conscience particulière », dans le respect de « l'enchaînement organique » de la vie politique et sociale. Un tel mode de représentation des *états*, chacun étant compétent « sur ses propres affaires », ne récuse pas l'unité du gouvernement et

sa compétence sur les affaires générales. Les représentants des différentes « conditions » ne sont plus, à l'instar des députés, insérés dans un système de « représentation du nombre », et ne sont plus en conséquence « obligés en toute chose de tout représenter ».

Par une telle réorganisation de la vie sociale, les « questions de la vie matérielle », « celles qui importent vraiment aux ouvriers » seraient réellement prises en compte, tandis que les questions politiques « qui n'ont d'intérêt que pour une infime minorité » cesseraient d'être du ressort du grand nombre. L'ouvrier, n'étant plus « abandonné à son sort », isolé de tous les êtres de son *état*, se trouverait intégré dans « sa condition », sa vie régie par les règles de sa communauté d'appartenance. Les ouvriers seraient ainsi pourvus d'une « conscience particulière » correspondant à leur condition, « respectant l'enchaînement organique de la vie politique et sociale ». A même de participer à la gestion ou à l'administration des affaires qui concernent leur condition, ayant le droit de « participer à l'exploitation » du travail, les ouvriers ne seraient plus appelés à se prononcer sur les affaires générales, hors du ressort de leur compétence.

Cette « conscience particulière » de sa condition, que définit Ketteler, n'est pas la conscience de classe moderne. La conscience de sa condition n'expose que le mode immédiat d'existence des individus dans leur sphère particulière d'activité. La conscience de classe est elle une conscience politique, c'est-à-dire une conscience des rapports, des contradictions, des finalités, de l'ensemble de la société, de la cité. Ce n'est pas une « conscience organique », à la manière de Tönnies, conscience » en tant qu'émanation immédiate des valeurs d'un *état*, d'une condition, donnés.



Postérité de Ketteler

La thématique de Ketteler semble avoir inspiré, outre Léon XIII, de nombreux catholiques autrichiens et allemands, mais aussi des théoriciens français, tels Patrice de la Tour du Pin et Albert de Mun, ainsi que de nombreux modèles d'organisation corporative, posés comme moyen de surmonter les contradictions du mode de production capitaliste en crise, et faire face au danger socialiste.

Entre 1892 et 1905, de nombreux opuscules sont consacrés en France aux idées de Ketteler. Dans la préface de l'ouvrage que l'abbé A. Kannegeiser lui consacre, *Ketteler et l'organisation sociale en Allemagne*, l'auteur pose en modèle à imiter l'exemple allemand. La réorganisation de « l'armée catholique » dans ce pays, lui semble en effet avoir permis, « contre les progrès alarmants du socialisme », de « neutraliser les efforts de la démocratie révolutionnaire » et d'avoir fait « tomber les murs de Carthage ».

Certains thèmes de l'autonomie corporative et des libertés particulières se retrouveront encore dans les théories autogestionnaires modernes.

Georges MICHON, *Les documents pontificaux sur la démocratie et la société moderne*, Rieder, Paris, 1928.
 KETTELER, *Textes choisis*, présentés par G. GOYAU, Blond, Paris, 1907.

IV — L'opposition du communautaire à la société politique

Proudhon, Konstantin Frantz, Thomas Mann

La présentation des trois auteurs ci-dessus mentionnés étant très condensée, il peut en résulter des difficultés de compréhension. Pour un développement complet, se reporter à l'ouvrage de Bernard Peloille, *De la nation* (*).

On examinera de façon succincte les conceptions de ces trois auteurs, en relation avec la thématique générale *Communauté* ou *Société* ?

Ces trois auteurs permettent de voir : les caractères politiques de l'opposition du communautaire au social et au politique ; les enjeux pratiques éminents qui touchent aux classes, au progrès social, aux rapports entre puissances capitalistes. Deux grandes conceptions sont considérées : Proudhon raisonne dans le seul ordre de la lutte de classes. Konstantin Frantz et Thomas Mann situent leurs réflexions dans l'ordre des rapports entre puissances, la question des classes y est subordonnée. Entre Konstantin Frantz et Thomas Mann il n'y a qu'une différence de degré dans le pathos, non une différence de principe.

Proudhon procède à un éloge des groupes primaires naturels : la famille (vue comme naturelle), les nationalités (naissance), les groupes géographiques (climatiques). Selon lui le groupement social d'ensemble doit absolument être divisé en « groupes médiocres », groupes de liens familiaux, de métiers, de proximité spatiale, etc. « Division » est le maître mot, « ne rien laisser dans l'indivision », dit-il.

Il s'agit d'une apologie de "l'immédiateté", de l'adhérence des hommes à leurs conditions immédiates d'existence, mais aussi du rejet de la "République indivisible"

C'est aussi un organicisme : le groupement d'ensemble doit s'organiser selon « la loi de séparation des organes ». Au lieu d'impliquer une coopération des organes formant corps, l'organicisme en question implique leur séparation. Ces idées portent une mise en avant du particulier, du privé, le projet d'une décomposition du public et du social, une contradiction avec la "société" et la "politique", chaque groupe « médiocre », restreint à une "souveraineté" immédiate sur ses affaires particulières.

Proudhon ne s'interdit pas toute généralisation. Il maintient "l'État", un État sur une formation humaine disloquée et figée. Ainsi l'État est figure de soumission de la société effective à un "vouloir" étranger à elle-même.

Par conséquent l'État est pure force bureaucratique. S'il représente quelque chose de général, ce quelque chose est inaccessible aux sujets des « groupes médiocres ».

Quel est l'objet effectif des thèses de Proudhon ? À quoi s'oppose-t-il ?

En France, après la Révolution et la révolution de 1848, le communisme est plus qu'un spectre, il est à l'ordre du jour.

Proudhon constate que la "révolution" s'appuie sur les formes « unitaires et centralisées » de la société et de la politique, que ces formes sont grosses de la Révolution, et de "révolutions" en général. C'est à cela que Proudhon oppose la décomposition de la société en "communautés". L'organisation communautaire s'oppose à « la folie et l'immoralité de la politique unitaire », à celles-ci s'opposent la division en « groupes médiocres » et leur « fédération ».

« Le système fédéral coupe court à l'effervescence des masses, à toutes les ambitions et excitations de la démagogie [socialisme]. C'est la fin du règne de la place publique. Que Paris fasse dans l'enceinte de ses murs, des révolutions : à quoi bon si Lyon, Marseille, Toulon, Bordeaux, si les départements ne suivent pas ? Plus de risque de renversement : l'agitation politique ne peut aboutir qu'à un renouvellement de personnel, jamais à un changement de système. L'insurrection [est] impuissante en tout. »

Il s'agit de garantir l'existence du régime social en vigueur, ce pourquoi Proudhon peut se féliciter :

« Plus à craindre de voir la plèbe s'émanciper. »

Au passage aura été « abaissée l'autorité centrale », et évacué « le suffrage universel » qui est le « règne de l'indivision ». Pour ce faire plusieurs procédures sont possibles : supprimer purement et simplement de droit de vote, vider le «suffrage» de son contenu, supprimer son «objet» universel.

Ces idées font ressortir la figure fondamentale de la valeur rétrogressive du communautarisme opposé à la politique et à la société. Proudhon présente ce type d'agencement des groupements humains comme un progrès, et comme une «émancipation» (considérant ce qu'il dit de « l'émancipation de la plèbe », cela mérite d'être noté). Ce serait une «émancipation» du poids et du jeu des contradictions sociales par la rétrogression, par un retour aux «origines». Il s'agirait de surmonter les contradictions sociale en les laissant jouer librement, en ôtant aux hommes les formes sociales qui leurs permettent d'agir «sur» ces contradictions. Aussi bien le vocabulaire est éclairant : « conciliation, démocratie, aspirations démocratiques » vont avec « conservation bourgeoise ». La valeur réactive, réactionnaire, du projet proudhonien a le mérite d'être clairement posée et de s'inscrire sans ambiguïté dans un seul débat : révolution ou contre-révolution.

Konstantin Frantz emprunte beaucoup au grand marais du «romantisme allemand». La réflexion de ce penseur obéit à ce qui lui apparaît nécessité : maintien ou reconstitution de la communauté humaine organique dans son acception «naturelle», «originelle» ou «primitive».

La « vocation », comparable au *beruf* luthérien, selon laquelle chaque groupe doit être organisé de façon corporative, est étendue à l'ensemble des groupes. Toutes les catégories sociales forment une chaîne unique, du bas de la hiérarchie au trône. L'association ou la fédération des corporations formerait alors la totalité «vivante» du «corps social».

Les différents pays ou États doivent entrer dans le même système : *Bund*, fédération, chaîne unique. On constate que le fédéralisme doit se comprendre, se poser comme configuration infra et supra nationale.

« Au point du vue fédéraliste donc, toutes choses sont considérées selon leur cohésion interne et leur coopération. Il se forme une chaîne qui relie la partie au tout et le plus petit au plus grand. Si cette chaîne conduit dans le sens ascendant, des pays et peuples aux continents et à l'ensemble du genre humain, de même elle conduit dans le sens descendant jusqu'aux familles et aux couples, et jusqu'aux facteurs divers du processus de production. Enfin [...] il existe aussi une chaîne entre la génération des vivants et les générations défuntes et à venir. »

On aurait ici une unité, une totalité organique, non «factice» c'est-à-dire non construite par l'activité humaine. On est devant une négation des formes spécifiques, les éléments de cette chaîne, en tant que tels, sont identiques et leur identité leur est extérieure. La totalité en question est informe, et par surcroît hors du temps et de l'espace. Ce qui vaut comme principe de cette totalité tient dans le duo « genre humain — couple », en d'autres termes éléments de la reproduction des hommes en tant que genre, autant dire que le principe tient en une tautologie : l'homme est humain ou l'humain est homme. Suivant l'auteur on apprend que l'homme est «ethnos» et «esprit», à vrai dire la notion de genre humain dénote toujours l'homme «vu ou conçu» par l'esprit, ou «l'homme pensé». Ce qui importe à l'auteur est d'affirmer l'identité de *l'ethnos* et de l'esprit, que la réalité de cette identité procède de l'esprit, et moyennant le recours au mysticisme, par un glissement de «esprit» à « spiritualité », que la totalité en question procède de la « spiritualité » de l'homme.

Au total, la communauté atteint sa plénitude lorsqu'elle suppose et réalise l'identité du couple et du genre, de l'ethnie et de l'esprit, elle a sa pleine efficacité lorsqu'elle s'impose aux hommes comme «spiritualité» c'est-à-dire comme puissance immanente.

Sous le discours formel quel est l'objet effectif des thèses de Konstantin Frantz ?

Il oppose la communauté ainsi conçue à ce qu'il voit comme sa «disparition», au milieu du dix-neuvième siècle. Il l'oppose aux traits marquants de cette époque : la centralisation étatique, les institutions «mécaniques», c'est-à-dire créées par le hommes, l'esprit politique moderne (incluant le suffrage universel). Ces traits auraient selon Frantz des conséquences catastrophiques : la prévalence du Droit, de la raison, des principes formels qui arrachent les peuples à leurs milieux naturels et à l'ordre divin des choses, le suffrage universel qui les «atomise» ; il s'ensuit «l'instabilité».

Les causes principales d'un tel délabrement gisent dans la prévalence du droit romain, dans son intégration avec le droit divin, pour Frantz faits du plus dangereux paganisme.

Il s'oppose à la représentation non immédiate, à la possibilité pour les hommes de se représenter le monde extérieur et leurs propres rapports, il s'oppose à l'abstraction politique en quoi il voit des « abstractions désastreuses » allant contre "l'état naturel", contre l'unité de l'ethnie et de l'esprit.

Ces occurrences montrent une opposition à la société politique (moderne), elle recèle des contraires s'excluant mutuellement. Or Konstantin Frantz ne nie pas les oppositions de termes, mais il n'y voit que "polarités" qu'il s'agit d'unir. Une telle synthèse, très proudhonienne au demeurant, ne peut s'imaginer que comme immanente, produit le l'esprit. Ce qui correspond à la prééminence de l'esprit. Dans la mesure où les différentes périodes de l'histoire contiennent des polarités que l'on peut "unir", il s'agit selon lui de raccrocher, plus exactement d'intégrer l'époque contemporaine au Moyen Âge de la chrétienté, celle-ci étant réputée unir des "polarités". Konstantin Frantz prône une "rétrogression" analogue au retour aux groupes primaires de Proudhon.

Cette problématique a une dimension éminemment pratique.

Observant qu'il s'agit d'activer la communauté, l'esprit, la religiosité contre la société politique, il est aussi possible d'observer, avec Frantz lui-même, que les pays "allemands" sont censés être "prédestinés" à l'accomplissement de cette tâche, prédestination ressortissant à l'apologie du retour à la communauté. En effet, la communauté, "l'esprit" en lévitation, ne sont pas encore déracinés des pays allemands, ceux-ci ne sont pas encore en état social et politique.

Étant donné que l'esprit n'a en lui-même ni formes ni limites, son règne n'est pas limité, et reprenant son essor à partir des pays allemands, il doit rayonner à l'infini comme rayonnement desdits pays allemands. Comme s'il était utile de donner un semblant de réalisme à ces vues, on fait valoir que les pays allemands sont le point cardinal, géographique et ethnique, des polarités du continent européen, par conséquent le point de gravité, d'union, des différentes forces polariques.

« C'est l'Allemagne qui procédera le rétablissement de l'organicisme européen. »

« Il en peut naître des liens divers [...] des degrés dans la communauté. En effet, de même que la confédération restreinte ménage, dans une première phase, la transition vers la confédération plus large, celle-ci peut à son tour s'élargir en faisant naître encore à sa périphérie un système d'alliances, c'est-à-dire de connexions qui se distinguent des rapports fédératifs proprement dits [...] Par là l'impulsion est donnée à une évolution nouvelle de tout le système européen. »

« L'Allemagne forme le milieu du corps européen, et si nous considérons ce dernier comme un tout organique, son cœur en est l'Allemagne. »

Plus précisément, le rôle spécifique de l'Allemagne en tant que puissance "centrale" consiste à neutraliser, à éliminer les deux termes les plus excentrés, la France, type même de société politique, et les pays Slaves au premier rang desquels la Russie.

En outre le rôle allemand en Europe n'est qu'un facteur de la réalisation mondiale de sa prééminence, conforme au caractère illimité de son "esprit".

« Si de chaque côté d'elle [l'Europe] grandissent deux puissances géantes [USA et Russie], elle doit d'autant plus faire bloc, car ce n'est que comme unité, comme totalité, qu'elle pourra s'affirmer à l'avenir. »

Cette problématique n'est nullement originale, voir un Herder par exemple. Elle ne procède pas de "l'esprit" mais bien plutôt des problèmes spécifiquement allemands touchant à la formation de son unité, problèmes des deux formes de cette unité : la forme "moderne", bismarckienne, pouvant déboucher sur la société politique, ou la forme "informe" de "l'être" germanique (à partir de son "germe" originel), qui a toute la sympathie de Frantz, et qui ne peut se réaliser que dans la destruction des "êtres" sociaux et politiques constitués

Au total le dessein communautaire de Konstantin Frantz associe la rétrogression historique générale à la puissance spécifique de l'Allemagne (ou de l'élément germanique), à son imperium continental comme moyen de son hégémonie mondiale. La prévalence de la communauté sur la société politique ressemble assez peu à une question "spirituelle".

Contre la société politique, un auteur comme Thomas Mann soutient le modèle “hiérarchique” et “naturel” de la communauté organico-ethnique :

« L'égalité est un état factice, artificiel qu'on maintient en niant autant que possible la répartition réelle et naturelle des forces. »

En ne comprenant pas, ou feignant de ne pas comprendre, ce qu'est la *catégorie politique* d'égalité, et en la posant comme s'il s'agissait d'affirmer que les grands et les petits sont de taille égale, ce qui ne lui est pas propre, Thomas Mann ne fait pas preuve d'une particulière élévation d'esprit.

Il poursuit en valorisant la vieille conception germanique des vertus de la servitude et du rejet de la “raison” que Luther opposait à Érasme :

« Seul qui n'est rien a intérêt à mettre l'accent sur l'égalité humaine, un intérêt mal placé, car au lieu d'une dignité abstraite et douteuse [celle de l'égalité politique], il pourrait participer à un honneur concret et personnel en acceptant une subordination volontaire et fière [...]. Ne pas vouloir être plus que le serviteur fidèle de son maître [...] son maître qu'il aime parce qu'il est son maître. »

« Ce qui s'est développé organiquement [...] est préférable au produit de la réflexion et de la raison [...] l'humanité de ce qui a grandi comme un être vivant a quelque chose de respectable, l'humanité fabriquée par la raison excite la raillerie et le mépris. »

Thomas Mann voue une véritable haine “organique naturelle”, “déraisonnable” au sens littéral, à la politique, à la société “factice”. Cela l'amène à élever son éloge du communautaire en reproduction des oppositions entre “vivant” et “raison”, donné “naturel” et “fabriqué”, en antinomie générale et centrale entre politique-société et “esprit-âme-religiosité”, ce en quoi il rejoint le mysticisme d'un Konstantin Frantz.

« L'Esprit n'est pas politique. »

« La différence entre l'esprit et la politique englobe celle de la culture et de la civilisation, de l'âme et de la société. »

Les oppositions ainsi posées entre “Esprit, culture, âme” et “société, politique, civilisation”, sont les constituants de l'opposition entre “organique-naturel” et “construit par raison”. On notera qu'en opposant “âme” à “société” et du même coup à “politique”, considérant que “âme” signifie d'abord “forme”, Thomas Mann dénie toute “forme” à la société et à la politique, et confère la “forme” aux données ne dépendant pas de ce que les hommes ont en propre, la raison et la capacité de création.

Comme Frantz et bien d'autres, il pose que “l'Allemand” se rattache à “l'esprit”, par nature en quelque sorte, l'Allemand : « c'est la culture, l'âme, non la civilisation, la société ». Et cela à tel point que politiser l'Allemagne l'abaisserait, la “dénaturerait”, ce qui est au sens premier du mot strictement vrai. Au contraire de soutenir sa puissance, ce serait « plutôt la désagréger par la politique ».

S'attachant à dresser une apologie de la supériorité universelle de “l'Allemand” dans sa germanité naturelle, Thomas Mann éclaire sa pensée communautariste.

L'Allemand est âme, “esprit” parce que ceux-ci le précèdent, lui préexistent, il n'en est que la figure hominidée. L'esprit se montre, se manifeste à travers l'homme allemand. L'homme, en tant qu'individu, être spécifique, ne se manifeste pas par l'esprit, on peut dire *ça* parle en l'homme allemand mais évidemment celui-ci ne parle pas en *ça*.

Le fait d'être, ainsi simple figure de sa propre essence immanente, impose à l'Allemand une « mission sacrée » : assumer effectivement “l'esprit”, être « subordonné volontaire » à la réalisation de l'avènement de “l'esprit”. Conceptions banales que l'on trouve chez les Luther, Herder, Fichte, etc.

Par conséquent, si on appelle “peuple” les sujets ainsi conçus, ce ne peut être un peuple qui se “produit” par lui-même, il n'est que la projection de la “spiritualité” immanente, il est du même coup un “peuple” a priori, prédestiné par l'esprit à accomplir l'esprit, il est une “révélation”. Il se pose donc nécessairement comme le peuple “esprit du peuple”, le peuple opposé à *les* peuples concrets qui ne sont pas des manifestations de l'esprit ou qui ont divorcé de l'esprit en croyant pouvoir se fabriquer eux-mêmes, c'est le cas des peuples “politiques”, anglais, polonais et surtout français. Le peuple allemand est donc “le peuple des peuples” ou le “peuple élu”.

En cela réside le noyau essentiel de la communauté, du communautarisme posés par Thomas Mann.

Ces vues ont quelques conséquences pratiques.

Une telle communauté est unique, *incomparable* à “l’autre”, à ce qui n’est pas elle-même, aux groupements humains qui ne sont pas instruments de la providence, de la spiritualité. Ces autres sont nécessairement opposés à la communauté par excellence, c’est-à-dire allemande. Celle-ci, “serve volontaire” du *ça*, est *irresponsable*, lieu où souffle l’esprit, irresponsable de ce que celui-ci souffle. Elle n’est pas responsable du fait d’être ce lieu, c’est une “fatalité”, de même est “fatalité” ce qu’elle dit ou impose en pratique de l’esprit, simples observances d’un destin prédestiné. Il s’ensuit qu’une telle communauté est *indiscutable* et *non négociable* puisqu’elle ne ressort pas de l’action humaine de raison. Elle n’a pas de “conscience de soi”, ce qui lui tient lieu de conscience n’est que l’image a posteriori de la réalisation de l’avènement de “l’esprit”. Elle est évidemment dépourvue de liberté, lieu de l’aliénation absolue. Elle est *informe* et partant *illimitée*, son *ethos* a toutes les formes que peut investir l’esprit immanent, c’est-à-dire toutes et aucune en particulier, figures contingentes de l’esprit.

L’incomparable existe comme *incompatible*. La communauté vantée par Thomas Mann s’oppose à tout ce qui “nuit” à sa perfection : limites, formes, rapports constitués et conscients entre les hommes, cadres construits de ces rapports, nations, États, « *supra-allemand signifie absolument allemand* ».

Reste le fait patent que ce à quoi s’oppose la communauté en question existe et a même une certaine puissance. Les peuples, ou pour Mann les “non peuples”, les formations que ce tenant d’une formation qui n’a jamais été générée qualifie de “dégénérées”, la France, l’Angleterre par exemple, existent comme incarnations de “l’autre” antagonique. Sous le pathos illuministe de la “vocation sacrée” et du “destin”, derrière le dessein de l’esprit, gisent des enjeux terrestres “rationnels”. Thomas Mann ne les ignore pas.

La communauté dont il dresse l’apologie a vocation à la domination, à l’extension infinie, puisque comme le dit Novalis l’esprit ne connaît pas de frontières, ces choses arbitraires, fabriquées par les hommes en société, les “non-hommes” que sont les Anglais, les Français, les Slaves. Elle est, par nature, amenée à lutter pour “l’hégémonie de l’esprit” :

« Le peuple qui dans le monde est celui de l’esprit [...] aspirait à devenir un peuple comptant dans le monde. Comme Dieu l’y avait prédestiné, le peuple mondial de la réalité. »

Il va de soi qu’à l’instar de la communauté cette lutte est “indiscutable” et “fatale” :

« La volonté allemande de puissance et de grandeur mondiale (qui est moins une volonté qu’une fatalité et une nécessité mondiale) reste absolument incontestée dans sa légitimité et ses perspectives. »

Si “l’autre” résiste, ne veut pas reconnaître la “prédestination” de ladite communauté, celle-ci doit s’imposer comme « peuple mondial » par une « *percée de violence* ». Loin de redouter la guerre, elle la souhaite comme processus d’extension du pouvoir de l’esprit, la guerre est la « *vraie vie* » du peuple élu. (En 1914-1918 la « percée de violence », cette sublime extension de “l’esprit”, se fait contre l’Angleterre et la France, ces figures de “l’autre” réfractaires à la révélation du peuple élu.) La « percée » a un but médiocrement spirituels, il s’agit d’imposer :

« l’écroulement du système de répartition du pouvoir qui s’est peu à peu instauré depuis le XVI^e siècle en Europe et dans le monde »,

système ne laissant pas assez de place à l’Allemagne.

Pas plus que le “destin” de la communauté allemande, son accomplissement n’est négociable. C’est tout ou rien. On ne négocie pas avec l’immanence. Les douleurs de l’enfantement peuvent être évitées, il suffit que “l’autre” cède devant la poussée de la communauté spirituelle, qu’il laisse au peuple élu les mains libres. Une défaite de celle-ci, de l’esprit, interdit toute paix, car cette communauté a :

« un physionomie spirituelle singulière, une conscience de Dieu et une âme où se fait et s’incarne l’histoire de l’humanité. [Elle] s’est généralisée et épurée pour devenir un peuple universel en qui toute l’humanité commence à reconnaître son maître et éducateur. [Elle est] instituteur de l’Europe et du monde entier, c’est là sa mission. »

Il ne peut y avoir de paix que comme *pax germanica*, paix due à la fin de toute société politique.

« La paix de l'Europe ne doit pas être internationale mais supranationale, non pas une paix démocratique [synonyme pour Mann de "politique"], mais une paix allemande. La paix de l'Europe ne peut reposer que sur la victoire et la puissance du peuple supranational, du peuple qui revendique pour lui les plus hautes traditions universalistes [...] le plus profond sentiment de responsabilité européen. Que le peuple le plus cultivé, le plus équitable et le plus sincèrement épris de paix doive être aussi le plus puissant, le chef, c'est sur ce postulat, sur la puissance de l'Empire allemand [...] que devra reposer la paix en Europe. »

Telle est dans sa simplicité, ou son effronterie, la problématique communautaire de Thomas Mann, selon qui « *l'apolitisation du peuple est nécessaire à cause de la mission souveraine à laquelle l'Allemagne se sent appelée* ». La puissance impérialiste va ici avec le sommeil préhistorique du "peuple".

(*) Bernard Peloille, *De la nation. De sa prise en charge et de sa déprise. D'une révolution l'autre*, Editions Inclinaison, 2016.

Textes consultés :

J. B. PROUDHON, *Du système fédératif, Système des contradictions économique ou philosophie de la misère*.

Konstantin FRANTZ, *Die Weltpolitik*, 1832, *Die Naturlehre des Staates als Grundlage aller Staatswissenschaft*, 1870. Sur Konstantin Frantz voir notamment Jean NURDIN, *L'idée d'Europe dans la pensée allemande à l'époque bismarckienne*, 1978. Thomas MANN, *Considérations d'un apolitique*, Paris, 1975.

V — Otto Bauer : Un socialisme “génocratique”

La présentation des thèses d’Otto Bauer fait appel à des contenus peu familiers dans le cadre de la formation historique française. Ces thèses sont ici présentée de façon condensée. Pour une compréhension plus complète, on peut se reporter à l’ouvrage de Bernard Peloille, *De la Nation* (*).

Otto Bauer s’intéresse plus spécialement au groupement qu’est la nation, mais il n’omet pas la question de l’Etat.

Il a pour cadre une situation particulière, celle de l’empire austro-hongrois, empire dont l’existence est menacée par ses contradictions internes, résultant notamment du développement du régime social capitaliste, et par ses contradictions avec l’Allemagne. Mais ces conditions ne forment qu’une toile de fond. Bauer a des prétentions théoriques générales, et si le cadre spécifique d’empire s’impose “naturellement” à sa pensée, il en est plus encore un “défenseur” selon l’expression de Jacques Droz.

Le groupement ici en question, la nation a pour catégorie générique la Communauté. Celle-ci a quatre attributs : caractère, nature, culture, destin.

Le « caractère », allemand ou autre, est un préexistant, un pré-donné : « *Qu’est-ce qui le fait membre de la nation ? Il faut bien qu’existe un signe objectif de cette appartenance avant qu’elle ne puisse parvenir à la conscience.* » Le groupement ou la communauté se présente d’abord comme communauté de caractère : « *On ne peut aborder la question de la nation qu’à partir du concept de caractère national.* » Notons le caractère tautologique de ces prémisses : 1/ le caractère de la nation est “national”, 2/ donc le groupement vu d’abord comme caractère national est nation, 3/ le national (le caractère) est un donné (pré-donné) avant la chose dont il est le caractère.

Otto Bauer sent-il la faiblesse de cette argumentation ? je l’ignore, mais il pose que le « caractère » de la communauté (ici présumée nation) n’est pas une “explication”, qu’il reste lui-même à expliquer, c’est le moins que l’on puisse dire.

Pour répondre à cette nécessité, Bauer, qui se veut marxiste et par conséquent matérialiste, retient du matérialisme ce qui lui semble propre à conférer une figure “objective” au spirituel et au subjectif. Il rejette le matérialisme “physique”, celui qui ne voit pas à la communauté (“nation”) d’autres causes que physiques. En même temps Bauer emprunte à ce même “matérialisme” l’essentiel de ce qu’il est : son substantialisme. Bauer confère à la « communauté de caractère national » un « substrat » : la communauté de nature, pure zoologie puisqu’il s’agit du « *plasma germinatif* », du « *patrimoine génétique* ». Ainsi Bauer parvient à ce résultat : la communauté de caractère, pré-donnée, est elle-même déjà posée, impliquée par la nature, pas seulement « substance », mais aussi « cosmos », pré-donné du pré-donné : « *La communauté nationale de caractère n’est donc plus la simple expression [...] de la substance [...], mais elle est elle-même impliquée dans le cours de l’univers* ».

Ce n’est pas tout. Il reste un problème énorme, c’est celui qui consiste à faire “entrer” l’ordre proprement “social” dans ce schéma de base, ou comment passer de la nature à la société. Pour surmonter cette difficulté Bauer dispose de « la culture ». (Rendons lui acte de ce qu’il ne fait pas jouer cette notion dans le seul sens ethnique et romantique. Pour lui « culture » englobe aussi le savoir, l’instruction, etc., même si son statut dans la conception de la nation n’est pas essentiellement différent du statut qu’elle a dans les conceptions ethniques, racistes, “romantiques”, dont la pensée de Bauer procède.) On se trouve donc maintenant en présence de deux couples : nature–culture et nature–social, mais il faut les lier, les unir en un tout cohérent. L’agent de cette liaison est le « destin ». En d’autres termes, ce qui caractérise, en dernière analyse, la communauté de caractère, c’est la « communauté de destin ».

Qu’est-ce que le « destin » ? C’est cette chose, ou plutôt cette « force » qui fait la communauté de caractère par, à travers, le gène et la culture. Ceux-ci sont, en retour, des moyens d’action, des vecteurs du destin. Si l’on observe que le destin a ici le statut de l’histoire (qui fait les hommes, en groupe, leurs rapports, etc.), on peut comprendre que le destin constitue « l’histoire » comme lien de l’unité du gène et de la culture, par conséquent l’histoire est un pré-donné : « *L’histoire [...] ainsi déterminée, agit sur les descendants [...] en suscitant certaines propriétés physiques [...] en transmettant ces propriétés à la descendance par l’hérédité naturelle [...] en fabriquant certains biens culturels qui sont transmis à la postérité.* » Histoire et destin sont à leur tour les lieux de manifestation du gène et de la culture, qui

sont de leur côté, on l'a dit, des moyens d'action du destin. Au total, la communauté de caractère est elle-même vecteur de la manifestation du destin, manifestation même du destin.

Dans ces raisonnements circulaires, tout est relatif. Et si « culture » « gène » par exemple, sont des critères importants, leur importance n'est que relative, ce qui peut aller, logiquement, jusqu'à leur inexistence : « *ces éléments peuvent se manifester dans des combinaisons très diverses [...] tantôt l'un et tantôt l'autre sont absents* » ; leur absence n'est alors qu'une preuve de leur validité dans le critérium de la communauté. Il suffit de penser que les éléments sont mentalement nécessaires pour que la « théorie » soit satisfaisante.

Le subjectivisme ne s'arrête pas à la définition des traits généraux de la communauté. Otto Bauer sait bien qu'il traite de groupements d'hommes. Il faut donc que la subjectivité les englobe. Pour ce faire, il fait appel à la conception germanique « classique » selon laquelle la communauté pré-donnée (tous ses caractères le sont) « parle » en les hommes, meut les hommes, c'est le banal « ça parle en moi », « ça m'agit », antithétique de l'adhésion raisonnable à la « communauté ».

Bauer ne pourrait se réclamer du marxisme ou du socialisme s'il n'admettait pas l'existence de différences sociales. Mais il s'en suit que le « ça », la « communauté de destin » parle différemment, inégalement dans les différents sous-groupes sociaux. Bauer y voit facilement une raison simple : le peuple ne peut accéder à la « culture », celle-ci n'est que pour les classes dominantes. Mais alors les travailleurs, le peuple, ne sont pas dans la communauté, dans la nation : « *Que peuvent savoir ces hommes [du peuple] de ce qui s'exerce sur nous qui sommes plus avantagés, de ce qui nous soude en une nation.* » Toujours en référence au « marxisme », Bauer pense qu'avec le capitalisme se développent les conditions d'accès de tous à la culture, et donc les conditions de développement d'une véritable « communauté culturelle ». Mais le peuple reste dominé, il n'y a qu'une fausse communauté culturelle et partant une fausse communauté nationale. « Socialiste », Bauer voit la résolution de ce problème par le socialisme, le peuple fera de la culture la propriété du peuple entier, la communauté sera alors pleinement vraie. Soit. Mais reste à savoir ce qu'est le socialisme. Selon Bauer c'est essentiellement un régime d'adhérence entre sujet et objet, un régime gravitant sur le particulier et l'immédiat, un régime où la subjectivité règle les liens entre les hommes. Examinons-en deux exemples, l'école et l'autonomie.

De l'école du socialisme Bauer nous dit qu'elle sera l'école des travailleurs et du travail, en cela elle sera école de l'immédiateté. « *L'école sera d'abord une école des travailleurs [...] C'est pourquoi l'éducation du travail sera au centre de l'enseignement.* » A l'appui de cette thèse, Fichte est convoqué pour en exprimer l'idéologie : « *Toute culture a pour but de produire un type fixe, définitif, immuable, qui, sorti de la période d'évolution, existe réellement et ne puisse être autrement qu'il est [...] Quiconque a besoin, pour vouloir le bien, d'y être poussé par ses réflexions personnelles ou les exhortations d'autrui, n'a pas encore de volonté déterminée, toujours prête [...] Mais l'individu qui possède cette volonté ferme veut à tout jamais ce qu'il veut et ne saurait en aucune circonstance avoir un vouloir différent de son vouloir actuel : chez lui la liberté de la volonté se trouve anéantie, fondue en la nécessité.* » Avec de tels principes l'école fera de bons mercenaires non des hommes vertueux, et « l'école du travail » anéantira la volonté des hommes sociaux dans la nécessité de la transformation de la matière.

L'autonomie est un concept clef des conjectures de Bauer. Dans le socialisme la « communauté nationale de culture » sera « autonome », elle « s'autodéterminera ». Définie par sa réalité étroite et immédiate elle « gérera » l'étroit, l'immédiat de sa réalité. L'autonomie n'est que la « liberté » à l'intérieur de la détermination absolue posée par Fichte. Mais cela semble justifié aux yeux de Bauer, dans la mesure où il présuppose que « *la lutte de la classe ouvrière contre le capitalisme représente un combat pour l'autodétermination, pour l'autonomie* ».

On peut penser ce que l'on veut de cette thèse, mais ce qui est sûr c'est qu'elle est aux antipodes des idées de Marx. Que dit-il dans *le Manifeste communiste* ?

Que le prolétariat doit devenir toute la nation (toute la communauté pour reprendre le mot de Bauer), que le prolétariat doit conquérir le pouvoir politique, les deux choses sont liées. Or avec Bauer le prolétariat ne lutte pas pour être toute la nation et conquérir le pouvoir politique, le pouvoir d'Etat. Si l'on observe que les vues de Marx correspondent aux développements impliqués par le capitalisme lui-même, notamment à l'universalisation, on peut admettre que les vues de Bauer s'y opposent radicalement.

En outre, ni l'autonomie, ni l'autodétermination ne touchent en quoi que ce soit au régime social. Il n'y a pas changement d'institutions, on coule seulement un contenu nouveau dans les institutions existantes. Les superstructures ne changent pas. Les infrastructures ne changent pas plus. Il s'agit de « *simplement remplacer le propriétaire privé par la communauté publique* ». On ne touche pas à la “nature” de la propriété, on substitue un sujet à un autre, c'est-à-dire que le sujet nouveau se trouvera modelé sur les formes de l'ancien sujet par les conditions mêmes de son “objet” inchangé. Comme si ce n'était pas le profit qui faisait le profiteur.

Cela ne s'explique en dernière analyse que par une volonté de maintenir l'empire austro-hongrois en vie dans le développement du capitalisme. C'est pourquoi Bauer est conduit à placer le pouvoir d'Etat d'empire hors du champ d'action des communautés existant dans l'empire. Il préconise que chaque communauté dans l'empire se pose et soit reconnue comme communauté de culture autonome ne s'occupant que de ses propres affaires restreintes. Hors et au-dessus des communautés une forme générale dirigera l'ensemble comme quelque chose d'extérieur à chacune. C'est le modèle “classique” de l'organisation communautaire : le général, l'universel sont hors de portée des sujets, et s'imposent à eux comme une force étrangère.

(*) Bernard Peloille, *De la Nation. De sa prise en mains et de sa déprise. D'une révolution l'autre*, Editions Inclinaison, 2016.

Autres références :

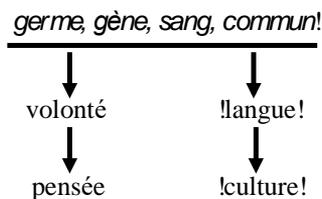
Otto BAUER, *La question des nationalités et la social-démocratie*, Paris, 1987.

Jacques DROZ, *Le romantisme allemand et l'Etat*, Payot, 1966.

VI — Fascisme “corporatiste” et fascisme “génocratique”

Dans les précédents exposés, on a pu percevoir des problèmes liés au vocabulaire. Un même mot, tel démocratie ou communauté, peut renvoyer à des contenus différents, à des articulations de notions hétérogènes. La *démocratie politique*, telle qu'elle ressort du *Contrat social*, a peu à voir avec la *démocratie sociale*, telle que la définit la doctrine pontificale. L'une ressort davantage de la “logique” du mode de groupement de forme *Société*, l'autre le la “logique” de la « communauté organique ».

Dans le modèle de Tönnies, le modèle de la « communauté organique » était présent, avec l'adjonction d'un trait “génocratique”, qui spécifiait la communauté organique en “communauté génocratique”, définie par le sang, le “germe” ou “gène” originel (ce trait n'était pas présent, on l'a vu dans le modèle pontifical).



Dans les modèles fascistes, le trait “génocratique” est dominant dans le modèle hitlérien, il est peu présent dans le modèle mussolinien.

Avant d'analyser ces deux conceptions, il est utile de caractériser brièvement, la situation historique au sein de laquelle les conceptions fascistes ont été élaborées et diffusées.

A la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, des mouvements socialistes de masse se sont développés dans les principaux pays d'Europe, dont la Russie. Ils visaient à instaurer un autre régime de production que le capitalisme. Dans le même temps, la survenue de crises de grande ampleur ont conduit à miner les fondements historiques de légitimité de ce régime de production. Le capitalisme ordinaire s'est partout développé en capitalisme impérialiste, avivant les contradictions entre puissances, portant à son comble la lutte pour les débouchés, et remettant en cause les partages de zones influences tels qu'ils s'étaient trouvés établis. Lors de la Première Guerre mondiale, ces différentes contradictions atteignent un paroxysme. La révolution russe, qui survient dans le cours même de cette guerre, ouvre pour les peuples une perspective nouvelle. La prétention de la classe prolétarienne à se poser en nouvelle classe dirigeante de la société, est sortie du domaine des idées pour s'affirmer dans les faits. Comme il en avait été le cas avec la Révolution française, les ondes de choc de la révolution russe se répercutent dans l'ensemble du monde.

En contrepoint, du côté du monde capitaliste, il est fait état de la situation de crise et de “décadence” qui affecte ce monde. Pour les classes dirigeantes des différentes puissances, dans le camp des vainqueurs comme celui des vaincus, il semble que l'heure ne soit plus aux compromis de classes. Dans l'immédiat, pour ce qui touche à l'extérieur, une coalition se constitue pour tenter d'abattre par les armes le nouveau régime social, encore en gestation, qui vise à s'édifier en Russie. A l'intérieur se pose aussi, de façon plus ou moins radicale, la nécessité d'en finir avec les prétentions populaires qui pourraient ambitionner le bouleversement des fondements du régime social et politique. Pour faire face à la “contagion” socialiste, on cherche les moyens de restreindre tout mode d'expression politique, de forme générale, se révélant à même de mettre en cause ces fondements, et plus spécialement les organisations qui donnent forme politique à ces aspirations.

Dans les pays vaincus, ou qui s'estiment lésés par le partage des zones d'influence, les contradictions sociales et politiques sont plus qu'ailleurs exacerbées. Plus qu'ailleurs aussi, on ne peut admettre que les perspectives socialistes et communistes puissent gagner les grandes masses à leur cause. Les politiques visant à un compromis entre classes ne sont plus ici opérantes. La possibilité d'une expression unifiée des différentes classes dans la sphère politique doit être combattue par divers

moyens : déconstitution plus ou moins brutale de cette sphère générale, son morcellement, s'accompagnant ou non de flatteries identitaires, à l'égard des différentes catégories de population. Cela peut passer par la subversion de la forme de l'Etat et l'annihilation des organisations politiques elles-mêmes : plus spécialement socialistes, communistes, voire républicaines. Le musellement du peuple en tant que peuple politique, peut aussi soutenir un objectif de « revanche » contre les puissances rivales, une visée d'extension de sa puissance propre. Il va de soi que pour garantir une liberté de manœuvre pour un tel combat, il est préférable d'avoir à faire à une population incapable de se regrouper en fonction de perspectives d'ensemble.

Dans le cas du fascisme italien, y compris sous le déguisement d'un « anticapitalisme » d'opérette, il s'agit d'avoir les coudées franches pour maintenir les conditions de la production et de l'exploitation capitaliste, contre l'attrait qu'exerce sur les masses le processus d'édification du socialisme en Russie. Pour le national-socialisme allemand, la nécessité de préparer les conditions d'une reconquête de hégémonie en Europe, voire à l'échelle mondiale (Weltpolitik), est plus prégnante. Dans les deux cas s'expose la volonté d'en finir avec les politiques de conciliation de classes. Il faut à tout prix conjurer un mode de résolution « à la soviétique », et pour cela détruire les institutions *politiques* inspirées de la *première* révolution (souveraineté du peuple, liberté, égalité civiles, représentation politique générale, etc.).

I – Le corporatisme fasciste

Sur la base de l'analyse de deux textes : Mussolini, *L'Etat corporatif*, et Giovanni Gentile, *La doctrine du fascisme* (texte paru sous la signature de Mussolini), quelques-uns des traits du corporatisme fasciste peuvent être dégagés.

Premier trait : l'idée de surmonter la crise du capitalisme en refusant la solution socialiste (soviétique)

Mussolini prend en compte les données de la situation :

— contradictions, crise, « décadence » du capitalisme,

— existence d'une mode de résolution socialiste des contradictions du mode capitaliste de production (Russie soviétique).

Mussolini prétend trouver une « troisième voie », non socialiste, qui puisse répondre à ce qu'il nomme la « crise du mode de production capitaliste ».

Il s'agit de surmonter, au moins dans la doctrine, cette crise du régime.

Selon lui, le capitalisme a connu de 1830 à 1870 une période dynamique, pleine de vitalité.

La concurrence, la lutte de tous contre tous, avaient les « coudées franches », les crises, les guerres étaient de courte durée et stimulaient l'économie.

Il exalte en quelque sorte les bienfaits de « l'état de nature » qui régnait alors dans la société.

A partir de 1870, il n'est plus question, indique-t-il, de donner libre cours à la concurrence, à la lutte pour la vie et la sélection des plus forts qui en découle. « Les premiers symptômes de la fatigue et de la déviation dans l'organisme capitaliste » apparaissent. S'ouvre alors une « phase statique » qui dure jusqu'à la seconde guerre mondiale. Puis s'annonce une « phase de décadence », ce qui était « physiologique » devient « pathologique ».

Il n'y a nul rejet ici du capitalisme, comme il en était le cas chez les premiers contre-révolutionnaires, on exalte au contraire le capitalisme dynamique et on déplore sa « décadence ».

Dans le texte de Giovanni Gentile, il est dit que le « libéralisme » (sous ses aspects économiques et politiques) a « accumulé une infinité de noeuds gordiens ». L'idée fasciste est de trancher ces noeuds pour que l'organisme survive et retrouve son dynamisme.

On critique le libéralisme parce qu'il a permis la démocratie politique, et que celle-ci porte en elle le socialisme.

Si le XIXe siècle a connu l'apogée de l'idée démocratique et socialiste, le XXe siècle devra réaliser « l'ère du fascisme ». On ouvrira ainsi une troisième voie entre un « super capitalisme » qui prépare le socialisme, et la solution soviétique.

Si le fascisme rejette le « super capitalisme », en tant qu'il représente la production organisée et déjà en partie socialisée, il ne rejette nullement la propriété privée, l'initiative privée, le capital. Il s'agit plutôt d'affirmer une revendication « libérale » : refus de l'étatisation de l'économie, de la rigidification

de la vie économique, volonté de redonner au capitalisme sa vigueur première. Ce qui est décliné, c'est le caractère "social" que le capitalisme développe en partie, en contrepoint du caractère privé. C'est par cela qu'il est entré en décadence.

Mussolini pose toutefois la nécessité de se préoccuper de l'intérêt collectif. La solution fasciste devrait ainsi réaliser une « synthèse » entre capitalisme et socialisme. Il s'agit de :

- maintenir les rapports sociaux capitalistes et l'initiative privée dans la base économique.
- encadrer l'économie et les classes sociales au sommet politique.

Contrairement à la solution soviétique, on ne modifie pas la base économique et ses contradictions, seulement la forme de l'Etat : promotion d'un « Etat corporatiste ».

Deuxième trait : dissoudre la politique au sein d'institutions faisant fusionner économie et politique

Au plan économique, il s'agit de dépasser le "libéralisme" sans déboucher sur le « socialisme étatique ». Au plan politique, il convient de surmonter l'antithèse république-monarchie.

Ce double dépassement se réalise par la corporation et « l'Etat corporatiste ». La corporation réalisera une *unité organique*.

Par la métaphore organique, il s'agit de « transcender les intérêts contradictoires dans l'orbite commune du fascisme », « atteindre l'équilibre entre les intérêts et forces économiques », c'est-à-dire entre les classes.

Toutes les classes, toutes les unités en concurrence, devraient, par la magie de l'idée de corps organique, devenir des « molécules vivantes de l'immense organisme vivant de l'Etat corporatiste ».

Il faut pour cela, au plan politique, que les partis qui exposaient les intérêts contradictoires des différentes classes, ne puissent plus se manifester. Il convient donc de s'attaquer à toutes les formes politiques qui permettent l'expression de ces intérêts : suffrage universel, pouvoir du nombre, Chambre des députés, partis politiques, syndicats de classes. On projette de les remplacer par des « conseils corporatifs », une « assemblée des conseils de corporation » (par certains aspects une certaine "autogestion" de la production).

Dans ces nouveaux organes, les individus ne seraient plus représentés en tant qu'individus isolés, se groupant politiquement selon leurs intérêts de classe, mais en fonction des activités économiques immédiates auxquelles ils participent.

On pourrait alors remplacer la « définition quantitative » du peuple (souveraineté de la majorité) par une « définition qualitative », actualisation de l'idéal fasciste « dans la conscience et la volonté de tous ». Une telle définition qualitative conduit à exalter « l'homme concret », « l'homme au travail », « le producteur ». Contre « le fantôme abstrait » de l'individualisme libéral, cette conception « adhère à la vie », assure « la représentation directe des seuls intéressés ».

Autre trait : l'idée de discipline de la production « par les producteurs eux-mêmes »

Pour les théoriciens du fascisme corporatiste, la crise du régime a pour effet d'exacerber les insatisfactions, et celles-ci s'expriment comme exigences de classes dans le syndicalisme et plus encore dans les courants socialistes. Il faut à tout prix juguler ces formes d'expression.

Pour que les insatisfactions ne se cristallisent pas en « lutte de classes », il faut substituer aux formes socialistes d'organisation, des formes corporatives, « faire de la corporation la donnée sociale de la révolution (fasciste) », « canaliser » les aspirations ouvrières dans le procès immédiat de production.

Le producteur doit remplacer le citoyen.

Mussolini, quand il s'adresse aux ouvriers, il indique que, face aux carences du libéralisme, existent deux solutions :

— soit, à la façon socialiste, étatiser et développer la bureaucratie, les fonctionnaires.

— soit adopter la solution corporative, « solution de la discipline de la production confiée aux producteurs eux-mêmes ». On fera ainsi entrer toujours plus dans le processus de production et on les fera participer à sa nécessaire discipline.

On note ici le trait démagogique, qui connaîtra une longue postérité.

Le XXe siècle indique Mussolini sera le siècle de la puissance et de la gloire du travail. Les travailleurs deviendront « collaborateurs » de l'entreprise, au même titre que les fournisseurs de capitaux et les dirigeants techniques. En habituant les ouvriers à participer à la direction de la production, ne peut-on aussi les amener « à se convaincre » qu'il n'est pas facile de diriger le processus industriel, et par conséquent à admettre la hiérarchie des fonctions, la sélection des hommes dirigeants.

– *Au plan proprement politique, se dégage un nouveau trait : remplacer la souveraineté du peuple par l'ordre organique des "libertés"*

L'Etat fasciste se présente comme moyen de supprimer *l'expression* des luttes de classes populaires, notamment dans leur formulation marxiste. Selon Gentile, le fascisme est en effet « négation radicale » du socialisme marxiste, qui affirme des intérêts de classe hors de l'Etat organique, qui explique l'histoire par l'évolution de la production et la lutte de classes.

L'Etat fasciste, en prétendant surmonter la « dramatique contradiction » du capitalisme, vise à contrecarrer les conflits d'intérêts économiques, ou du moins leur expression, s'opposant à ce qu'ils aboutissent à la lutte des partis dans le domaine politique. La corporation permet la « fusion » de la discipline économique et de la discipline politique. Pour empêcher les conflits, il faut un pouvoir fort et volontaire qui ne doit pas hésiter à recourir à la violence contre les idéologies contraires au fascisme, notamment le marxisme. Il faut de la même façon supprimer les formes politiques qui permettent aux intérêts sociaux modernes de s'exprimer. L'Etat fasciste se pose ainsi en destructeur de l'Etat démocratique.

L'Etat fasciste doit « absorber » toutes les énergies et les intérêts, toute la puissance et l'énergie d'un peuple. « L'énergie vitale » doit émaner exclusivement de l'Etat organique et « pénétrer » toutes les volontés et les intelligences. Il doit se nicher au coeur de chacun, refaire la vie humaine, l'homme, faire parvenir l'esprit du fascisme jusqu'aux « plus extrêmes boutures de la société ».

Dans ce modèle fasciste corporatiste, on oppose à la liberté politique des individus et à la souveraineté politique, une « liberté organique » qui est celle de la communauté fasciste.

Qu'est-ce en effet que la liberté dans la doctrine fasciste ?

Gentile évoque « la libre volonté de l'homme », « créant son propre monde », liberté de « l'homme réel » au sein de son activité dans une communauté organique. Cette liberté s'oppose à la « liberté civile », l'égale liberté de tous et de chacun des hommes dans « l'état social », telle que la concevait Rousseau.

La liberté fasciste est tout à la fois « liberté de l'état de nature » et subordination à l'ordre de la communauté organique.

Liberté organique : Inséré dans une totalité qui l'englobe, l'homme accède à une vie supérieure où il sacrifie son intérêt particulier, la communauté étant placée au-dessus des volontés individuelles. *La liberté organique consiste à accomplir le rôle que la communauté alloue à chacun*. Pour la masse, se soumettre à l'autorité et faire le sacrifice de ses intérêts individuels, pour les chefs conducteurs, entraîner la masse et la placer sous leur autorité.

Liberté de "l'état de nature" : La « vraie liberté » n'est pas pour l'individu isolé, elle est libre « lutte pour la vie », favorisant la sélection des plus forts. Cette vraie liberté ne peut ainsi admettre l'égalité des conditions et l'égalité politique. Mussolini exalte à cet égard « l'inégalité irrémédiable et féconde ».

La subordination des individus à la totalité organique, associée à la libre concurrence, légitimement doublement l'ordre hiérarchique.

Il va de soi que la souveraineté politique du peuple ne peut dans ces conditions être admise. Le peuple, selon Gentile, n'est pas d'ailleurs peuple politique, *demos*, mais l'ensemble de ceux qui ont le même développement et la même formation spirituelle, peuple unifié par un « esprit », une volonté unique, pénétrant la conscience et la volonté de tous.

Autre trait important : le volontarisme spirituel (anti-matérialiste) qui aboutit à la violence négatrice

Dans la première période du capitalisme, c'est-à-dire la période d'essor, indique Mussolini, « l'esprit dominait la matière ». L'idée capitaliste en expansion parvenait à sublimer les contradictions du système, qui n'étaient pas encore pleinement développées. Mais, dans la phase de la « décadence », « la matière plie et subjugué l'esprit », autrement dit : les contradictions fondamentales (de la base matérielle capitaliste) s'imposent.

Le fascisme n'est pas selon Mussolini une réalité matérielle, mais une « réalité de l'esprit » (de la communauté organique). Le fascisme se veut « idéalisme », contre le matérialisme marxiste, tel que celui-ci prétend résoudre les contradictions du régime en s'attachant à résoudre les antagonismes développés dans sa base matérielle. L'idéalisme fasciste trouve son origine dans la volonté de subjugué, et non de résoudre, les contradictions du capitalisme. Il valorise « la volonté », « la haute tension sociale », pour contrecarrer le mouvement objectif.

« La libre volonté peut et doit créer son propre monde ».

La libre volonté doit créer son propre monde contre ce qui se développe nécessairement dans le domaine politique (de par les contradictions contenues dans base matérielle du capitalisme) : les théories démocratiques, socialistes, l'idée d'un peuple souverain, les partis politiques de classe. La volonté fasciste se dresse par conséquent contre le libéralisme (politique), contre la « mystérieuse divinité » qu'on appelle le peuple, contre le communisme. Face à eux, « l'esprit doit prendre la place première ».

Toutefois, comme il ne s'agit pas vraiment de résoudre les contradictions sociales qui engendrent les oppositions politiques, il faut s'efforcer de détruire ces expressions, le suffrage politique, les assemblées politiques, les partis.

Au déterminisme de la matière, refusé, se substitue un déterminisme de l'esprit, qui doit plier le mouvement contradictoire de la réalité matérielle et ses expressions politiques. La doctrine fasciste recommande alors d'user de violence, notamment contre les partis et idées marxistes. Violence spirituelle et violence corporelle sont liées. La lutte contre les idées démocratiques et socialistes, ne fut-elle pas « conduite en même temps que les expéditions punitives ».

Dans le domaine international, on rejette de la même façon la paix et l'on prône la violence pour obtenir ce qui est conforme à "l'idéal". Selon Gentile, la paix est une valeur étrangère au fascisme. Seule la guerre porte au maximum de tension l'énergie humaine.

Partisan de la guerre civile et des guerres à l'extérieur, le fascisme a d'abord surgi « sous l'aspect d'une négation violente contre toutes les idées que nous exécrons ».

Pour récapituler les différents traits du fascisme corporatiste, on peut dresser le tableau suivant :

— Idée de surmonter la crise capitaliste contre le mode de résolution socialiste, en maintenant les rapports de production fondés sur la propriété privée, en encadrant l'économie au sommet politique.

— Dissoudre l'expression politique des contradictions dans une structure organique économico-politique : corporations, Parlement corporatif, suppression des partis, des syndicats de classe, du Parlement politique.

— Liberté "organique" et liberté de l'état de nature : exaltation e l'inégalité et de la lutte, sélection des plus forts, places assignées à chacun dans l'ordre organique.

— Constitution de l'ordre fasciste contre l'expression des luttes de classes : volontarisme spirituel, violence négatrice.

On obtient une "synthèse" entre traits d'une forme de libéralisme économique (initiative privée, concurrence, propriété privée), associée à un ordre communautaire organique.

Si l'on dresse en parallèle, les traits du fascisme "génocratique" que l'on va examiner, on note quelques traits communs, mais aussi des traits spécifiques, propres à cette autre forme de fascisme :

— Idée de communauté de sang contre le peuple politiquement institué

— Etat "ethnique", instrument de la communauté de sang

— Négation de tout ce qui contredit, divise, l'unité communautaire "raciale"

— Substitution de la lutte des races pour l'hégémonie à la lutte des classes pour la révolution

— Rejet de la liberté individuelle, de l'égalité, de la démocratie politique

— Destruction du marxisme

— Idéalisme et violence exterminatrice, anéantissement de la conscience

— Intégration corporatiste des ouvriers à la communauté fasciste, contre la lutte des classes.

Le trait communautaire génocratique et la lutte pour la prépondérance entre puissances, l'emporte ici.

II - Fascisme génocratique

On s'appuiera sur le texte de Hitler, *Mein Kampf*. On ne s'attardera pas toutefois sur la personne de l'auteur, on se centrera sur l'articulation de la doctrine.

Mein Kampf ne se présente pas comme chez Gentile sous forme de systématisation théorique du fascisme, ou comme chez Mussolini, en liant la nécessité corporatiste à des éléments d'analyse de la situation historique. L'ouvrage se présente comme un ensemble de récits ayant trait au combat

national-socialiste, récits entrecoupés d'affirmations politiques, philosophiques, sans véritable analyse, mélange d'appréciations subjectives, de points de doctrine et de narrations événementielles.

Mein Kampf n'est pas centré sur la mise en avant d'un ordre corporatiste, mais sur la puissance allemande à reconquérir et étendre, elle-même, considérée en tant que *communauté vivante*. C'est par rapport à cet être vivant qu'est l'Allemagne (ou le *Reich* allemand) que l'on peut définir la nature du bien et du mal : est jugé bien ce qui lui permet de reconquérir sa puissance et sa vocation expansionniste, est considéré comme mauvais tout ce qui divise, affaiblit, l'Empire allemand, et notamment tous les hommes et toutes les idées qui ont joué dans le sens de sa défaite. Il n'y a pas d'appel à une moralité universelle.

Premier trait : l'unité de la communauté de sang contre le peuple politique.

La "nation" allemande ne se présente pas pour Hitler en tant que nation politique, mais comme « communauté du peuple » : communauté de race, de langue, de culture, tous ces éléments étant donnés a priori dans le "germe", le sang, et non comme fruit d'une élaboration politique et historique.

Faute d'unité politique historiquement constituée, de construction consciente, l'unité présumée de la "nation" allemande ne peut se présenter que sous l'angle "racial", ou "ethnique-culturel".

Dans la rhétorique de *Mein Kampf*, le thème du sang, du germe commun se trouve ainsi valorisé. Le peuple manque de cohésion s'il n'a pas de sang commun : le sang est à la base de sa « cohésion intime », c'est la base d'un « corps de peuple homogène ». « L'instinct de conservation » de la race est la première cause de formation des sociétés humaines. Ce qui divise la race, l'hybridation, l'apport de sang étranger, affaiblit la communauté nationale. Aucune tolérance sur les questions de race ne peut ainsi être admise.

Au sein de cette conception, l'ennemi se définit par rapport à ce qui affaiblit cette présumée unité raciale. Ainsi le marxisme est condamnable parce qu'il « conteste l'importance de l'unité ethnique » et lui substitue un principe politique « la prédominance du nombre et son poids mort ».

Le véritable peuple, selon Hitler, est une communauté génétique, homogène, identique à elle-même par la permanence du gène. L'identité de gène, de sang, porte l'identité de culture, de langue, comme dans la thématique de Tönnies. Un peuple est une communauté "d'esprit" parce qu'il a une origine raciale commune.

sang commun => langue commune => culture commune

La culture est une émanation de la race.

L'identité de sang permet de « prévenir la ruine des nations » et de dépasser les différences secondaires, c'est-à-dire les différences sociales, les contradictions de classe.

Le sentiment de solidarité se développe sur la base de « l'identité de caractère et de race ». La "culture" n'est donc pas universelle, elle est propre à chaque peuple et doit être préservée en tant que telle, contre toute menace "extérieure", y compris des éléments issus de la culture, dans son sens premier, universaliste.

Chaque communauté se centre sur son "identité", au-delà des contradictions sociales. En contrepoint, les communautés de race, de culture, "d'esprit" différents, s'opposent entre elles. Il est légitime de lutter pour son "identité" originelle, indépendamment de tout principe transcendant, en détruisant, asservissant les autres communautés, le principe suprême étant la communauté "ethnique-culturelle" elle-même.

La théorie de l'identité ethnique-culturelle légitime ainsi l'expansionnisme.

Dans « le jardin de la nature », écrit Hitler, des « caractères organiques » distinguent les espèces, les races, les unes des autres. Certaines races sont plus aptes que d'autres à « engendrer la civilisation » (*sic*). « Qui veut vivre doit combattre, exposant le droit à la victoire du meilleur et du plus fort ».

Ici aussi, comme chez Gentile, il y a exaltation d'un "état de nature" dans la société et entre peuples.

Deuxième trait découlant de la conception raciale culturelle : l'idée d'Etat ethnique s'opposant à l'Etat politique et aux limites territoriales.

Hitler pose les notions « d'Etat ethnique » ou encore « d'Etat germanique de nation allemande ». La nation n'est pas pour lui une formation historique et politique, l'Etat n'est pas la réunion de parties contractantes sur un territoire délimité. Il exprime un double rejet :

– à l'égard de l'Etat politique comme corps, association, des citoyens,

– à l'égard d'un territoire politiquement défini, de frontières politiques établies, internationalement reconnues.

L'Etat est « l'organisme social » que constitue un peuple (ethnique) pour conserver et multiplier la race, assurer son existence, développer ses facultés, ou encore « l'organisation d'une communauté d'êtres semblables par leurs caractères raciaux ».

Le thème de l'unité communautaire, indépendamment de toute frontière politique, légitime le droit à l'expansion, la conquête de « l'espace vital », partout où se trouve du sang allemand, partout où il réclame un « espace pour son existence ».

L'Etat n'est pas la cause de la culture, la vie, allemandes, cette cause est dans la race elle-même. Mais l'Etat est nécessaire pour que « les forces primitives liées à la race » puissent se perpétuer contre ce qui s'oppose à leur expansion. L'Etat n'est pas une institution se formant en fonction de principes, c'est un « instrument » au service de la communauté raciale. Il doit permettre de « créer une base de granit » : une race homogène sur laquelle il pourra s'élever. Autrement dit, l'Etat doit créer la base de la race homogène sur laquelle il est censé lui-même s'élever. L'effet doit devenir la cause, l'idée politique national-socialiste doit « créer » l'identité raciale.

Dans cette optique, la question des formes de l'Etat (république, monarchie) ne se pose pas. L'Etat qui convient est celui qui donne à la communauté raciale (et à la puissance allemande) les moyens de vivre et de s'étendre.

Troisième trait : la dénonciation du Juif comme élément dissociateur de la communauté raciale

Ce trait, souvent mis en avant de façon exclusive, ne peut être compris que si l'on a vu d'abord l'importance accordée à l'identité communautaire de race allemande, et à la lutte contre ce qui l'affaiblit (et qui affaiblit par là même les ambitions mondiales de la puissance allemande de l'époque).

Que représente « le Juif » dans la logique du discours national-socialiste ?

Contre le peuple politique (et ses contradictions susceptibles d'attenter à la volonté de puissance), Hitler veut l'unité du peuple racial : support nécessaire pour la volonté expansionniste (contre les autres puissances fondées sur d'autres principes que la race). L'unité raciale lui paraît devoir supprimer les antagonismes sociaux, les divisions internes, donner corps aux visées d'expansion vitale.

L'unité selon la race n'est cependant qu'une unité fantasmée. Dans la société moderne, même si l'on postule l'existence ou la recréation d'entités raciales homogènes, on ne supprime pas pour autant les contradictions sociales, riches et pauvres, capital et travail, etc. Dans la logique communautaire raciale, on peut « faire comme si » les contradictions, les divisions, ne provenaient que de l'extérieur de la communauté de race. Il convient pour cela de désigner qui, procédant d'une origine raciale distincte, se rend coupable des divisions internes : un élément extérieur qui se présente comme « introduit » dans le corps sain. La figure du « Juif » sert à incarner chez Hitler ce principe extérieur introduit dans « l'organisme allemand ».

La défaite de 1918 ne saurait trouver sa cause dans la communauté allemande elle-même, on doit rechercher une origine extérieure, « maladie », « poison », « toxine », qui se serait introduite au moyen du « Juif » dans ses différentes incarnations. La dénonciation de cette cause extérieure permet d'éluider la responsabilité de l'Empire allemand, et de concentrer sur une seule image à la fois le « principe vital » de la lutte entre peuples-races et tout ce qui menace et dissocie la puissance allemande. Le « Juif » sera donc pour Hitler, tout à la fois la liberté des échanges et le « capital international » (non national), le principe égalitaire, la lutte des classes, la révolution bourgeoise et la révolution soviétique, le capitalisme international ou manchestérien, le bolchevisme, le parlementarisme, l'universalisme, etc.

« Les principes destructeurs [des Juifs s'opposent aux] principes constructeurs des peuples aryens ».

L'amalgame est volontaire. Hitler veut focaliser sur un mot et une fraction de population, tout ce qui paraît affaiblir l'existence et la prédominance du principe allemand. On condamne tous ceux qui auraient provoqué la défaite : la presse marxiste et démocrate (« enjuivée »), qui a « répandu le mensonge » du militarisme allemand, les pacifistes qui ont encouragé les mauvaises alliances, ceux qui ont incité à la révolution, « déroband la victoire à nos drapeaux », ceux qui ont abattu la monarchie, la « dictature des Soviets en Bavière » (qui ne fut que la « souveraineté passagère des Juifs »). La « doctrine juive du marxisme » a utilisé les maux sociaux, s'est distribuée en mouvement politique et syndical, qui tous deux visaient la destruction de « l'économie nationale ». Le bolchevisme lui-même n'est que la « tentative des Juifs du XXe siècle pour la domination du monde ». Remplaçant dans les

pays du bolchevisme, les élites intellectuelle germaniques, il a donné naissance au « Juif sanguinaire et tyran des peuples » [le communisme soviétique et ses dirigeants], substituant à l'idée de démocratie, celle de dictature du prolétariat. Mais le Juif se bat aussi pour le parlementarisme, « instrument cher à sa race ».

Dans ces discours de propagande la figure du « Juif » se présente comme un véritable Protée. On le retrouve partout, et sous toutes les formes il entrave le libre jeu des forces allemandes et de l'expansion impériale : l'égalitarisme, le marxisme, mais aussi le « libéralisme manchestérien » (qui est « d'inspiration juive »), la franc-maçonnerie (« tombée entre ses mains »). Il encourage à l'intérieur les querelles entre la Prusse et la Bavière, il attise les conflits religieux, « fait de la bourgeoisie sa proie ». Il est à l'origine de la « francisation de la vie sociale », qui est « un enjuivement ». Il entrave l'alliance avec l'Angleterre, veut mettre la question tyrolienne en obstacle à l'unité de combat avec les britanniques, c'est lui qui fortifie le chauvinisme en France, etc.

Toutes les contradictions, les échecs de l'Allemagne, sont imputés à une seule cause sur laquelle on concentre tous les sentiments de haine et de rejet.

Quatrième trait : substituer à la lutte des classes pour la révolution, la lutte des races pour la prédominance allemande.

On peut percevoir qu'à travers la condamnation exclusive des « Juifs », Hitler vise des enjeux de puissance, économiques, politiques, sociaux :

— s'opposer à la lutte des classes révolutionnaires pour la révolution socialiste

— préparer une politique d'expansion mondiale

« L'Allemagne sera puissance mondiale ou bien elle ne sera pas », tient-il à souligner.

Hitler n'admet pas la séparation entre classes sociales dans la communauté allemande, ce qui ne veut pas dire qu'il rejette le capitalisme (tout au moins sous la forme du capital « national » allemand). Il veut avant tout s'opposer à l'expression politique indépendante de la classe ouvrière allemande et à la révolution sociale.

« A peine la nouvelle classe est-elle sortie de la transformation économique générale, que le Juif voit déjà nettement de quel nouvel entraîneur il dispose pour avancer lui-même. Il a d'abord employé la bourgeoisie comme bétail contre le mode de production féodal, maintenant il se sert de l'ouvrier contre le monde bourgeois. »

La révolution de 1918 en Allemagne a constitué « le crime de Caïn », la « trahison la plus lâche » de toute l'histoire. Elle n'a pas exprimé les intérêts du peuple, mais ceux de la « canaille ténébreuse ».

La république, associée à la révolution, est l'expression de la défaite, de la renonciation territoriale, de l'aviissement de l'armée, la perte de la puissance mondiale de l'Allemagne.

Si Hitler refuse la lutte des classes, son expression politique, et surtout ses conséquences, il n'est pas pour autant pour la conciliation, de classes, il prétend donner à la lutte un principe plus fondamental, la lutte des peuples, des communautés les unes contre les autres.

« Toutes les luttes qui embrasent le monde sont les luttes des peuples pour leur existence ».

En 1848, en Autriche, on était déjà, précise-t-il, au début d'une « nouvelle lutte des races ». La guerre de 1914-1918 n'a pour sa part pas été autre chose que « la lutte du peuple allemand pour son existence sur le globe terrestre ». C'est là selon lui le sens de l'expression « guerre mondiale ».

La lutte de race, la lutte d'un peuple pour son existence, constitue pour Hitler le « plus authentique des droits de l'homme ». Chaque peuple a le droit de conquérir par le poing ce qui lui est refusé par la douceur. La lutte est conforme à la nature, c'est un moyen de développer la santé et la force de résistance de l'espèce. Pour les hommes, comme pour les animaux, le but suprême est la conservation de la race. C'est la justification la plus élevée de la lutte. Ainsi, le peuple lutte pour le « droit de l'homme ».

La substitution de la lutte des races à la lutte des classes, implique la subordination absolue de l'individu à une supposée communauté de race.

D'où le trait : rejet de la liberté individuelle et de la démocratie politique égalitaire.

La démocratie égalitaire est, selon Hitler, contraire aux « lois naturelles ». Il faut opposer à « l'humanité individualiste », « l'humanité selon la nature », et celle-ci implique la guerre entre peuples. L'humanité a « grandi dans une lutte perpétuelle [...], la paix perpétuelle la conduirait au

tombeau ». C'est au cri de « l'Allemagne au-dessus de tout le monde » que l'Allemagne peut combattre et non à celui du droit de vote universel et secret.

La liberté dont se réclame Hitler est la liberté de l'état de nature, le libre jeu des forces, la lutte guerrière, la victoire du « meilleur et du plus fort », la liberté de la lutte pour l'hégémonie, en vertu du droit de la race la plus forte à « chasser les races faibles », « dans la ruée finale vers la vie ».

Pour être elle-même, c'est-à-dire puissance mondiale, et réaliser « l'humanité selon la nature », l'Allemagne doit prendre le « chemin de la réalité » et non celui dont rêve « l'égalitarisme moderne ». On « n'accaparer pas les marchés mondiaux », on n'assurera pas au peuple allemand le territoire qui lui revient dans le monde, par la voie pacifique. Le peuple allemand a besoin d'un espace pour son existence, sa substance et sa puissance de combat. Il ne doit pas se borner aux frontières de 1914. Le « droit au sol » est un « devoir de la nature », qui ne reconnaît « pas de frontières politiques ». Le glaive devra donner la terre et la livrer « au travail et à la charrue allemande ».

La démocratie, le suffrage universel, sont eux aussi ennemis de l'entité raciale communautaire, ils s'opposent à la « véritable démocratie allemande », fondée sur « le principe aristocratique de la nature ». Le progrès ne se développe pas par les cerveaux d'une majorité, mais dans la tête d'un homme, « un grand homme ne peut être trouvé par une élection ». La malédiction pèse sur la conception démocratique mécaniste, contraire à celle de l'organisme vivant, qui place une tête au-dessus de la masse.

L'individu doit sacrifier son « égoïsme » à la communauté. Une telle disposition correspond au « caractère ethnique » allemand, à « la disposition au sacrifice » des aryens. Les aryens ont cette disposition d'esprit fondamentale, qu'on nomme « idéalisme », ou « aptitude de l'individu à se sacrifier à la communauté ». Un tel « idéalisme » répond « aux fins voulues par la nature » et amène l'homme à reconnaître volontairement les « privilèges de la force et de l'énergie ». Le « génie » doit agir « offensivement [...] contre l'inertie de la masse ».

Ce principe d'imposition de la loi du plus fort joue aussi entre peuples. Elle amène la défaite et la soumission des peuples faibles, « maladifs » ou de « moindre courage ».

Autre trait : la nécessaire destruction du marxisme.

La réalisation des ambitions hégémoniques implique la destruction de ce qui exprime les antagonismes de la base dans la communauté allemande, ce qui expose la division réelle, la lutte des classes interne, c'est-à-dire le marxisme.

Le marxisme est pour Hitler le « fossoyeur » du peuple et du Reich allemands. Le problème « le plus important à résoudre » est ainsi la destruction du marxisme, « abcès qui ronge la chair de la nation ».

Et il lance une prophétie, qui a peut-être gardé un sens aujourd'hui :

« Le jour où le marxisme sera brisé en Allemagne, elle verra ses chaînes brisées pour toujours ».

Le marxisme représente pour Hitler le ferment de la lutte pour la destruction de « l'économie nationale », la domination du capital, de la « finance internationale ». C'est aussi le fruit de la démocratie. La lutte pour détruire le marxisme a partie liée avec le combat contre la démocratie.

Un trait secondaire dans la conception hitlérienne, se rapporte à la conception corporatiste, plus ou moins imitée du modèle italien.

Hitler reconnaît qu'il existe des différences dans les conditions sociales, mais celles-ci ne doivent pas conduire à la lutte des classes. Il convient dès lors de se préoccuper du sort des ouvriers, afin qu'ils cessent d'être attirés par les syndicats de classe, les partis sociaux-démocrates et communistes.

L'idée syndicale elle-même n'est pas à rejeter, étant susceptible d'être intégrée dans une conception communautaire. Le syndicat peut très bien cadrer avec « l'esprit de solidarité », être mobilisé pour « l'action nationale », introduire dans la vie courante « un surcroît de sens social ». Pour que le syndicat aille dans le sens de la solidarité, il faut dissocier ce qui ressortit à la défense des droits immédiats des travailleurs, de ce qui ressortit de la défense d'un parti pour la lutte politique de classe. Si l'on extirpe du syndicat tous les facteurs d'incitation à la lutte politique, il peut devenir un rouage du national-socialisme.

L'obstacle à l'intégration dans l'organisation nazie, n'est pas ainsi le syndicat, mais ceux qui veulent insuffler un esprit de lutte politique en son sein. Il faut ainsi substituer aux syndicats et corporations marxistes, des syndicats, corporations nazies. La corporation nazie ne visera pas à constituer « une classe », elle sera organe de représentation professionnelle, intégrant les travailleurs « dans la vie

économique nationale ». Le syndicat pourra aussi servir à développer la « disposition d'esprit idéaliste », c'est-à-dire la lutte contre l'égoïsme, donnant plus de « sens social », notamment aux ouvriers.

Pour prix du renoncement des ouvriers à l'internationalisme, le patronat devra faire quelques concessions. Intégrée dans un Parlement économique, la corporation, débarrassée de la politique, pourra alors devenir « la pierre angulaire de la société ». Une fois délivrée du marxisme, on pourra encourager au sein des corporations l'esprit d'autonomie. *L'autonomie* permet en effet de faire émerger les meilleurs par un processus de sélection « naturel ».

L'extension de la liberté, indique Hitler, augmente, plus que la contrainte, la capacité d'action d'un seul, elle favorise la sélection, poussant en avant le plus habile, le plus capable, le plus laborieux.

Autre trait : le lien entre "idéalisme" et violence pour réaliser l'idée fasciste, le caractère annihilateur de cette violence dans le nazisme.

Il ne s'agit pas pour le nazisme, pas plus que pour le fascisme corporatiste, de supprimer les contradictions de la base capitaliste, mais d'empêcher qu'elles ne parviennent à l'expression politique. Il faut donc détruire les partis, la vie politique.

L'idéalisme dont se réclame Hitler, veut ouvertement forcer la réalité, et pour se faire, forger les moyens capables d'anéantir tout ce qui contredit "l'idéal". L'idéalisme, professe-t-il, est nécessaire pour faire exister les formations organisées. Il faut stimuler la communauté nationale, créer même l'organisme vivant, créer le « sentiment national », « nationaliser la masse », la rendre conforme à l'esprit "général" et aux visées de prépondérance.

Par l'idée, on devra forger ce qui était censé être à la base de l'idéal lui-même. Il faut que la masse, qui se pense encore comme individu ou classe, se pense d'abord comme race, entité ethnique.

L'idéalisme n'est-il pas cette disposition d'esprit fondamentale qui porte l'individu à se sacrifier pour la communauté ? Si ce genre d'idéalisme disparaît, « la force qui forme la communauté s'affaiblit ».

La formation sociale moderne fondée sur l'individuation et les principes de regroupement selon les intérêts de classes, menace la communauté, comme dans la thématique de Tönnies. Pour que l'idéalisme fasciste devienne pour le peuple « les lois de base » de sa communauté, il faudra associer à l'idée « la force brutale », afin de détruire les conceptions opposées. Il ne doit y avoir aucune tolérance en la matière, mais au contraire « intolérance fanatique ». D'où deux aspects liés dans le combat national-socialiste :

— Donner à la force matérielle, une "base idéale", spirituelle. Hitler parle de donner « une base spirituelle à la persécution ».

— Bien voir cependant qu'on ne peut exterminer avec l'idée seule les conceptions opposées. Il faut ainsi appuyer « l'idée sur la terreur », « étayer la propagande par la force brutale », lier violence spirituelle et corporelle.

Il faut comprendre, indique Hitler, que la destruction d'une conception philosophique opposée, ne pourra finalement s'effectuer que par « l'extermination progressive de tous les êtres de réelle valeur » qui sont porteurs d'une telle conception.

Les sections d'assaut (S.A.) constituent alors une telle force, au service de "l'idéal". Les sections d'assaut sont « une force morale pénétrée de l'idéal national-socialiste », une « troupe de choc parfaite », un instrument pour la pénétration et le « renforcement de l'idéal ».

Il s'agit bien de détruire, et non d'une simple violence punitive comme cela prédomine dans la version corporatiste italienne.

D'où le trait destructeur.

Les mots *briser, détruire, exterminer, anéantir*, reviennent dans tout le texte. Ils sont là pour exposer comment réaliser "l'idéal".

« Pour gagner l'âme d'un peuple », il faut, en même temps qu'on lutte pour atteindre son propre but, « détruire tout ennemi » qui cherche à lui faire obstacle.

Détruire le marxisme, la démocratie, le parlementarisme, la presse libérale, les partis, et "les Juifs" qui représentent tous ces obstacles à la fois.

Un autre aspect de la destruction se pose dans la théorisation eugéniste. Il faut aussi détruire les êtres faibles, « dégénérés », à l'intérieur même de la communauté.

Pourquoi ?

On a vu qu'Hitler s'appuyait sur l'idée d'une supériorité native du sang allemand. Pour maintenir la plausibilité d'un tel postulat, il faut éliminer tout ce qui pourrait révéler un défaut, une faiblesse, une « dégénérescence de la race » : malades, « tarés », êtres « moralement déficients ».

Ce thème irrationnel est doté d'une certaine « rationalité » au sein de la logique d'ensemble. Tout ce qui attende à « l'énergie vitale » du peuple-race doit être détruit, pour conformer la réalité à « l'idéal », réaliser, par la violence et la destruction, « une humanité selon la nature ». La nature indique Hitler, ne s'embarrasse pas de « considérations égoïstes », de « manies » pour sauver « les malingres ou les maladifs ». A l'égard de l'individu qui n'est pas apte à affronter « la tourmente de la vie », elle opère une sélection, « en les rappelant brutalement à elle ». Le nazisme doit réaliser ici la tâche que la nature n'accomplit pas toujours spontanément.

Après l'anéantissement des forces organisées, la destruction physique des individus, l'anéantissement de la conscience.

Pour créer la « communauté de foi et de combat », il faut aussi conquérir les consciences de la grande masse, où ce qui en reste, d'où le rôle imparti à la *propagande*.

Quel est l'objectif de la propagande ?

Ce n'est pas d'expliquer, analyser, éclairer les consciences, mais de faire pénétrer, propager l'idée, de gagner à celle-ci « le matériel humain à malaxer », tout en désagrégeant l'ordre des choses existant.

La propagande n'est pas un but, mais « un moyen au service d'un but ». Etant un moyen, elle doit avoir une forme adaptée à l'objectif.

La propagande ne doit pas rechercher la vérité, surtout si celle-ci est favorable au parti adverse, elle doit « souligner exclusivement le bon droit du parti que l'on représente ». Elle se fonde sur l'idée que le peuple est incapable de réflexion et n'a pas vocation à la souveraineté politique. Selon Hitler, les individus ne se forment pas leurs opinions en fonction de leur pratique sociale, de leurs connaissances. Leurs opinions sont « suscitées » par « l'information », pourvu que celle-ci soit propagée « avec persévérance ».

Pour atteindre la masse, il faut trouver une forme « psychologiquement appropriée », qui convienne à la « psychologie des masses ». La faculté d'assimilation de la masse est supposée restreinte, la masse serait peu accessible aux « idées et raisonnements abstraits ». A « l'égal des femmes », elle serait « dominée par les sentiments », l'instinct, atteinte de « paresse intellectuelle » et de « présomption ». La masse, « partie de la nature », n'est accessible qu'à ce « qui est entier et fort », elle se soumet à l'énergie. User avec elle d'objectivité serait faiblesse, l'affirmation de la volonté constitue au contraire une force.

La propagande doit savoir utiliser « les ressorts des passions fanatiques », et même « hystériques », qui sont à la base des grands bouleversements. Il ne faut pas « instruire scientifiquement » l'individu isolé, mais attirer l'attention des masses sur des faits, événements, nécessités, faire appel au sensible, aux « forces mystérieuses », très peu à la raison, empoigner dans le « domaine des sentiments », là où se trouvent « les ressorts secrets de ses réactions ».

La propagande n'est pas plus une explication scientifique qu'une affiche n'est de l'art. *L'art de l'affiche, de la réclame politique*, est d'attirer l'attention de la foule sur des formes et des couleurs. Plus la teneur scientifique sera faible, plus elle s'adressera exclusivement aux sens de la foule, « plus son succès sera décisif ». Il faut en appeler à « l'expérience intime », ne pas argumenter, mais procéder par formules affirmatives, concentrées, par expressions stéréotypées, des points peu nombreux, constamment repris, répétés avec opiniâtreté, aussi longtemps que nécessaire.

« L'attention sera concentrée », par amalgame, sur un seul ennemi, il faudra « mettre dans le même tas » une pluralité d'adversaires, pour qu'il semble à la masse que la lutte est menée contre un seul ennemi.

Toutefois, si les masses sont jugées inertes, dominées par leurs instincts, leurs sentiments, plus que par la raison, Hitler suspecte les individus de conserver une part de libre-arbitre. Pour réduire ce libre-arbitre, il recommande d'opérer dans la pénombre, au moment crépusculaire, alors que s'affaiblit le libre-arbitre, que la volonté des hommes ne peut plus s'opposer avec énergie aux tentatives de suggérer une volonté étrangère. Il faut utiliser la suggestion collective, *la pression de la communauté*, pour dissoudre la libre volonté individuelle.

Il faut aussi préférer la parole à l'écrit. Par la parole, le propagandiste joue sur les sentiments plus que sur la raison. Il ne se place pas par rapport à une vérité scientifique, mais exerce un rapport d'emprise

sur l'auditoire. Les individus peuvent difficilement faire intervenir leur jugement sur une parole fluide, non fixée. L'écrit garde pour sa part toujours la même forme, pour tous. Il peut être l'objet d'un examen rationnel qui est préjudiciable dans la propagande.

L'éducation ne devra pas non plus viser à développer les facultés rationnelles, le savoir, le développement de la conscience. L'éducation doit servir à former le caractère, la force, la volonté, l'amour des responsabilités, la capacité de décision. Il faut privilégier le sport qui forme des individus hardis, adroits, endurcis, et qui développe les conditions d'une supériorité de la communauté allemande sur les autres peuples.

* * *

Pour conclure, on peut relever les traits communs entre les deux modèles aussi bien que les divergences de focalisation.

Traits communs :

- Refus de l'expression politique des classes et de leur lutte, et de ses effets révolutionnaires.
- Rejet du matérialisme et du marxisme.
- Opposition à la liberté politique citoyenne, à l'égalité, à la souveraineté du nombre, au Parlement politique, la représentation et l'organisation politiques des différentes classes.
- Prévalence de "l'état de nature" de la lutte des plus forts, contre "l'état social" issu de conventions.
- Ordre organique contre l'égoïsme individuel et de classe ; hiérarchie, inégalité, subordination ; représentation fonctionnelle, ordre des "autonomies"
- Disposition d'esprit "idéaliste" et violence négatrice pour conformer le monde à l'Idée.

Centrations différentes :

- Pour le fascisme corporatiste, il s'agit avant tout de juguler la lutte de classes et ses expressions politiques, par l'organisation corporative, l'Etat organique. Le trait de la communauté ethnique est subordonné, la dimension "raciale" est peu prégnante.
- Pour le fascisme génocratique, la dimension "raciale" fonde la légitimité de la politique expansionniste et de révision territoriale : mise en avant de la communauté raciale, « Etat ethnique », destruction de l'élément "étranger" introduit dans le "corps sain", subordination des peuples, violence exterminatrice.

B. MUSSOLINI, *L'Etat corporatif*, Florence, 1936.

B. MUSSOLINI (G. GENTILE), « La dottrina del fascismo », *Nouvelle Encyclopédie Italienne*, volume XIV, Rome, 1937.

A. HITLER, *Mein Kampf*, Nouvelles éditions latines, Paris, 1934.

VII — Le régime de Vichy et les difficultés du modèle communautaire français.

On a observé les conceptions communautaires, organiques ou non, “génocratiques” ou non, dans leur cohérence interne, dans des formes plus ou moins unifiées. On se propose maintenant d'examiner un ensemble de pensées “communautaires” sous l'angle de la faille qui les traverse, ou qui, du moins, traverse certaines de ces pensées.

Pour ce faire, on convoquera plusieurs auteurs, d'inégale notoriété, mais qui, à plus d'un titre participent d'un ensemble : Lucien Romier, Edouard Wintermayer, Raymond Postal, Louis Le Fur, Charles Brun, André Gervais, les contributions de ces auteurs étant regroupées dans un ouvrage publié sous le régime de Vichy, *France 1941*.

A l'exception du texte de Romier qu'on évoquera, et qui date de 1926, tous les textes auxquels on fera appel sont produit dans une situation de crise extrême, entre 1941 et 1944. La France est sous domination de la puissance allemande, occupée, dirigée par des “gouvernements” fantoches. Les auteurs consultés sont tous habités, plus ou moins, par un esprit de « collaboration ». Ils sont, pour diverses raisons et à des degrés divers, admirateurs de l'Allemagne, voire du fascisme, ce qui les porte à être plus ou moins pétainistes. Ils sont tous en une vive opposition au communisme (et plus singulièrement à l'URSS), ils sont des détracteurs pugnaces du régime qui, selon eux, a permis le Front Populaire, ils honnissent les républicains Espagnols.

On peut dire qu'ils voient tous dans l'hégémonie allemande, d'une part, fasciste d'autre part, dans le régime de Vichy, voire dans le gouvernement de Laval, des remparts contre la démocratie, la république, le bolchevisme, et plus encore des clés de la restauration de l'ordre social dominant ébranlé selon eux par la grande crise économique et par le Front Populaire.

C'est dans ce contexte que nos auteurs exposent leurs idées communautaristes, leur opposition à la société politique, leurs volontés de rétrogression, de réintroduction du Moyen Âge dans le monde moderne.

Les critères de la pensée communautariste présents dans les écrits de ces auteurs, sont classiques, et maintenant familiers.

La communauté est *homogène*. C'est un tout dont les parties sont de même nature. « *La nation doit être une communauté homogène dont les parties sont de même nature [...] exclut la contradiction mais point la diversité* ». (Gervais)

La communauté est *solidaire*. La solidarité est une essence. Il doit y avoir *interdépendance réciproque de tous*. (Gervais) La communauté est donc un tout organique. La solidarité est dans le temps, mais c'est une dimension pseudo “historique”, de fait anhistorique, sur le modèle de Barrès. « *Solidarité continue dans le temps : elle va d'hier à demain, de nos ancêtres morts à nos fils à naître*. » (Gervais) Cette assertion rappelle la liaison des morts et de ceux à naître qu'on a vu avec Konstantin Frantz. La solidarité est opposée aux contradictions sociales. (Postal)

La communauté est une *communauté de destin*. (Gervais) Ici la notion « communauté » désigne encore un tout organique, en même temps la “trace” historique est refoulée, le destin impliquant un pré-donné, un pré-posé.

Selon Gervais, la communauté est *communion, unité spirituelle, âme, fidélité, dévouement, discipline* (foi et dévotion du disciple). Postal fait également appel à la *morale* et à la *spiritualité*. Il faut noter que la communion implique ici une totalité, c'est rien moins que la communion *de pensée, d'intention, d'idéal, d'intérêt, de volonté, d'action*.

Pour Wintermayer et Brun la communauté est *naturelle*, de *sol* et de *sang*, de *race* et de *sol* qui forment son *déterminisme*. « *Ayant compris la grandeur du communautaire [...] et se basant sur son sang et sur son sol, nous ne saurions faire autre chose que de mettre tout en œuvre pour que cette transformation du monde s'accomplisse*. » (Wintermayer) « *Vue profonde et qui mène loin, que cette acceptation d'un déterminisme, celui de la race et du sol*. » (Brun)

La « *vie ethnique* » est donc logiquement un point central de la pensée d'un homme comme Wintermayer. La vie ethnique est la vie de « *l'homme ethnique* » dans les « *Etats ethniques* ».

Tout aussi logiquement, la dislocation des formations sociales historiquement constituées est un point d'appui et d'application de la pensée de Charles Brun. C'est pourquoi il prône le « régionalisme », le « provincialisme » à la place de la nation, en quoi il reprend les « groupes primaires » et « médiocres » de Proudhon.

A quoi s'opposent ces vues ?

Le groupement organique communautaire d'un Gervais s'oppose à ce qui est réputé diviser, en fait il exclut la contradiction en pratique, et aussi en esprit, il exclut les « dissidences, les rites hétérodoxes ».

La communauté de race, de sang, de sol, vue par Wintermayer et Brun, s'oppose évidemment à tout ce qui est d'ordre social, construit, produit humain.

En dépit des différences existant entre leurs propositions respectives, ces différents auteurs se retrouvent pour s'opposer à la structuration proprement sociale de la société, la structure de classes, s'opposer à la lutte de classes, aux classes et à ce qui y est lié : la forme politique de la société.

Le Fur et Brun préconisent l'organisation verticale des rapports sociaux, voire l'organisation sociale en « faisceaux ». Tous préconisent une collaboration de classes. Gervais se fait le chantre du rapport immédiat entre « chef » (Pétain) et « opinion », forme « suprême de la communion ». Il préconise donc logiquement la disparition des « partis » qui « sont contraires à l'unité nationale », et qu'il faut « tuer plusieurs fois, pour en tuer l'esprit ».

Selon une figure « classique », tous à un titre quelconque participent à la condamnation de la Réforme, de la Renaissance, de l'individualisme matérialiste, de la Révolution française, fourrier du socialisme et du communisme, de la Russie Soviétique et de l'Espagne rouge, de Rousseau, Hobbes et Kant, incarnant à divers degrés le « construit » et le rationnel ; enfin à travers leur opposition à « l'omnipotence » du roi ou de la majorité, ils manifestent leur opposition au principe même de la souveraineté. De telles condamnations vont avec des apologues de Proudhon (Le Fur), du Moyen Âge (Brun, Wintermayer), des formes féodales survivantes en Allemagne (Wintermayer).

Somme toute, dans leur ensemble ces thèses sont très conformes à « l'esprit du temps ». Pourtant on peut déceler des manifestations d'hétérodoxie, des contradictions avec les modèles communautaristes les plus purs, ceux de Tönnies et de Mann par exemple.

Ainsi, deux auteurs au moins, Gervais et Postal, s'écartent de la gnose communautariste, ce qui pourrait leur valoir de la part des vestales de l'orthodoxie la même critique que Konstantin Frantz adressait à Proudhon : ils ne nient pas, ne rejettent pas *tout* ce qui est construit, « fabriqué » par les hommes ; ils ne rejettent pas *toute* universalité abstraite, elle-même forme générale des « artifices » humains.

Lorsque Gervais pose la « solidarité » comme « interdépendance de *tous* les hommes », ou comme étant « dans le temps, d'hier à demain », il ne la pose pas nécessairement exclusivement en *soi-même*, se suffisant, comme autoproducteur ou révélation aux hommes, il laisse la porte ouverte à une extériorité à la communauté, c'est, par exemple « l'interdépendance des hommes de la nation France ». Or, la nation France n'est pas un fait de nature, un donné immanent, c'est une réalité « construite », différente de la « germanité » telle qu'on l'a vue avec un Thomas Mann.

Postal, Gervais, et dans une certaine mesure Romier préconisent – non sans ambiguïté – des formes universalistes de représentation des rapports sociaux, des formes « fabriquées ». Ils exaltent le rôle de l'Eglise catholique et romaine, contre le « nationalisme » et le « gallicanisme ». Ils y voient le moyen de réunir dans une « solidarité européenne » toutes les nations, et de les conduire à la « patrie céleste ». Dans la foulée ils invoquent « le pouvoir du Christ sur toutes les nations », référence à l'encyclique *Quas primas* de 1925, et qui rappelle que tout « pouvoir procède de Dieu ». Certes, ils s'opposent en cela aux formations nation et Etat modernes, et à ce qu'elles recèlent de révolutionnaire. Certes est-on ainsi sommé de se soumettre à l'ordre social existant, certes il y a bien là une irréductible opposition au progrès social. Mais, c'est aussi une opposition au simple retour au Moyen Age barbare, à la simple suprématie de l'être de nature, de « force » pure. Bien sûr l'affirmation que l'origine du pouvoir est en Dieu, s'oppose à la souveraineté des nations, des peuples. Mais elle est aussi une affirmation que le « pouvoir » est distinct et au-dessus du monde immédiat, des rapports immédiats, est donc une « abstraction » et une forme générale des rapports immédiats. Par là d'ailleurs aucune nation, aucun homme, aucune « race », ne sont exclus. Il n'est pas difficile de se représenter ce qui distingue

une telle conception “catholique” des conceptions “barbares”, de celle d'un Thomas Mann apologiste de la prévalence de la brute.

C'est donc une porte ouverte à une reconnaissance de la spécificité et de la prévalence des lois, des règles régissant les rapports sociaux et en lesquelles ils se représentent. C'est la possibilité par exemple du Droit romain. De là Postal tire probablement son idée de « loi transcendante » qui peut jouer contre la domination concrète par les hommes de leurs rapports, et contre l'adhérence des hommes aux conditions immédiates de vie, adhérence interdisant la conscience. C'est donc encore une possibilité de conscience.

Or toutes ces données sont en contradiction avec le modèle pur communautaire (fondé sur l'originel, le non construit). Il y a mise en œuvre d'éléments construits, de facteurs, ou du moins de possibilités de “distance”, de “médiation”, donc de distance au regard de l'immédiat, du “naturel”, de race ou ethnique. Laisser la porte entrebâillée au Droit romain c'est prendre le risque, en fin de compte, de voir apparaître la société politique.

Cela aussi bien permet aux auteurs de se payer de mots. Si un Charles Brun ou un Wintermayer se félicitent de la domination de « l'homme ethnique allemand », de « l'Etat ethnique allemand » sur une Europe ethnique en formation, un auteur comme Le Fur, fort de fictions sophistiquées, pose que l'Allemagne traite avec d'autres “Etats”, en même temps la réalité lui fait devoir de préconiser l'abandon du « principe de souveraineté absolue » et de « l'égalité entre Etats ». Ce type de mélange est le résultat le plus probable d'une coexistence des idées ressortissant à l'universalisme chrétien et d'une adhésion au communautarisme de type germanique.

Certains auteurs de la période considérée, en raison même d'ailleurs des caractères de cette période, permettent de voir les contradictions de l'adhésion des penseurs français à ce communautarisme, du moins de ceux qui n'ont pas dépouillé toute leur formation propre, spontanément ceux-ci ne produisent pas une conception du communautaire naturaliste, innéiste, panthéiste, ethnique, raciste.

- Ch. BRUN, « La France et ses provinces », *France 1941*, Paris, 1941.
A. GERVAIS, *De la nation*, Vichy, 1944.
L. LE FUR, « La France devant l'Europe », *France 1941*, Paris, 1941.
R. POSTAL, « Introduction », *France 1941*.
L. ROMIER, *Nation et civilisation*, Paris, 1926.
Ed. WINTERMAYER, *L'Europe en marche*, Paris, 1943.