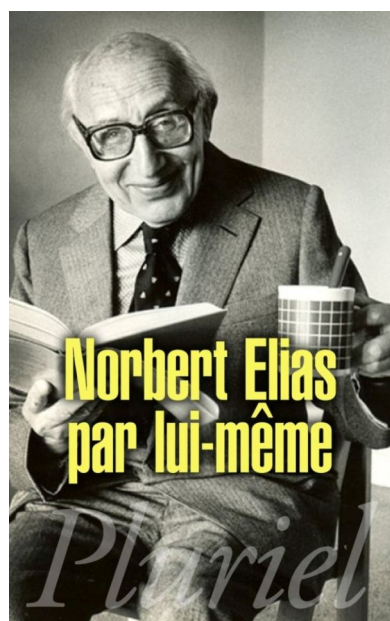


Norbert Elias par lui-même

Norbert Elias

2013-04-02T22 :00 :00+00 :00

Table des matières



NORBERT ELIAS PAR LUI-MÊME

*Traduit de l'allemand par
Jean-Claude Capèle*

Ouvrage publié dans la collection Pluriel
sous la responsabilité de Joël Roman

© Couverture : Rémi Pépin.
© Illustration : Bert Niehuis

Dépôt légal : avril 2013
Librairie Arthème Fayard/Pluriel, 2013.

© Norbert Elias Stichting, 1990.
Édition originale sous le titre Norbert Elias über sich selbst,
Suhrkamp Verlag, Francfort-sur-le-Main, 1990.
© Librairie Arthème Fayard, 1991, pour la traduction française.

eISBN 978-2-8185-0058-3

DU MÊME AUTEUR EN LANGUE FRANÇAISE

Au-delà de Freud : sociologie, psychologie et psychanalyse, La
Découverte, 2010.

Écrits sur l'art africain, Kimé, 2002.

Les logiques de l'exclusion. L'Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté,
(avec John L. Scotson), Fayard, 1997. The Established and the Outsiders : A Sociological Enquiry
into Community Problems (1994), trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, préface de M. Wieviorka.

Du temps [An Essay on Time, 1984], Fayard, 1997, trad. de l'anglais par P.-E. Dauzat, préface de M.
Wieviorka.

Sport et civilisation, la violence maîtrisée, avec Eric Dunning [Sport im Zivilisationsprozess, 1982],
Fayard, 1994. Trad. de l'anglais par Josette Chicheportiche et Fabienne Duvigneau. Quest for
Excitement : Sport and Leisure in the Civilizing Process, préface de Roger Chartier.

Engagement et distanciation. Contributions à la sociologie de la connaissance [Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I], trad. de l'allemand par Michel Huklin, préface de Roger Chartier, Fayard, 1993.

Mozart, Sociologie d'un génie [Mozart : Zur Soziologie eines Genies], trad. de Jeanne Étoré et Bernard Lortholary, Le Seuil, 1991.

La société des individus [Die Gesellschaft der Individuen], trad. de l'allemand par Jeanne Etoré, préface de Roger Chartier, Fayard, 1991 ; rééd. Pocket « Agora » 2004.

Qu'est-ce que la sociologie ? [Was ist Soziologie ?], Éditions de l'Aube, 1991 ; rééd. Pocket « Agora », 2003.

La dynamique de l'Occident [Über den Prozeß der Zivilisation : Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, vol. 2], trad. de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann-Lévy, 1975, 1991 ; rééd. Pocket « Agora », 2003.

La solitude des mourants [Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen], Christian Bourgois, trad. de l'allemand par Sybille Muller, 1987, rééd. 2012.

La société de cour [Die höfische Gesellschaft], trad. de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann-Lévy, 1974 ; rééd. coll. « Champs », 2008.

La civilisation des mœurs [Über den Prozeß der Zivilisation : Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, vol. 1], trad. de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Calmann-Lévy, 1973, 1991 ; rééd. Pocket « Agora », 2003.

Parutions dans des revues

2003, « Études sur les origines de la profession de marin », Les Champs de Mars, 13. [Translation from English of "Studies in the Genesis of the Naval Profession" (1950).]

2003, « Le repli des sociologues dans le présent », Genèses 52, pp. 133-44. [Traduction, par Sébastien Chauvin, de la version anglaise de 1987 révisée par l'auteur, avec présentation de Florence Weber.]

2000, « Les transformations de la balance de pouvoir entre les sexes », Politix, 51, pp. 15-53. [Traduction de la version allemande de 1985 révisée par l'auteur, reprise pour la version anglaise.]

1976, (with Eric Dunning) « Sport et violence », Actes de la recherche en sciences sociales 2 (6), pp. 2-19. [Translation from English by J. and A. Defrance of "The Genesis of Sport as a Sociological Problem" (1971).]

INTERVIEW BIOGRAPHIQUE

de Norbert Elias par A. J. Heerma van Voss et A. van Stolk

On a souvent interrogé Norbert Elias sur sa pensée, mais rarement sur sa vie – sujet qui, il est vrai, le préoccupait beaucoup moins. Ses Notes biographiques (publiées dans ce volume) concernent plus particulièrement son évolution intellectuelle. Alfred Weber et Karl Mannheim, sociologues de l'époque de Weimar, y apparaissent comme les personnages principaux d'un récit qui relève plus de l'essai que de l'autobiographie : la première partie s'intitule « De ce que j'ai appris. »

Ce qu'il a vécu, Elias l'a raconté au cours de sept entretiens que nous avons eu avec lui en 1984 et qui se traduisirent par vingt heures d'enregistrement environ. Trois de ces entretiens ont eu lieu à Bielefeld, dans son bureau du Centre de recherches interdisciplinaires (Z.I.F.), les quatre autres dans son appartement, dans le sud d'Amsterdam.

Le Z.I.F., dépendant de l'université, se situe à la périphérie de Bielefeld, à la lisière de la forêt de Teutoburg ; c'est un ensemble de bâtiments moderne, très calme, conçu comme lieu de séjour et de travail pour des scientifiques des disciplines les plus diverses. L'atmosphère qui régnait dans l'appartement d'Elias était marquée par une accumulation de papiers imprimés et manuscrits :

des livres, des revues, des manuscrits, des classeurs, des lettres, des journaux. Sept jours sur sept, il commençait sa journée à onze heures du matin ; à deux heures arrivait son assistant (ou son assistante), un étudiant préparant son doctorat, qui travaillait avec lui jusqu'à dix heures du soir. Elias dictait des textes, corrigeait les différentes versions et faisait sa correspondance ; parfois, l'assistant avait du mal à le suivre, et parfois, il y avait de longues pauses. Le travail n'était interrompu que par une promenade et par le dîner – toujours chez le « Grec », dans le bâtiment tout proche de l'université.

A Amsterdam, l'emploi du temps était identique, et, mutatis mutandis, il a dû l'être jusqu'au décès de Norbert Elias, le parc Vondel ayant remplacé la forêt de Teutoburg et une pizzeria jouant le rôle du « Grec ». La maison, là-bas, était plus agréable, surtout depuis que la collection d'art africain et la bibliothèque y étaient arrivées de Leicester où Elias ne vivait plus depuis des années, mais où ses meubles et ses affaires étaient longtemps restés.

Elias ne menait pas une vie de vieillard : même quand il ne travaillait pas, il était mû par une sorte d'activité frénétique. Il écrivait des poèmes, qui ont été pour la plupart publiés depuis, il suivait l'actualité mondiale grâce au Herald Tribune et écoutait les informations de la B.B.C., il nageait, voyageait et s'intéressait beaucoup au sort de ses amis. C'est tardivement seulement qu'il avait dû limiter l'ampleur de ces activités : c'était le tribut qu'il devait payer à son grand âge.

Elias se laissa séduire par le projet d'une interview biographique détaillée et fit preuve d'une plus grande endurance que ses interlocuteurs qui, à eux deux, étaient moins âgés que lui. Sa fatigue se traduisait par un plus haut degré d'abstraction, mais il ne se perdait pas dans des détails concrets.

Les entretiens eurent lieu en anglais. Elias pesait ses mots, les prononçait avec vigueur et de façon expressive. « Ma mémoire est encore assez bonne, dit-il, bien que je vive déjà depuis assez longtemps. Mon désir de me souvenir s'est peut-être renforcé ces dernières années. Des images et des visages émergent d'un passé obscur, et parfois, ils se rattachent même à des noms. Mais une grande partie de ma vie s'est concentrée sur mon travail. »

Nous commençons à Breslau, qui fait partie de la Pologne depuis plusieurs dizaines d'années et qui s'appelle aujourd'hui Wrocław.

– Vous souvenez-vous d'une période de votre vie où vous ne travailliez pas encore ?

– ... Non.

– Quand avez-vous commencé à travailler, à quel âge ? A l'école ?

– En me préparant à aller à l'école, oui. J'étais enfant unique, et j'attrapais toutes les maladies infantiles qu'un enfant peut avoir. C'est pourquoi mes parents considéraient que j'étais trop fragile pour pouvoir entrer directement au cours préparatoire. Je me souviens très bien qu'ils me faisaient donner des cours particuliers par l'instituteur de mon école. C'est à cette époque que j'ai commencé à travailler.

– A l'âge de six ou sept ans, donc.

– Oui, vraisemblablement, mais je ne me souviens pas du moment précis. J'ai également commencé très tôt à lire, je me plongeais dans toutes sortes de livres. Là aussi, je devais avoir six ou sept ans.

– Le fait que le travail soit devenu pour vous aussi important est-il à votre avis le résultat d'un choix personnel ?

– ... Je ne crois pas que l'on puisse jamais dire qu'une activité est le résultat d'un choix personnel. Mon père travaillait beaucoup, et ma mère pas du tout. Quoique... Ce n'est pas tout à fait exact. Elle travaillait, bien sûr, quand nous avions des invités. Elle travaillait très dur pour préparer ces réceptions. Du reste, elle a été la meilleure mère qu'on puisse imaginer, une femme comblée, heureuse de vivre.

– Vous êtes né le 22 juin 1897, à Breslau. Combien de temps y avez-vous vécu ?

– Jusqu'à mon service militaire, c'est-à-dire jusqu'en 1915. Je suis passé sans transition de l'école au service militaire. Une fois la guerre terminée, je suis rentré à la maison.

- Vous avez donc vécu les dix-huit premières années de votre vie à Breslau. Pouvez-vous nous décrire l'univers dans lequel vous viviez ?

- Oui... C'était une maison à deux étages comprenant plusieurs appartements - le nôtre comptait sept ou huit pièces, je crois, ou peut-être six seulement, je ne sais plus. La maison était au coin d'une rue ; les fenêtres de devant et l'entrée principale donnaient sur l'ancien fossé de la ville dont on avait fait un canal, comme dans d'autres villes allemandes. On avait transformé les anciennes fortifications en promenades, avec des arbres partout et des bancs, où les enfants allaient jouer. Ainsi, devant la maison, on avait une vue très jolie, très caractéristique, et en hiver - tous les hivers, autant que je me souviens -, l'eau des fossés gelait, et les gens patinaient. Voilà donc la vue très vivante que l'on avait, et parfois, j'allais moi aussi pour faire du patin à glace. Les autres fenêtres donnaient sur une petite rue qui faisait partie d'un quartier d'habitation plutôt pauvre.

Voilà l'univers dans lequel j'ai grandi, depuis ma plus petite enfance - ce n'était pas particulièrement chic, mais tout de même assez bourgeois, car mes parents devaient bien sûr vivre selon leur rang de gens relativement aisés. Il fallait donc qu'ils habitent dans un quartier bien, mais en même temps, tout près de là, le quartier était assez pauvre.

Je n'oublierai jamais les enfants du concierge qui habitait à la cave. On descendait au sous-sol, dans un petit appartement, et c'est là que vivaient les enfants avec lesquels il m'arrivait de jouer : une fille et un garçon qui marchaient pieds nus en été. Je me souviens encore parfaitement de tout cela : cette sorte de pauvreté qui en même temps n'était pas trop pauvre. J'imagine qu'en tant que concierge il était vraisemblablement très mal payé, mais ils logeaient gratuitement, à la cave, avec une fenêtre et un petit jardin.

- Les gens qui allaient se promener sur les remparts étaient-ils riches ?

- Non, on y rencontrait toutes sortes de gens. Comment dirais-je, ce n'était pas le meilleur quartier habité par les classes moyennes de Breslau. Mais il était assez bourgeois, ne serait-ce qu'en raison de la très grande taille des pièces, en tout cas des pièces de réception où l'on pouvait organiser des soirées ou recevoir des visites. Nous avions un salon réservé aux visites - une de ces pièces de réception où les amies de ma mère pouvaient se retrouver pour prendre le thé ou le café.

Non, les gens que l'on rencontrait sur la promenade étaient très divers. On y voyait beaucoup d'enfants que leurs gouvernantes emmenaient là, et moi aussi, je suis souvent allé m'y promener, pour jouer au cerceau ou à d'autres jeux avec les autres enfants.

- Était-ce une ville riche ?

- Oui, Breslau était une ville opulente entourée d'une région agricole très riche - c'étaient les fameux grands domaines de Silésie dont les propriétaires étaient nobles pour la plupart. La noblesse catholique silésienne était installée dans toute la région, et la ville elle-même était ancienne, avec son splendide hôtel de ville de style Renaissance et une vieille université jésuite. C'était vraiment une région de vieille culture.

- Mais elle faisait partie autrefois de la Pologne ?

- Au Moyen Age, oui. Mais en fait, les choses n'étaient pas aussi figées à cette époque. La Silésie appartenait à une dynastie polonaise en partie germanisée, puis elle devint autrichienne, jusqu'à ce que Frédéric le Grand la conquît pour la Prusse. Au XVII^e siècle, alors que l'Allemagne était ravagée en grande partie par des guerres, Breslau fut l'une des rares villes qui parvint à se rédimmer des bandes de brigands. Et c'est à cette époque qu'apparut l'essentiel de la littérature allemande à Breslau. Tandis que le reste du pays était ravagé par les troupes de soldats en campagne, par les Suédois, par les armées impériales et ainsi de suite, Breslau resta relativement préservée. Elle a donc une histoire assez longue.

- Combien d'habitants comptait la ville vers 1900 ?

- A l'époque où j'y vivais, elle devait compter cinq cent mille habitants.

- Était-ce une belle ville ?

- En partie, dans le centre. Surtout l'hôtel de ville, qui s'élève au centre d'une grande place appelée le Ring. Tout autour, il y avait de grands immeubles dont l'un appartenait à mon père - c'était un immeuble de bureaux qui donnait sur deux rues à la fois ; en fait, il y avait deux immeubles, situés exactement au centre de la ville, Ring 16, je m'en souviens encore aujourd'hui, l'adresse exacte était : Ring 16.

C'est là que mon père avait son entreprise. Il était dans le textile, comme beaucoup de juifs. Il avait probablement commencé vers 1880 ou 1885 et avait été porté ensuite par la croissance économique en Allemagne. C'était une sorte de manufacture, mais le travail s'y faisait essentiellement à la main, et les machines y étaient relativement peu nombreuses. Il y avait peut-être trente personnes, des tailleurs aussi, qui fabriquaient des vêtements pour les grossistes.

- Est-ce que Breslau, de par son atmosphère, était une ville allemande ?

- Tout à fait allemande. Elle n'avait absolument rien de polonais. Plus au sud, en Silésie, on arrivait dans une région à la population plus mélangée - par exemple, ce qu'on appelle aujourd'hui Katowice, en allemand Kattowitz. C'était la Haute-Silésie où vivait une population un peu mélangée. Mais Breslau était totalement allemande - il n'y avait pas de Polonais, et les Polonais qui y vivaient étaient complètement germanisés. Je n'y ai jamais entendu prononcer un mot de polonais.

- Votre famille était-elle installée depuis, plusieurs générations à Breslau ? D'où vos parents étaient-ils originaires ?

- Ils faisaient partie du mouvement migratoire juif. Ou plus exactement, mon père était originaire d'une ville de province qui faisait partie de l'Allemagne à l'époque : Posen, qui s'appelle aujourd'hui Poznan. Une ville de taille relativement modeste habitée probablement pour l'essentiel par des juifs, mais à cette époque déjà, il avait fait ses études secondaires dans un lycée allemand.

Je crois qu'il a été profondément affligé de ne pouvoir faire des études supérieures parce que sa famille n'avait pas assez d'argent. C'est pourquoi il tenait beaucoup à reporter cette ambition sur son fils ; il aurait aimé faire des études de médecine, et c'est ainsi que je me suis inscrit en médecine, dans un premier temps, en partie à cause de lui. Il faut dire que j'étais leur seul enfant ; il reportait donc sur moi tout ce qu'il n'avait pas pu obtenir.

- Votre père était-il allemand ?

- Oh oui ! très... très prussien. Il se sentait totalement allemand et rien d'autre. Ses parents et ses grands-parents, dont des portraits ornaient les murs, à la maison, et dont la perte m'a beaucoup peiné, étaient également allemands, mais d'une région située encore un peu plus à l'est, cependant. Les parents de ma mère aussi étaient allemands, mais ils se souvenaient encore de la façon dont leurs propres parents avaient vécu en Pologne.

- La vie culturelle de Breslau était-elle active, était-ce une ville vivante ?

- Une ville vivante ? Certainement. La vie culturelle y était très active, mais je la connaissais surtout à travers la bonne société juive. Je veux dire par là que les juifs constituaient une couche autonome et structurée de la bourgeoisie où, l'hiver, on allait tout naturellement à ce que l'on appelait les « concerts d'orchestre ». Ma mère s'y abonnait chaque hiver ; elle allait aussi au théâtre Lobe. C'étaient des choses que l'on se devait de faire.

Pour ce qui me concerne, cependant, je devais n'avoir qu'une seule idée : sortir de là aussi vite que possible.

- Pourquoi ?

- Je... je n'arrive pas vraiment à m'en souvenir. Avec mon vocabulaire d'aujourd'hui, je dirais que je trouvais l'ambiance trop bourgeoise ; mais je n'aurais pas dit cela ainsi, à cette époque. Voyez-vous, ma mère avait son cercle d'amies, toutes issues du même milieu, qui venaient chaque semaine. Beaucoup d'entre elles étaient plus riches que nous. Et puis, il y avait mes tantes - ce n'était pas ma tasse de thé. Mais je n'aurais pas utilisé le terme « bourgeois », car je n'avais pas d'opinions politiques.

- Le terme « bourgeois » peut également avoir une signification émotionnelle. Cet univers était-il trop étrié pour vous ?
 - J'ai vaguement le sentiment qu'il était inférieur à mon niveau, à mon niveau intellectuel.
 - Quand ce sentiment s'est-il développé chez vous ?
 - Cela a dû se produire très tôt. Je crois que je me suis rendu compte très tôt que les choses que racontaient mes tantes n'étaient qu'un vulgaire bavardage.
 - Et les amis de votre père ?
 - Mon père n'avait pas d'amis. Il se réalisait avant tout dans son travail. A cinquante ans, il abandonna les affaires ; il avait assez d'argent et se consacra par la suite à des fonctions honorifiques. Je ne lui ai connu qu'un seul ami, un avocat. Toutes les relations sociales passaient par ma mère.
 - Était-il trop occupé pour cela ?
 - Je crois qu'il avait aussi atteint un haut degré de sublimation, de sublimation dans le travail. Et lorsqu'il se retira des affaires, il avait encore des immeubles à gérer, en dehors de ses activités honorifiques. C'était très important pour lui, et sa famille aussi, bien sûr, ma mère et moi.
 - Vous étiez enfant unique.
 - Enfant unique, oui... Ces derniers temps, j'ai été frappé parfois par la ressemblance entre la façon dont il m'arrive de réfléchir, assis sur une chaise, et l'image que je garde de mon père : assis, à réfléchir. Cette image de mon père, assis, est restée très vivace dans ma mémoire. Quand j'étais enfant, je devais probablement me poser quelquefois des questions : que fait-il au juste ? Quand j'étais encore tout petit, je ne parvenais sans doute pas à le comprendre.
 - Regardait-il par la fenêtre ?
 - Non, il était assis là, tout simplement, et réfléchissait... Il est possible ainsi qu'il ait regardé par la fenêtre, mais en tout cas, ce n'est pas l'attitude que je me rappelle. Dans mon souvenir, il est assis sur le sofa et réfléchit à quelque chose ou est plongé dans ses pensées.
- Dans ces cas-là, il était assis comme cela, l'index posé contre le nez.
- Savez-vous à quoi il réfléchissait ?
 - Non, probablement à ses affaires – mais il n'en parlait pas très souvent. Il devait garder pour lui ses affaires financières. Ce devait être une tradition très forte.
 - Vous parlait-il par ailleurs de ce qui le préoccupait ?
 - Il y a une chose dont je me souviens : une tentative tout à fait remarquable de faire mon éducation sexuelle – il est impossible de s'imaginer cela aujourd'hui. Il considérait cela manifestement comme son devoir. Je me souviens que ce fut une situation très embarrassante. Il l'a pas fait à contrecœur, mais se disait qu'il devait le faire. D'une certaine manière, c'était un homme parfaitement conscient de ses devoirs.
 - Était-ce un homme seul ?
 - Je ne crois pas, car mes parents formaient un couple parfait. C'était en quelque sorte un couple à l'ancienne – ce que l'on a pu appeler la « différence harmonieuse ». L'image même de la différence harmonieuse : il prenait toutes les décisions, mais c'était exactement cela qu'elle attendait de lui. Ma mère était tout à fait incapable de régler une quelconque affaire d'argent ; elle n'a d'ailleurs jamais eu à le faire. D'un autre côté, c'est elle qui prenait en main toutes les obligations sociales. Quand il fallait effectuer une visite, elle donnait le signal du départ en disant : « Partons. » Non, je ne crois pas qu'il ait été seul.
 - Vous est-il arrivé de demander à vos parents pourquoi vous étiez resté fils unique ?
 - On ne parlait pas de ces choses-là.
 - Et vous n'étiez pas curieux ?

- On ne parlait pas de ce qui relevait du sexe - si l'on excepte cette tentative de faire mon éducation sexuelle.

- N'avez-vous jamais regretté de ne pas avoir de frères et sœurs ?

- Pas que je sache. Toutefois, je garde aujourd'hui encore la conviction qu'il est bon que les enfants ne grandissent pas comme ce fut mon cas, et je suppose que cela veut dire que j'aurais aimé avoir des frères et sœurs, même si ce désir restait inconscient. Et il y avait aussi toujours les bonnes d'enfants.

- Vous aviez donc de la compagnie. Vous souvenez-vous d'elles ?

- Oui, mais ce sont des personnages un peu flous. Il faut dire qu'il y en eut un certain nombre. Quand j'étais encore tout petit, j'ai eu une nourrice et ensuite une bonne d'enfants qui était très gentille. J'ai eu la dernière alors que je devais avoir onze ou douze ans. Ensuite, on me confia à une dame très cultivée issue elle-même d'une excellente famille, mais qui avait eu des revers de fortune.

- Vous considériez-vous, quand vous étiez jeune, comme faisant partie d'un ensemble plus vaste ?

- Notre famille constituait un groupe assez nombreux quand j'étais enfant : Mère, Père, la cuisinière, la bonne d'enfant, moi. Voilà le groupe dont je faisais partie. Et puis il y avait aussi les oncles et les tantes, et la grand-mère - évidemment, les parents de ma mère en faisaient partie eux aussi. Nous allions les voir presque tous les jours ; ils habitaient non loin de chez nous. C'est pour cette raison que nous avions élu domicile dans cette maison, afin que ma mère puisse rendre visite plus facilement à ses parents. Voilà donc ce qu'était le groupe, une famille élargie, oui.

- Et vous considériez-vous comme un membre de la communauté juive ou de la ville dans son ensemble ?

- Pardonnez-moi, mais ceci suppose un niveau de conscience que je n'avais certainement pas à l'époque. Les choses étaient peut-être ainsi, mais pas à un tel niveau de conscience.

Je faisais bien sûr partie de Breslau, cela allait de soi. Et sinon ? L'appartenance au pays aussi allait de soi. Je savais qu'il y avait l'empereur, mais il n'était pour moi qu'un personnage pâle et lointain... On savait bien sûr que l'on était allemand et juif, et je savais que j'étais allemand. Mais tout cela, autant que je puisse en juger, n'était pas conscient. Je fausserais les choses si je répondais oui à votre question.

- Vous vous en souvenez, mais vous ne vous rappelez pas que vous y réfléchissiez.

- Exactement. Ainsi était le monde, on considérait tout comme allant de soi. C'est bien plus tard seulement que j'ai commencé à me poser des questions.

- Vous sentiez-vous plus juif ou plus allemand ?

- Pardonnez-moi, mais cette question pose un faux problème.

- Pourquoi ?

- Parce que ces deux choses n'étaient absolument pas en concurrence. J'étais bien entendu les deux, de façon existentielle, comme on dit, et pas du tout réfléchi.

- Et vous n'avez jamais eu le sentiment que vous étiez l'un plus que l'autre ?

- Non. Mais votre question me fait prendre conscience à quel point tout cela est devenu plus explicite par rapport à l'époque où j'étais jeune.

- Avez-vous réfléchi à cela quand vous étiez enfant ?

- J'en doute.

- Avez-vous jamais réfléchi au fait qu'il y avait d'autres gens qui étaient allemands, mais pas juifs, ou qui étaient juifs, mais pas allemands ?

- Bien sûr, je savais, quand j'étais encore tout petit, que les enfants du gardien avec lesquels je jouais étaient plus pauvres et qu'ils n'étaient pas juifs. Mais le monde était ainsi fait. Il me semble

que grâce aux sciences sociales, nous sommes aujourd'hui beaucoup plus enclins à expliciter de telles choses qu'à l'époque où les sciences sociales n'existaient pas.

- Donc, vous n'avez jamais eu le sentiment d'appartenir à deux nations ou à quelque chose de ce genre ?

- Non, absolument pas. Le fait qu'on soit allemand ne faisait pas question. Comme je l'ai déjà indiqué, mon père était prussien. Il portait la même moustache que l'empereur, et il avait une fixe-moustache qu'il utilisait pour en faire remonter les pointes. C'était un être très généreux, totalement dépourvu de fausse dureté, mais il se considérait certainement comme un Prussien ou un Allemand, et c'est pourquoi c'est une chose qui allait de soi également pour moi.

- Les juifs de Breslau avaient-ils l'impression d'être comme tous les autres, ou bien avaient-ils parfois l'impression d'être de meilleurs Allemands ?

- Ils se sentaient allemands, et ce, d'après ce que je peux juger aujourd'hui, sans éprouver le moindre doute ; cela allait de soi. Mais ils nourrissaient une véritable haine à l'égard des antisémites. C'était leur mécanisme de défense : ces gens ne valaient pas la peine qu'on parle d'eux ; en tout cas, c'est le souvenir que je garde de leur attitude. Le fait qu'ils soient allemands ne faisait pas question pour eux - ils étaient allemands. On rejetait simplement ceux qui leur contestaient cette qualité comme des gens non civilisés qu'il ne fallait pas prendre au sérieux.

- Y avait-il beaucoup de gens qui parlaient ainsi de l'antisémitisme ?

- On ne parlait pas beaucoup de l'antisémitisme, mais on avait tout à fait conscience de son existence. Au fond, il n'était pas non plus très nécessaire d'y prêter attention, car l'antisémitisme n'était pas très envahissant. Mais quand on parlait des antisémites dans les journaux, on les considérait tout simplement comme des gens non civilisés et non cultivés.

- Était-ce vraiment le cas ?

- Non, pas du tout. Aujourd'hui, en me fondant sur ma théorie, je pense que les juifs avaient une caractéristique particulièrement déplaisante, à savoir celle de ne pas admettre leur propre infériorité.

- Qu'entendez-vous par là ?

- Eh bien ! si quelqu'un méprise les juifs qu'il considère comme un groupe inférieur, il est particulièrement déplaisant que ces gens ne sachent apparemment pas le moins du monde qu'ils sont inférieurs. Et c'était effectivement ainsi. On n'avait pas ce sentiment ; bien au contraire, on avait du mépris pour les gens qui disaient : les juifs sont inférieurs.

- Arrivait-il aussi que des juifs ne se sentent pas inférieurs, mais au contraire supérieurs ?

- Cela aussi a dû exister. Mais mes souvenirs ne me permettent pas de dire à qui ils étaient supérieurs. Aux antisémites, certes, mais certainement pas à l'empereur ou à l'administration allemande qui étaient manifestement des gens de rang élevé.

- Vous souvenez-vous de propos antisémites. dirigés contre vous personnellement ?

- Oui, il y eut par exemple un incident au lycée, quand j'avais quinze ou seize ans. Nous parlions en classe de nos projets d'avenir. Je dis que je voulais devenir professeur, à l'université, et l'un de mes camarades de classe me lança : « Le chemin qui mène à cette carrière-là t'a été coupé dès ta naissance. » Grands éclats de rire du professeur et bien sûr de toute la classe. En fait, il n'avait même pas dit cela méchamment - sa remarque était très pertinente. Et elle m'a d'autant plus blessé que je n'avais jamais réellement pris conscience qu'une telle carrière, sous le règne de l'empereur, était pratiquement fermée aux juifs.

Et puis... je me souviens vaguement que quelques garnements, comme nous les appelions, me lançaient « petit juif, petit juif ! » ou quelque chose dans ce genre, quand je sortais avec ma gouvernante. J'avais peut-être cinq ou six ans. Mais nous savions que ce n'étaient que des garnements.

Il n'y avait pas d'ouvriers juifs, du moins pas que je me souvienne. Je vois les juifs comme un groupe structuré faisant partie des classes moyennes, avec aussi les juifs pauvres, les immigrants de l'Est qui parlaient le yiddish ; mais eux non plus n'étaient pas ouvriers.

- Les Allemands les mieux placés et les plus cultivés se montraient-ils effectivement moins antisémites ?

- Non, non, je ne vous ai parlé que de la façon dont on voyait les choses pendant mon enfance. Aujourd'hui, je considère cela comme de l'auto-aveuglement, comme une illusion. Je pense qu'on refusait de voir l'antisémitisme des classes les plus aisées. Quand il arrivait qu'une personne issue d'une bonne famille conservatrice fasse des remarques antisémites, on n'en tenait pas compte car on considérait cela comme une exception. Prenez l'empereur : il y avait un juif, un banquier, qui était invité parfois à la cour. Cela montrait que l'empereur n'était pas antisémite.

Bien sûr, il s'agissait là d'une sorte d'autoprotection. Si les juifs avaient pris conscience à quel point les couches moyennes et supérieures de la société allemande étaient imprégnées d'antisémitisme, ils auraient perdu une bonne part de leur sentiment de sécurité.

- Vous accordiez votre confiance aux gens cultivés, ce qui était assez naïf.

- A l'époque de l'Empire, ce n'était pas si naïf que cela : car bien que l'antisémitisme eût été très répandu - même le prédicateur de la cour, Stoecker, était à la tête d'un parti antisémite -, l'Allemagne était à cette époque un État de droit, ce qui signifie : quand un juif avait un différend avec un non-juif et qu'il était contraint d'avoir recours aux tribunaux, il pouvait escompter qu'il lui serait rendu justice. Et c'était un État dans lequel les juifs parvenaient à obtenir richesse et considération.

- Mais il devait pourtant bien y avoir dans la mémoire collective quelque chose qui rappelait que tout cela était une évolution très récente ?

- C'était une ascension sociale linéaire. Mes grands-parents ont probablement mieux vécu que leurs parents, et mes parents vivaient mieux que mes grands-parents. Une ascension linéaire. Ce qui s'était produit plus tôt - la vie de mes grands-parents dans le ghetto -, c'était très loin.

- Est-ce qu'on ne parlait pas des pogromes ?

- Ça, c'était la Russie barbare. En Allemagne, de telles choses ne se produisaient pas. A l'époque de l'empereur ? Impossible !

Quand on pense qu'on a assisté depuis la fin du XIX^e siècle à une vague croissante d'antisémitisme, c'est tout à fait incroyable. Mais l'attitude que l'on avait, c'était de dire : une telle chose ne peut pas se produire en Allemagne. Et cela ne pouvait effectivement pas arriver sous le règne de l'empereur.

- Vous sentiez-vous en sécurité à Breslau ?

- Je me sentais complètement en sécurité. Cela semble incroyable aujourd'hui, mais c'était ainsi. Les juifs devaient être aveugles, mais ce qui a aveuglé la plupart d'entre eux, c'est qu'ils vivaient bien.

- C'était un monde sûr.

- C'était exactement comme sous l'Ancien Régime : on ne pouvait pas s'imaginer que le monde pourrait un jour être différent. Et je me souviens également que certaines personnes - comme sous l'Ancien Régime - trouvaient en fait la vie un peu ennuyeuse. Je me souviens vaguement d'un écrivain qui s'est suicidé en 1910 ou en 1911 et dont les gens disaient que la vie était devenue trop fade à son goût ; on s'ennuyait. Cela complète ce que j'ai dit sur le sentiment de sécurité : on ne pouvait pas s'imaginer que quelque chose de nouveau puisse se produire un jour.

Aujourd'hui, avec les meilleures informations dont je dispose, je sais que de nombreux dirigeants conservateurs avaient terriblement peur à cette époque parce que les sociaux-démocrates obtenaient toujours plus de voix qu'eux lors des élections ; ils avaient donc compris que la « vague rouge », comme ils disaient, se rapprochait. Mais dans le monde dans lequel je vivais... Non, je n'ai jamais entendu les grondements de la tempête qui s'approchait.

Pour moi, le monde n'a changé que par la guerre. Je ne comprends toujours pas tout à fait comment je suis parvenu à surmonter cette situation : le passage de la sécurité totale dont je jouissais au sein de ma famille au sentiment d'insécurité totale du service militaire. Soudain, mes parents n'étaient plus là.

- Vous sentiez-vous à ce point à l'abri chez vous ?

- Oui. Bien sûr, mes souvenirs sont trompeurs, mais aussi loin qu'ils remontent, c'était un monde où l'on se sentait en sécurité. Je savais que mon père et aussi ma mère feraient tout pour moi. Quand j'étais malade - et je l'ai été très souvent pendant mon enfance -, on s'occupait entièrement de moi ; je me sentais complètement en sécurité. C'est par ce sentiment de très grande sécurité dont j'ai profité pendant mon enfance que j'explique ma persévérance, plus-tard, à l'époque où j'écrivais mes livres et où personne ne faisait attention à moi.

Je peux peut-être formuler les choses de la manière suivante : de même que les astronomes ont découvert que tout l'univers résonne des bruits consécutifs au big bang initial, de même les hommes portent en eux, en ce qui concerne leur vie, une intuition dont l'origine remonte aux premiers moments passés dans leur famille. J'ai une intuition qui me donne l'assurance que tout ira bien, finalement, et j'attribue cela à l'énorme sentiment de sécurité dont j'ai joui en tant qu'enfant unique, grâce à l'amour de mes parents.

J'ai su très tôt ce que je voulais faire : je voulais aller à l'université, je voulais enseigner et faire de la recherche. Je l'ai su dès ma petite enfance, et j'ai travaillé avec ténacité pour atteindre cet objectif, même si cela me semblait parfois impossible.

- Et vous saviez aussi que vous réussiriez ?

- Oui. J'ai même écrit un poème sur ce sujet, il y a longtemps. C'était une condition sine qua non : ou bien je réussissais, ou bien je disparaissais. Je n'avais pas de certitude absolue, bien entendu, mais je ne doutais absolument pas que mon œuvre serait un jour reconnue en tant que contribution de qualité au savoir de l'humanité.

- Cette confiance n'était-elle pas ébranlée par vos nombreuses maladies infantiles ?

- Non. Quand j'étais malade, toute la vie familiale tournait autour de moi.

- Mais n'aviez-vous pas peur ?

- Je vois encore ma mère, comme si c'était hier, assise sur le bord de mon lit, en proie à l'inquiétude. En fait, je ne me souviens pas du tout avoir eu peur de la mort, même si cela a dû arriver. Mais tout cela, la sexualité et la mort, se passait uniquement en coulisses. Mes parents étaient tous deux des êtres très généreux, et je savais que je pouvais leur faire une confiance absolue - je n'utilisais pas ces mots-là, mais c'est cela que je ressentais.

- Avez-vous jamais regretté que tout cet univers ait changé ?

- Non, jamais. En vieillissant, je me suis rendu compte que je ne pouvais pas vivre dans cet univers. Je veux dire... comment expliquer cela ? Ce n'était pas mon univers.

La guerre, ensuite, a tout bouleversé. Quand je suis revenu, ce n'était plus mon univers.

- Breslau n'était plus comme avant.

- Non. Car j'avais changé moi aussi. J'ai changé pendant la guerre.

Je me souviens encore très exactement du jour où la guerre éclata. Nous étions en vacances à Scheveningen ou à Ostende, je ne sais plus très bien, et là, en août 1914, nous avons pris le dernier train qui pouvait nous ramener en Allemagne ; il était bondé de familles allemandes qui rentraient précipitamment des Pays-Bas ou de Belgique.

Dans ce train bondé, je fis la connaissance d'un homme dont je garde un souvenir un peu flou. Nous étions debout dans le couloir, je crois, car tous les compartiments étaient complets. Je parlai avec lui du dernier numéro du Sturm, une revue d'avant-garde, à cette époque, qui publiait déjà des gravures sur bois ou sur linoléum de Kokoschka ou d'autres artistes comparables. Elle était aussi

de gauche, d'une certaine façon, alors que moi-même je n'étais pas engagé à gauche ; mais bien sûr, j'étais intéressé par ce mouvement artistique et surtout par la poésie expressionniste.

Notre conversation fut longue et intense. Comme j'étais terriblement apolitique, cet homme tenta de m'expliquer certaines choses qui se trouvaient dans cette revue, et une grande partie du voyage se passa ainsi très rapidement. Cela va peut-être vous décevoir, mais la guerre en tant que telle ne me préoccupait guère. Je ne me doutais pas qu'elle allait signifier la fin d'un monde, celui que je connaissais.

On était dans le noir le plus total : c'était la guerre, mais on ne pouvait rattacher cette réalité à rien d'autre, car on n'avait jamais vécu une telle chose auparavant. Je trouve toujours terrible que les hommes présentent après coup les choses comme s'ils en avaient eu une vision très précise. Moi, en tout cas, je n'avais pas l'ombre d'une vision précise de ce qui allait arriver. J'étais inquiet, et mes parents l'étaient aussi parce qu'il ne fallait pas que je rate la rentrée des classes. C'est pour cette raison qu'il était essentiel de ne pas manquer ce train.

Ce train bondé fut donc ma première expérience de la guerre. D'autres parlaient peut-être des combats, des blessés, je ne sais pas. Les batailles, les canons, tout cela m'était tellement étranger ; j'étais issu d'une famille qui était tellement étrangère à tout ce qui était militaire. Et je repris effectivement mes cours au lycée.

- Vous aviez alors tout juste dix-sept ans, mais aviez-vous une idée des causes de la guerre ? Le fait que votre propre pays, l'Allemagne, ait des ennemis et puisse être attaqué avait-il une signification pour vous ?

- Autant que je me souviens, ce n'était pas le cas. Je ne crois pas que cela m'intéressait particulièrement.

- Pensiez-vous qu'il s'agissait d'une « guerre juste » ou éprouviez-vous des sentiments nationalistes ?

- Je haïssais ce que représentait l'empereur, depuis ma plus tendre enfance.

- Pourquoi ?

- Je ne supportais pas l'idée de devoir faire des courbettes, si d'aventure il venait à Breslau, devant cet homme qui ne m'inspirait aucun respect. Voilà l'image que j'en avais. J'exécrais l'idée qu'il existât quelqu'un qui pouvait exiger de moi une totale soumission.

- S'agissait-il d'une attitude assez répandue ou était-ce une réaction personnelle ?

- Je suis incapable de vous le dire. Cependant... mes camarades de classe devaient éprouver eux aussi quelque chose d'analogue, surtout ceux qui étaient juifs. Je me rappelle que notre directeur avait été invité sur le yacht impérial et que nous avions tous trouvé assez ridicule le récit qu'il en avait fait. Non, même s'il était évident qu'on était allemand, ce n'était pas une raison pour nous de nous identifier à l'empereur. Pas le moins du monde.

- Une attitude en fait assez surprenante.

- C'était un sentiment très fort que j'ai ressenti très tôt. Mais on trouvait aussi quelque chose d'analogue dans la littérature. Dans un roman de science-fiction de cette époque intitulé *Sur deux planètes*, Kurt Lasswitz décrit la guerre entre les habitants de Mars et ceux de la Terre. Les Martiens avaient installé un énorme aimant sur un vaisseau spatial ; et je crois que dans la dernière scène du livre, dont je garde un souvenir vivace, l'empereur passe toutes ses troupes en revue : c'est à cet instant qu'arrive le grand aimant des Martiens, et tout le métal que les soldats portent sur eux s'envole. J'aimais bien cette image ; l'idée que l'empereur soit ridiculisé me plaisait bien.

- N'étiez-vous donc pas fier de votre pays ?

- Je n'ai jamais été un patriote. On a d'ailleurs parfois reproché aux juifs de ne pas être des patriotes. Mon père l'était d'une manière étrange, mais moi, j'étais totalement contre.

Oui, selon moi, c'était là l'une des causes de l'antisémitisme. La bourgeoisie allemande approuvait unanimement la guerre. Presque tous les jeunes appartenant à la haute bourgeoisie juive étaient

plus ou moins de gauche, ou du moins, ils étaient libéraux, tandis que la grande majorité des classes moyennes, en Allemagne, se situait à droite.

- Mais vous vous sentiez tout de même allemand.

- Oh oui ! tout à fait, mais je ne partageais pas l'enthousiasme guerrier. Pour moi, l'empereur et les gens qui l'entouraient ont toujours été des gens tout à fait abominables.

En revanche, il y avait de l'opposition dans l'air, à cette époque. Chez moi, elle n'a pas pris de forme politique, mais je me souviens des festivités du centenaire de la victoire sur Napoléon. Breslau avait construit à cette occasion une salle des fêtes, la « salle du Siècle », où l'on présenta une pièce de Gerhart Hauptmann. Mais Hauptmann était un peu à gauche - même si ce n'était pas du tout un révolutionnaire ou quelque chose de ce genre -, et comme c'était lui l'auteur, l'empereur refusa de se rendre à Breslau pour inaugurer la salle des fêtes. Cela provoqua un grand scandale, mais nous trouvions tout cela ridicule. Donc, le climat était déjà assez à l'opposition. Songez que c'était un an avant la guerre. L'empereur était considéré par tout le monde comme un personnage ridicule.

- Si vous n'avez jamais été un patriote, quels sentiments éprouviez-vous à l'égard d'une Allemagne sans empereur ?

- Je ne pensais pas à une telle éventualité. Une autre Allemagne était inimaginable. Cela ne signifiait pas qu'on l'approuvait telle quelle.

Pourtant, j'aimais profondément l'Allemagne ; j'étais plongé dans la culture germanique. C'est un vieux problème allemand, et il est très difficile de l'expliquer : le fait qu'on puisse s'identifier fortement à la culture allemande -et c'est encore mon cas aujourd'hui - sans être pour autant nationaliste, pour ne pas employer le terme de « patriote ».

Je n'ai jamais été nationaliste. Les nationalistes en Allemagne étaient évidemment des antisémites - dès cette époque. Évidemment.

- Mais cette identification avec la culture allemande traditionnelle vous donnait tout de même une certaine fierté d'être allemand ?

- Je ne peux pas exprimer cela en des termes pareils. Je suis fier de faire partie de cette tradition. Je m'identifiais beaucoup au classicisme allemand - Goethe, Schiller, Kant, voilà quels étaient mes grands hommes. Mon premier essai publié est plein de références à ces hommes.

- En Allemagne, étiez-vous quelqu'un d'établi ou un marginal - pour reprendre vos propres termes ?

- Vu objectivement, j'étais bien évidemment un marginal.

- Et vous-même, comment vous ressentiez-vous ?

- Je n'ai jamais été pour la guerre, ni pour l'empereur -j'ai toujours été au fond de moi-même contre tout cela. Je n'en parlais probablement jamais, mais spontanément et de façon totalement non réfléchie, il était clair pour moi que ce n'était pas mon univers, que je n'avais rien de commun avec tout cela. Ce sentiment était très fort en moi. On peut considérer que c'était une position marginale, même si j'aurais été incapable à cette époque de l'exprimer en de tels termes.

Par ailleurs, il y avait dans cette attitude une sorte d'autoprotection... Le comique de cette situation, c'était que la société juive se concevait elle-même dans sa majorité comme l'un des piliers de la culture allemande. Et d'une certaine manière, il était exact que les concerts d'orchestre, que le théâtre Lobe et tous les autres théâtres n'auraient pas pu tenir sans le mécénat juif. C'était une situation tout de même assez étrange : politiquement, les juifs étaient des marginaux, et, en même temps, ils faisaient partie des piliers de la vie culturelle allemande.

- Vous aimiez l'Allemagne. Y a-t-il eu une période durant laquelle vous avez voyagé à travers le pays, comme le faisait la jeunesse de l'époque, comme on le lit dans les livres ?

- Oui, j'ai toujours été très attaché aux paysages allemands, même plus tard. Il n'y avait pas une cathédrale allemande que je ne connaisse pas - Bamberg, par exemple. Tous ces monuments m'étaient familiers, de même que tous les styles architecturaux. Et il existait effectivement un mouvement de jeunesse juif qui s'occupait exclusivement de ces choses allemandes.

- Nous aimerions également vous poser quelques questions sur d'autres pays européens de cette époque. Par exemple, que saviez-vous et que pensiez-vous de l'Angleterre ?

- Pour des raisons qui me sont inconnues, dès ma plus tendre enfance, ma préférence est allée à la France, et non à l'Angleterre. Quand j'étais encore au lycée, je m'étais abonné à la Revue française – un magazine destiné aux élèves allemands, je crois –, pour améliorer mon français. J'ai même écrit un petit essai pour un concours qui permettait de gagner un voyage en France ; mais je n'ai jamais gagné ce prix. Je n'aimais pas l'Angleterre.

- Et la Russie ?

- Rien, absolument rien. Le tsar et les Cosaques : des barbares. C'était l'Orient barbare, tout cela ne faisait déjà plus partie du monde civilisé. L'expression « juifs polonais » était presque une injure.

- La Pologne était alors un protectorat russe ?

- C'est possible, mais cela ne l'empêchait pas d'exister. En Silésie, en tout cas, on grandissait avec le préjugé tacite que les « Polaks » étaient des êtres inférieurs.

- Et des pays comme la Roumanie ou la Bulgarie ?

- Ils se situaient eux aussi en dehors du monde civilisé. Les Balkans faisaient partie de l'Orient, c'est là que commençait l'Orient à cette époque. Nous ne nous rendons peut-être pas compte aujourd'hui que l'aire géographique que cette notion recouvrait s'est déplacée : la question des Balkans, c'était la question de l'Orient.

- En tant qu'Allemand, aviez-vous le sentiment d'appartenir à l'Europe de l'Ouest ?

- Dans ma jeunesse, on n'exprimait pas cela de cette façon. A cette époque, on parlait d' « Orient » et d' « Occident » ; dans Le Procès de civilisation, j'emploie encore le terme « occidental * ».

- Mais on faisait tout de même la différence entre l'Europe de l'Ouest et l'Europe centrale ?

- Pour l'Europe centrale, sans aucun doute. Mais c'était en Europe, en Occident. Et les Balkans, c'est déjà l'Orient, l'Asie, etc. On grandissait bien sûr avec une foule de préjugés ethniques, et l'un d'eux voulait que l'Orient fût un monde d'une valeur culturelle moindre – car la culture était toujours considérée comme le critère essentiel.

- Est-ce que vous compreniez un peu les raisons pour lesquelles l'Allemagne était entrée en guerre avec d'autres pays d'Europe centrale et occidentale ?

- Autant que je me souviene, on ne nous a pas dit dans un premier temps que c'était l'Allemagne qui avait déclaré la guerre. On nous a expliqué que l'Allemagne avait été attaquée.

- Quel pays ressentiez-vous comme l'ennemi le plus important ?

- ... Je ne me souviens pas du tout. D'ailleurs, je ne pensais probablement pas en termes aussi belliqueux. Je me

* L'allemand distingue la notion géographique d'Occident (der Westen, l'Ouest) de la notion culturelle d'Occident (das Abendland) que l'on pourrait rendre également par « pays du couchant » ou « ponant ». (N.d.T.) trompe peut-être, mais je n'ai aucun souvenir de sentiments négatifs à l'égard de pays ennemis. Les Russes, bien sûr, c'est tout à fait clair, étaient des barbares, et nous ne voulions pas voir arriver les Cosaques à Breslau.

Mon identification à l'Allemagne ne se faisait aucunement sur un plan militaire ; à l'époque, je n'avais rien à voir avec cela. Même en tant que soldat, je n'ai jamais été nationaliste ou patriote – j'allais au casse-pipe parce que j'y étais contraint.

- Vous souvenez-vous de manifestation belliqueuses, en 1914, dans votre entourage ?

- Non, lors de la déclaration de guerre, j'allais encore au lycée. Autant que je me souviene, je n'ai assisté à aucune manifestation d'enthousiasme. Ce que j'en sais, je l'ai appris a posteriori, par la littérature.

- Et la littérature nous dit que l'enthousiasme était grand et que tous croyaient qu'ils gagneraient la guerre.

- Oui. Un jour, dans un discours, j'ai cité un passage de la lettre d'un jeune étudiant qui écrivait en substance : « Vous pouvez être fiers, car vous pourrez dire que vous avez vécu une grande époque. Il n'y a aucun doute, nous vaincrons », etc. Quelques jours plus tard, il était mort. Ce fut une histoire atroce, ce massacre de jeunes gens dans les premiers jours de la guerre, et tout cela à cause d'une appréciation complètement erronée de la situation militaire par les états-majors tant français qu'allemand.

Ces généraux obéissaient des deux côtés au diktat de leurs mentalités respectives. Les Français comme les Allemands avaient prévu une guerre offensive et rapide, et ils se sont donc heurtés de front dans les premiers jours, provoquant d'énormes pertes en vies humaines, jusqu'au jour où le front fut bloqué. La puissance de feu de l'artillerie lourde était si importante qu'elle interdisait toute percée des troupes. Un civil comme H.G. Wells l'avait prévu, mais les spécialistes ne le voyaient pas.

Je pense aujourd'hui encore qu'on devrait dénoncer de façon plus claire les erreurs de jugement commises par les généraux à cause de leur mentalité. Des hommes comme Ludendorff ou Hindenburg conduisent leur peuple ; ensuite, ils perdent la guerre, le peuple doit en supporter les conséquences, et ils continuent à vivre comme si ce n'était pas leur faute. Hindenburg, Hitler, l'empereur, tous font les plus grandes erreurs qui soient, des erreurs que n'importe quel être humain un tant soit peu lucide perçoit comme telles, et la pire menace qui pèse sur eux, c'est le suicide. Et le peuple, lui, reste dans le pétrin. Cela pourrait se produire à nouveau aujourd'hui.

- Pensez-vous que de tels dirigeants sont stupides, ou bien voulez-vous dire par là que vous les haïssez ?

- Non, non, je veux attirer l'attention sur le fait qu'ils sont stupides. Ils portent des lunettes professionnelles, et dans mon propre domaine, je n'éprouve qu'aversion et mépris pour des gens qui acceptent que leurs désirs occultent les réalités. Et ces militaires - ils avaient cela dans le sang - espéraient une attaque rapide ; ils élaborèrent des plans en conséquence, bien que la simple réalité des choses eût pu leur montrer qu'ils ne seraient pas vainqueurs.

- Mais vous ne les haïssez pas ?

- Ce n'est pas une question de haine. C'est une question de... que voulez-vous, j'ai le sentiment que des gens qui se trouvent dans ma position, s'ils expriment ces faits d'une façon compréhensible par tous, pourraient éviter beaucoup d'erreurs commises de nos jours.

- Voilà un objectif ambitieux.

- Oh ! je sais bien que je ne l'ai pas atteint. Mais je n'y vois pas seulement un objectif pour moi-même ; je suis convaincu que c'est la mission de la sociologie.

Bien sûr, la situation est aujourd'hui complètement différente parce que les deux guerres mondiales ont définitivement mis un terme à l'illusion d'une victoire rapide. Ce qu'il faut dire aux gens de façon plus claire, c'est que la Russie et l'Amérique, contrairement aux désirs de leurs dirigeants, peuvent être entraînées dans une guerre atomique. Cela veut dire qu'il faut montrer les contraintes auxquelles ils sont exposés - ce que j'ai appelé la double contrainte. Il ne s'agit pas ici de décisions rationnelles : on peut indiquer exactement que l'une des deux parties craint d'être mise au pied du mur et qu'elle peut ainsi se lancer dans une guerre atomique, contre sa propre volonté.

Je suis effectivement d'avis - et c'est là que réside l'« objectif ambitieux » - qu'une analyse réaliste des relations étatiques bilatérales peut amoindrir la probabilité d'une guerre atomique. Non que je revendique pour moi-même cette ambition - je suis trop vieux pour cela -, mais il faudrait le faire. C'est un peu comme pour les sciences de la nature : on ne peut rien entreprendre contre la foudre ou contre la peste si l'on n'en connaît pas les causes ; mais quand on les connaît, on peut éviter les deux phénomènes.

- Cette idée a toujours été chez vous un sujet central.

- Un thème tout à fait central. Depuis longtemps déjà.

- A présent, nous souhaiterions en savoir plus sur les choses que vous avez vécues personnellement durant la guerre. Vous aviez dix-huit ans quand vous avez été incorporé. Vous en souvenez-vous encore ? Cela fut-il un choc pour vous ?

- Comment vous dire... Connaissez-vous ces attractions de fête foraine dans lesquelles on est poussé de-ci, de-là sans savoir où l'on va parce qu'on est bousculé et heurté en permanence ? Voyez-vous ce que je veux dire ? Eh bien ! c'est ce sentiment que l'on avait quand on devenait soldat. Ils vous poussaient à l'intérieur sans ménagements et vous disaient : fais ceci, fais cela, et on le faisait parce qu'on n'avait pas le choix.

- Vous souvenez-vous de la façon dont les choses ont commencé ?

- Par des exercices qui duraient des heures pour apprendre à défiler et à manier le fusil.

Comme ma famille pensait que c'était moins dangereux, je me suis porté volontaire pour une unité des transmissions. On y recevait une formation spéciale pour poser des lignes téléphoniques ; j'y ai appris aussi à grimper en haut des poteaux télégraphiques, avec des crampons d'acier, et j'ai appris le morse.

Ma formation se fit à Breslau ; c'est là qu'était stationnée mon unité. Je crois que je dois ma bonne santé à cet entraînement parce qu'il m'a vraiment fallu devenir très vigoureux pour soutenir les longues marches en portant le lourd paquetage. Parfois, on devait porter en plus un rouleau de fil de fer sur le dos.

- Et après, cela, vous avez dû aller au front ?

- Non, il y eut d'abord une étape en Russie où je suis resté environ six mois. Ou plus exactement, ce devait être la Pologne occupée. De là, j'ai été muté sur le front occidental, ce qui me valut un long trajet en chemin de fer.

Un incident m'est resté en mémoire. C'était la veille de notre départ. Je rentrai très tard d'une petite fête dans une famille dont j'avais fait la connaissance en ville. Il y avait trois lits dans notre chambre, et comme à notre arrivée j'avais été très rapide, j'avais eu le meilleur. En rentrant très tard ce soir-là, peut-être après avoir bu un peu de vin, je me rendis compte qu'un de mes camarades s'était couché dans mon lit qu'il m'avait toujours envié. J'étais hors de moi et lui dis sans ménagements : « Allez, disparaïs, je ne dormirai pas dans ton lit ! » Jusque-là, nous nous étions parfaitement entendus, mais à ce moment-là, j'étais vraiment très en colère, et dans cette situation - chose très caractéristique -, il se mit à m'injurier : « Fils de juif, cochon de juif, fous le camp ! » Ces mots se déversèrent soudainement de sa bouche - jamais auparavant pareille chose ne s'était produite. Le troisième compagnon de chambrée dut nous séparer.

- Et le lendemain, ce fut le trajet en chemin de fer.

- Oui, je nous revois encore arriver à un endroit... Comme nous avions emporté avec nous les lourds rouleaux de fil de fer, les manipulateurs morse et notre équipement complet, on nous emmena à proximité du front dans une voiture - un camion ou une voiture à cheval, je ne sais plus. L'un de nous chantait. Ensuite, nous vîmes, perdue encore dans le lointain, une bande de lumière. C'était le feu roulant de l'une des batailles en cours à l'ouest.

Voici l'image à laquelle je pense : je nous vois assis dans la voiture en train de chanter des chansons et, dans le lointain, on entrevoyait le feu des canons et l'on entendait leur tonnerre - c'était un grondement ininterrompu que l'on ne pouvait évidemment pas reconnaître comme le grondement de pièces d'artillerie. Et c'est ainsi que nous approchâmes de plus en plus du front et de cette bande de lumière et de tonnerre.

- Où était-ce approximativement ?

- Des noms assez vagues résonnent à mon oreille, Péron ou quelque chose de semblable. Oui, Péronne, dans le nord de la France.

Nous formions une unité de transmission, un sous-officier et huit soldats, tous des spécialistes que l'on pouvait employer ici ou là. Et tandis que nous roulions ainsi à travers la nuit, en direction de ces éclairs de lumière incessants et du feu roulant, l'un de mes camarades, à côté de moi, jouait

de l'harmonica – finalement, je pense que c'était bien une voiture à cheval. Puis nous arrivâmes derrière les lignes de front où il y avait des masses de chevaux morts. Et de cadavres humains. Toute cette scène, donc, les cadavres, le feu roulant, les éclairs, le son de l'harmonica, les mélodies lentes, mélancoliques et le chant sentimental des hommes, cette scène est restée très vivace dans mon souvenir.

– Vous souvenez-vous des chansons ?

– C'était le répertoire habituel. Les Allemands ont beaucoup de chansons mélancoliques qui parlent de la mort. L'une d'elles, par exemple, disait ceci [il se met à chanter] :

L'aurore, l'aurore
Brille pour ma mort prématurée.
Bientôt sonnera la trompette
Et je devrai y laisser ma vie
L'aurore, l'aurore..., etc.

Il y a des quantités de chansons allemandes comme celle-là.

– C'est une sorte de chant d'amour adressé à la mort.

– Oui, c'est incroyable. J'ai écrit quelque chose à ce sujet, sur la forte intuition de la mort dans les chansons allemandes, comme s'ils savaient qu'ils seront toujours les perdants :

J'avais un camarade,
Il n'y en avait pas de meilleur.
Et il mourut à mes côtés...

C'est très allemand, très allemand. Aucun autre pays, si ce n'est peut-être la Pologne, a une conscience de soi aussi sinistre. L'hymne national polonais commence par ces mots incroyables : « La Pologne n'est pas encore perdue. » L'Allemagne et la Pologne ont eu une destinée très semblable : situées au centre, entourées de voisins plus puissants qu'elles.

– C'est là que vous avez vu des morts pour la première fois de votre vie ?

– Oui, c'est exact. C'est tout à fait exact.

– Vous souvenez-vous encore d'autres endroits du front où vous êtes allé ? Bapaume, par exemple, dans la région de Péronne ?

– Oui, ce nom me semble familier, c'est la même région. Mais pour moi, ce ne sont que des souvenirs vagues et terrifiants. Mais peut-être ai-je échappé au pire parce que nous formions constamment un petit groupe très uni ; je devais être de loin le plus jeune. Cambrai aussi fait partie de ces noms ; c'est sur la Somme, n'est-ce pas ? Nous sommes probablement partis de Péronne vers le front... Il y avait partout des maisons bombardées.

Je ne crois pas être resté plus d'un an au front.

– Vous avez décrit votre arrivée là-bas, mais vous sauve-nez-vous aussi de la vie quotidienne ?

– Oui, un peu, mais je pense que j'ai dû subir un choc, là-bas, à un moment donné.

Je me souviens encore de l'abri de tranchée, car on vivait bien sûr sous terre. Il n'y avait pas que des tranchées, mais aussi de véritables logis souterrains, comparables à des galeries de taupes. Je

vois encore la volée de marches en bois qui descendaient, et ensuite il y avait deux pièces, creusées profondément sous terre. Quand un obus tombait près de nous, les mottes de terre dégringolaient les marches, tout l'abri était ébranlé, et ceux qui se trouvaient dehors à cet instant étaient tués ou gravement blessés.

Je ne crois pas avoir jamais été dans les tranchées les plus avancées, car notre mission consistait à assurer l'entretien des lignes de téléphone et de télégraphe qui reliaient les tranchées au quartier général. On nous faisait donc toujours sortir pour réparer les lignes qui étaient constamment sous le feu, et parfois, quand nous essuyions un feu roulant, nous cherchions refuge dans un cratère de grenade, et nous attendions que cela passe. Parfois, il était vain de réparer les fils car ils étaient à nouveau endommagés immédiatement après. Je me souviens aussi d'un camarade qui fut blessé à côté de moi et que nous dûmes ramener, mais je ne suis jamais allé dans les premières lignes, autant que je sache.

- Mais vous avez vécu là-bas une sorte de choc.

- Oui, au cours de l'une de ces sorties de réparation... [Long silence.]. Je ne m'en souviens plus, j'ai vraiment oublié tout cela.

- Ces séparations constituaient-elles un travail difficile ?

- On pouvait être touché, oui. Une fois, l'un de nous l'a été.

- Est-ce que des camarades appartenant à votre groupe sont tombés ?

- Non, pas cela. Toutefois, on voyait... mais pour ces choses-là, je crois qu'il faudrait que je commence une analyse.

Il y a une autre chose que j'ai vécue et dont je me souviens parfaitement. L'un de mes camarades de lycée - je me rappelle encore son nom : il s'appelait Franz Maier - avait dû partir à l'armée plus tôt que moi et avait terminé son service militaire ; à l'époque, j'allais encore au lycée. Quand je suis allé le voir, il est resté complètement muet. Je ne comprenais rien du tout, je ne comprenais pas ce qui lui était arrivé. Manifestement, j'étais encore très candide à cette époque et je n'avais aucune idée de ce que pouvait être le front. Je lui posais des questions, et lui restait assis dans le jardin de ses parents, des gens aisés, et se taisait. Je n'arrivais pas à comprendre pourquoi il ne parlait pas.

Les choses n'ont jamais été aussi terribles pour moi. J'ai probablement eu un choc, mais... je suis incapable de vous dire autre chose à ce sujet pour le moment.

Je garde un souvenir très précis du trajet vers le front -les carcasses de chevaux, quelques cadavres de soldats et l'abri de la tranchée... Et j'ai l'impression d'avoir subi une sorte de choc important, mais là, ma mémoire me fait défaut. Je ne sais même plus comment je suis revenu.

Peut-être ne devrais-je pas le dire, mais ce trajet vers le front, à travers la nuit, cette avance vers le feu roulant, et les chansons, Aurore ou je ne sais quoi encore, tout cela était aussi empreint d'une sorte de beauté. Le front lui-même était horrible. Horrible.

Pour ce qui est de la fin de la guerre, je me rappelle simplement que je me suis retrouvé à Breslau ; je ne me souviens plus du tout du voyage de retour. Mes retrouvailles avec la ville, avec mes parents, tout cela est comme effacé. Mais en tout cas, j'ai dû m'inscrire immédiatement à la faculté de médecine, alors que je portais encore l'uniforme, car c'est pour cette raison que j'ai été affecté à une unité de brancardiers qui m'a même délégué au conseil de soldats. Manifestement, l'armée n'avait pas encore été dissoute.

Deux organisations étaient restées intactes à cette époque, en Allemagne : le corps des officiers et le parti social-démocrate, de même que les syndicats. On pourrait peut-être y ajouter l'Église catholique.

- Vous souvenez-vous si la ville que vous aviez quittée était différente de celle que vous avez retrouvée par la suite ?

- Si je compare à tout ce que j'ai lu dans les livres, mon souvenir est complètement mort. La seule image qui me reste est une scène où j'assiste en uniforme à des opérations ; et tout à fait à la fin, je

vois le chirurgien, un coryphée dans sa spécialité, entouré de ses assistants, dont je faisais partie moi aussi, amputer des bras et des jambes de soldats. Cela se passait à Breslau.

- Les maisons étaient intactes, mais le monde avait changé.

- Oui, la rupture était considérable. Mais c'était une reconstruction. Maintenant que vous m'obligez à y réfléchir, je suis moi-même surpris de me souvenir de façon aussi précise d'un aussi grand nombre de choses qui remontent à l'époque où j'allais encore à l'école, de ma gouvernante et ainsi de suite, alors que le peu de choses que je viens de vous dire, j'ai dû les déterrer très lentement. J'avais oublié jusqu'à mon inscription à la faculté, en 1918. La guerre a donc peut-être été un choc beaucoup plus fort que je ne... Quoi qu'il en soit, je ne me rappelais même plus la date à laquelle j'avais commencé mes études, il a fallu que je reconstitue tout cela. Mais maintenant, j'en suis absolument sûr : le chirurgien qui pratiquait les amputations s'appelait Goldstein.

Je me souviens que mes parents m'avaient fait faire chez un tailleur un uniforme particulièrement élégant, plus beau en tout cas que celui que l'on vous fournissait officiellement. Il y avait quelque part une photo de moi en uniforme avec mes parents où j'avais l'air incroyablement jeune, plus jeune que je ne l'étais en réalité. Sur cette photo, dans cet uniforme, c'était un visage d'enfant que l'on découvrait.

- Pouvez-vous nous donner un peu plus de détails sur les différences entre l'Allemagne de 1914 et celle de 1919 ? Qu'est-ce qui avait changé ?

- ... Votre question attire mon attention sur le fait que le rôle central qu'occupe le changement, dans ma pensée, pourrait être lié à cette expérience. Mais d'autre part, avec le recul, je peux conclure aujourd'hui que pour moi, personnellement, tout n'avait pas changé ; car mes parents étaient encore là, leur fortune, leurs biens étaient encore là. L'inflation se rapprochait, mais en 1919 on ne sentait pas encore tous ses effets ; mes parents ont toujours mangé à leur faim, et ils avaient leurs immeubles. Je veux dire qu'on a certes assisté à de profonds changements, mais en quoi ils consistaient exactement... Enfin, c'est surtout la politique, la lutte entre les partis qui prit un poids beaucoup plus important qu'auparavant.

La difficulté, c'est que je n'arrive pas à me souvenir par exemple de ma réaction face à l'assassinat de Rathenau ¹ ou d'Erzberger ², ou à toute l'agitation politique autour de moi. On dirait vraiment qu'un rideau est tombé sur toutes ces choses. J'ai oublié ce que je ressentais à cette époque. Oui, c'est étrange... Mes sentiments et mes pensées d'alors se sont transformés en tache blanche.

Le seul mot de politique », la vie va le chercher dans l'expérience. Il y eut des événements comme le fait que Ebert et Scheidemann deviennent les dirigeants du Reich allemand. Et les sociaux-démocrates, que l'on méprisait quelque peu parce qu'on les considérait comme des marginaux dans le milieu de mes parents, étaient devenus du jour au lendemain le parti le plus important.

- Mais n'aviez-vous par l'impression qu'avec la République de Weimar c'était plutôt votre Allemagne qui arrivait alors au pouvoir ?

- Maintenant, j'ai effectivement cette impression, mais je ne sais pas si je l'avais déjà à cette époque. Maintenant j'ai très fortement l'impression que la République de Weimar fut vraiment une période excellente. C'est surtout sur le plan culturel qu'elle fut une période excellente.

- Et l'empereur était parti.

- Il avait disparu, oui, et l'on se réjouissait évidemment de ce que toute cette clique ait quitté la scène.

- N'y avait-il pas, après la guerre, une ambiance dominée par le sentiment du « Nous avons perdu quelque chose, » ? C'est bien de cela qu'il s'agit dans une guerre : de la victoire ou de la défaite. C'est l'issue de la guerre qui compte.

- Ce dont je me souviens spontanément, c'est ceci : le sentiment d'avoir perdu la guerre était compensé par l'avantage que constituait le départ de l'empereur. C'était un grand progrès.

- Avez-vous jamais eu la sensation d'avoir essuyé une défaite personnelle, ou bien ne s'agissait-il pour vous que de la défaite de l'empereur ?

- Il m'est impossible de vous le dire, mais un juif des classes moyennes ressentait probablement ces choses-là autrement qu'un non-juif. Les non-juifs allemands des classes moyennes étaient très aigris, même les jeunes. Pour ce qui me concerne, s'il y a une chose dont je me souviens précisément, c'est que je n'étais pas aigri. J'étais même soulagé, mais cela s'expliquait par la situation particulière des juifs en Allemagne.

- Parce que cela n'a jamais été votre guerre.

- Non, cela n'a jamais été ma guerre. Jamais. Cela a toujours été pour moi une chose qui m'a été imposée ; et bizarrement, j'ai l'impression que ce sentiment était largement partagé dans l'unité de transmissions à laquelle j'appartenais. Autant que je me souviens, ils étaient tous issus de milieux ouvriers.

Oui, je ne peux exprimer cela que sous forme de bilan : finalement, la naissance d'une Allemagne nouvelle était plus importante que la défaite de l'ancienne.

J'ai donc fait mes études à Breslau, des études de médecine et de philosophie ; il faut croire que c'était possible à cette époque. J'ai interrompu mes études à deux reprises, pour passer six mois respectivement à Heidelberg et à Fribourg.

J'ai choisi la médecine avant tout parce que c'était le désir de mon père, mais aussi parce que je trouvais cela intéressant. Mon penchant pour la philosophie avait été stimulé dès le lycée.

Aujourd'hui encore, je ne sais pas comment j'ai réussi à mener de front ces deux cursus parallèles. Car je me suis initié effectivement à toutes les matières – anatomie, physiologie, physique, chimie, etc. – parce qu'elles faisaient partie du programme de première année. Il m'a donc fallu beaucoup travailler ; cela peut sembler étrange, mais je pense que ma formation de soldat m'a aidé dans cette tâche. A cette époque, je me suis trouvé sous pression pendant des jours et des mois entiers : faire des marches forcées avec le paquetage, faire des exercices, cirer les chaussures, se mettre au garde-à-vous... On était contraint en permanence de faire quelque chose qui vous était imposé. Ainsi, quand j'ai commencé mes études de médecine, je devais déjà avoir appris à travailler dur et de façon autonome.

Je garde des souvenirs très vivaces de mes cours d'anatomie et de physiologie. Mais en même temps, je suivais les cours d'un professeur de philosophie qui jouissait de l'admiration et du respect de tous : Hönigswald.

- La philosophie correspondait plus à votre choix personnel ?

- Pas forcément, car je m'intéressais beaucoup à la médecine. Mes doutes ne sont apparus qu'au moment des années de stages cliniques. Il fut de plus en plus difficile de mener de front les deux cursus d'études. Il fallait par exemple aller à la clinique O.R.L., et à la maternité on devait faire six accouchements – je les ai effectivement faits – pour obtenir son certificat d'obstétrique. Je me souviens encore parfaitement de mon deuxième accouchement : c'était une jeune fille catholique, célibataire, et l'enfant sortit comme un boulet de canon. C'était un bébé en parfaite santé, et nous avons plaisanté un peu sur le fait qu'il fallait être célibataire pour mettre au monde des enfants en aussi bonne santé.

- Où habitiez-vous pendant vos études ?

- Chez mes parents. C'était beaucoup plus courant à cette époque qu'aujourd'hui, de même qu'il était normal que mes parents aient payé l'intégralité de mes études.

- Et pourquoi êtes-vous allé à Heidelberg et à Fribourg ? Y avait-il là-bas des professeurs particulièrement réputés ?

- De mon temps, il était de règle en Allemagne de faire ses études dans différentes universités, et je trouve que c'était une excellente disposition.

Ensuite, il m'est arrivé des choses terribles, parce que je ne travaillais plus assez ma médecine. Un jour, je fus interrogé dans l'amphithéâtre de la clinique O.R.L. et je dus répondre à quelques

questions. Les réponses que je donnai furent parfaitement ridicules parce que je n'y connaissais strictement rien. C'est ainsi que j'ai décidé peu à peu d'arrêter mes études ; et je me disais aussi qu'en fait je n'avais vraiment pas l'intention de devenir médecin. Je voulais être philosophe.

- Vos études de médecine ont-elles exercé une influence sur votre pensée ?

- Oh oui ! une très grande influence. Voyez-vous, les sociologues qui n'ont pas fait d'études de médecine parlent souvent de la société sans intégrer dans leur discours les aspects biologiques de l'homme. Et cela, me semble-t-il, est une erreur. Les sociologues ont une attitude défensive vis-à-vis de la biologie parce qu'ils craignent que la sociologie ne perde sa substance dans la biologie. A mon avis, on ne peut pas mettre sur pied une théorie de... disons de l'activité humaine, sans savoir comment l'organisme est construit et comment il travaille. Même, quand on développe des théories épistémologiques, en philosophie, et que l'on ne sait rien sur les structures du cerveau, cela a quelque chose d'erroné. Pour ma part, il m'est arrivé d'intégrer à mes cours de sociologie une coupe du cerveau afin de montrer aux étudiants comment les hommes sont bâtis, parce que ce n'est qu'à ce moment-là qu'ils peuvent comprendre comment les sociétés fonctionnent. Cela étant, je ne réduis pas la sociologie à la biologie.

- Quand avez-vous terminé vos études de philosophie ?

- Ce devait être vers 1923/1924. Je me trouvais alors dans une situation difficile parce que la fortune de mes parents avait littéralement fondu et que je devais assurer leur subsistance ; après avoir soutenu mon doctorat, j'entrai dans la vie active, dans le domaine économique. Mes parents possédaient des immeubles avec des loyers à taux fixes, si bien que lorsque le mark perdit sa valeur, ils continuèrent à percevoir des revenus dont la valeur nominale ne changeait pas, et cela eut tout simplement pour conséquence qu'ils n'eurent plus rien à manger. J'avais entendu parler par hasard d'un industriel qui cherchait un universitaire dont il voulait faire son homme de confiance ; il était plein d'idées et tenait à embaucher un universitaire. Cela se passait à Breslau.

- De quel genre d'entreprise s'agissait-il ?

- C'était une ferronnerie, une usine de fours en fonte. J'étais affecté au secteur des tuyaux. Il y avait des tuyaux de tailles très diverses - des petits, des grands -, et je devais connaître toutes les tailles que nous produisions.

Cela dura environ deux ans, j'en suis maintenant tout à fait sûr ; en tout cas, ce fut pour moi une expérience extraordinaire. Mon patron me fit passer par tous les services : pendant un mois je dus calculer les salaires avec l'agent de maîtrise, le mois suivant j'ai travaillé avec les ouvriers aux machines, ensuite j'ai fait la connaissance de l'entrepôt et de la fonderie, et en outre j'assistais tous les matins à la réunion où il rassemblait ses chefs de services pour leur donner ses instructions.

- Il n'y a probablement pas beaucoup de philosophes qui ont travaillé dans une ferronnerie.

- Oui. Je ne sais vraiment pas comment j'ai réussi à faire tout cela. Car en même temps, après le doctorat, il me fallut me battre assez longtemps avec mon directeur de thèse qui refusait mon travail parce que je l'avais attaqué. Mais ceci est une autre histoire.

Pour préciser les choses, je dois dire que mes matières principales étaient la philosophie et la psychologie, tandis que mes matières secondaires étaient la chimie et l'histoire de l'art. C'est après que je suis parti travailler à l'usine.

- Est-ce que ce passage à la vie active ne vous a pas rendu malheureux, parfois ?

- Ma mémoire est peut-être sélective, mais autant que je me souviens, je trouvais ce travail hautement intéressant ; pour un futur sociologue, c'étaient là des expériences très précieuses.

J'ai appris beaucoup de choses pratiques sur l'économie. Ma vision du capitalisme a été profondément influencée par cet industriel qui était un homme bien, un être généreux. C'est chez lui que j'ai vu pour la première fois de ma vie une veste de tweed, et par la suite, mon désir le plus ardent, pendant des années, fut de posséder une veste de tweed. Il avait toujours une cigarette au coin des lèvres... Il avait épousé la fille de l'ancien propriétaire de l'usine et il était très efficace dans son travail. Lorsque je lui demandai un jour : « Dites-moi, monsieur Meerländer - c'est ainsi qu'il s'appelait -, pourquoi faites-vous tout cela ? Vous êtes un homme riche, et pourtant

vous restez enfermé ici à travailler huit heures par jour», il saisit la cigarette qu'il avait au coin de la bouche et dit : « Vous savez, c'est la chasse. La chasse. Il faut que j'obtienne ce contrat, et il faut absolument tout faire pour que les autres ne le décrochent pas ; je dois m'agrandir, et vous verrez que nous allons nous agrandir. » Et il en fut effectivement ainsi, mais à ce moment-là, je n'étais plus chez lui.

- Est-ce que vous lui avez été d'une quelconque utilité ?

- Pas vraiment. Non, je ne crois pas. Enfin, j'ai un peu développé les exportations ; nous avions à ce moment-là des contrats pour des clapets de ventilation. C'était une de nos spécialités. Il y avait dans ce domaine des possibilités d'exportation, avec une forte concurrence en Suède, qui proposait un article similaire. J'ai donc dû lutter contre les Suédois pour obtenir des contrats. J'ai également recruté des représentants en Roumanie. Les choses se déroulaient par lettres : quelqu'un demandait s'il pouvait devenir notre représentant pour les clapets de ventilation, et je lui demandais alors d'obtenir quelques contrats provisoires, et ainsi de suite.

- Vous racontez tout cela comme si cela vous avait amusé.

- Oui. Ce fut une très belle expérience. Je me souviens également du jour où j'ai été invité par l'agent de maîtrise. Je n'ai jamais eu un contact aussi étroit avec les classes laborieuses qu'à cette époque-là.

- Pouviez-vous comprendre cette fièvre de la chasse ?

- Pas vraiment. Je pense que la réponse de mon patron est la meilleure qu'on m'ait jamais donné. Car cela ne rime à rien de dire que ces gens veulent s'enrichir. Ils sont riches. En fait, ce qui compte pour eux, c'est la fièvre de la lutte pour le pouvoir.

- Et cette fièvre ne s'est jamais emparée de vous ?

- Non, pas vraiment. Voyez-vous, cet homme avait quelque chose d'un joueur. C'est la même sensation. Mais moi, je n'ai rien d'un joueur, bien au contraire.

- N'avez-vous pays, vous aussi, une sorte de terrain de chasse, même s'il est différent ?

- La chasse aux découvertes, oui. Mais ce n'est pas une lutte pour le pouvoir parce qu'il ne s'agit pas dans ce domaine d'une performance objective, d'un processus dont on peut prouver l'existence.

- Mais un élément de ce combat, de cette volonté de vaincre l'autre y joue tout de même un rôle.

- Certes, mais cet aspect est apparu très tard chez moi. Je n'ai même pas polémique. Je ne fais cela que depuis peu. Je voulais vraiment montrer les choses telles qu'elles étaient.

- Pourquoi avez-vous quitté l'usine ?

- Parce que mes parents pouvaient à nouveau vivre de leurs revenus. Après la période de l'inflation et l'introduction du nouveau Reichsmark, mon père a retrouvé une bonne situation, et j'ai décidé alors immédiatement de retourner à l'université.

A cette époque j'ai également écrit une série de résumés d'anecdotes grecques que je pouvais vendre ; j'appréciais beaucoup la forme d'humour très spécifique des Grecs, des Anciens, et d'une façon générale, j'ai toujours beaucoup lu. J'envoyai certaines de ces anecdotes à la Berliner Illustrierte, qui les accepta. « Hourra ! me dis-je en moi-même, je peux gagner ma vie en tant que journaliste, et je vais partir m'installer à Heidelberg. » Et je dis à mon père : « Je vais tout simplement continuer à écrire de telles choses, et je les vendrai à la Berliner Illustrierte - regarde, je suis devenu un homme libre. » Et il me répondit : « Bien. Si tu crois devoir abandonner ce poste prometteur d'homme d'affaires, fais-le. » Il était vraiment très tolérant.

Je partis donc pour Heidelberg. Évidemment, je n'ai jamais plus réussi à caser quoi que soit à la Berliner Illustrierte, mais en tout cas, j'étais à Heidelberg. J'y ai été très heureux. Je donnais des cours particuliers d'anglais, je crois, et ensuite, j'ai dû écrire à mon père pour lui dire que mes efforts journalistiques n'avaient pas été couronnés de succès, et il m'a accordé un petit soutien financier mensuel.

- A quel moment avez-vous quitté Breslau ?

- Je suis parti vers 1925/1926. J'étais déjà allé auparavant à Heidelberg en tant qu'étudiant, mais à présent, j'étais docteur en philosophie et en psychologie.

Je pense que mon expérience pendant la guerre mais aussi dans les affaires a renforcé mon sens des réalités. Dans ma thèse de 1923, j'ai essayé de montrer que je ne croyais plus à l'a priori. Mais mon directeur de thèse m'obligea à insérer une clause de réserve selon laquelle la valeur objective (Geltung) est éternelle et échappe au courant de l'Histoire. Je savais déjà à cette époque que ce n'était pas exact.

Je suis passé alors à la sociologie, et à Heidelberg, je n'étais en contact qu'avec des sociologues, et non plus avec des philosophes. Je rejoignis alors Mannheim, qui n'était pas beaucoup plus âgé que moi ; nous nous apprécions beaucoup l'un l'autre et devînmes bons amis. Mannheim, cela ne fait aucun doute, était un homme brillant, et il était alors à son zénith ; ainsi, il attirait toujours plus d'étudiants qui délaissaient des professeurs plus âgés comme Alfred Weber. Il existait également une tension très vive entre ces deux hommes, même si elle s'exprimait de façon très urbaine.

- Quel était au juste votre statut à l'université ?

- J'étais une sorte d'assistant bénévole : je me trouvais dans cette situation intermédiaire, parfaitement normale au cours d'une carrière universitaire en Allemagne, où l'on attendait de trouver un directeur de thèse pour pouvoir devenir dans un premier temps privat-dozent ³.

Mannheim avait un peu d'avance sur moi, car il était déjà privat-dozent et, en tant que tel, il avait le droit de donner des cours magistraux. Pour cela, on ne percevait que les droits versés par les étudiants eux-mêmes, et rien d'autre. Il fallait avoir une fortune personnelle pour se permettre de vivre ainsi, et c'était le cas de Mannheim : sa femme, je crois, était issue d'une famille hongroise aisée.

Moi-même, je faisais en quelque sorte fonction d'intermédiaire entre lui et les étudiants ; j'ai toujours été plus habile que lui dans mes contacts avec les étudiants. Je l'aidais de cette façon et lui me donnait des conseils pour ma carrière. Je suppose qu'il a dû parler de moi à Marianne Weber ⁴, et c'est ainsi qu'un jour j'ai reçu une invitation pour me rendre à son salon. Quand on y avait été invité une fois, on faisait partie de son cercle.

- Quel genre de ville était Heidelberg à cette époque ?

- C'était avant tout une ville universitaire. Il y avait des étudiants partout en ville, un peu comme à Oxford ou à Cambridge. Les autochtones avaient l'habitude de leur louer des chambres, et c'est ainsi que j'ai vécu pendant des années chez Fräulein Dürrsamen, qui s'occupa de moi, dans la Hauptstrasse ; je vois encore la petite chambre à coucher, au premier étage, et le salon, un peu plus vaste.

Heidelberg était alors entièrement sous l'emprise des corporations d'étudiants portant képis et fanions. Les étudiants libres, comme on disait, c'est-à-dire ceux qui n'appartenaient à aucune corporation, constituaient probablement une minorité, même s'il s'agissait d'une minorité combative. Chez Mannheim, il n'y avait que des étudiants libres -une séparation totale entre la droite et la gauche.

- Est-ce qu'en tant que juif, on pouvait devenir membre d'une corporation d'étudiants traditionnelle ?

- Non. Cependant, il y avait quelques corporations d'étudiants juifs qui imitaient les autres. A Breslau, j'ai appartenu pendant un temps à l'une d'entre elles. Mais on ne les prenait pas au sérieux. On ne pouvait demander à leurs membres réparation d'un outrage ⁵. Je me souviens qu'à l'époque où je me trouvais encore à Breslau, je venais d'être nommé premier représentant d'une corporation, je me souviens donc avoir assisté, affublé de mon képi et de tout le tralala, au mariage d'un vétéran de la corporation, et un camarade de corporation, qui était présent lui aussi, à la synagogue, me glissa à l'oreille : « Un Moyen Age dans l'autre. □ On se retrouvait donc à nouveau dans cette situation étrange où des juifs, qui étaient peu ou pas tolérés dans les corporations d'étudiants allemands, fondaient leurs propres corporations, plus ou moins selon le modèle des autres, et en même temps s'en moquaient.

A Heidelberg, les choses étaient évidemment très différentes. Là-bas, on était tout simplement

un étudiant libre. Je passais beaucoup de temps à lire Marx, que je n'avais jamais lu auparavant. J'avais certes entendu parler de Max Weber, mais je ne le connaissais pas ; tout cela était donc très nouveau pour moi. J'étais déterminé à devenir privat-dozent en sociologie, et il m'a fallu m'initier complètement à ce nouveau domaine.

- Que saviez-vous à cette époque de la sociologie ?

- Presque rien. Lors de mon premier séjour à Heidelberg, Jaspers m'avait un peu expliqué l'importance de Max Weber ; j'avais donc déjà une petite idée sur la question. Et après mes expériences pendant la guerre et à l'usine, je voulais probablement aussi m'engager dans des études qui seraient plus proches de la réalité de la vie.

A cette époque-là, Heidelberg était une sorte de Mecque de la sociologie. Le grand Max Weber était mort, certes, mais sa veuve vivait encore, et son frère Alfred également, qui était lui aussi professeur de sociologie.

D'une façon générale, l'Allemagne avait déjà à cette époque une tradition sociologique assez respectable ; pensez à Simmel, qui n'a obtenu un poste de professeur que peu de temps avant sa mort, parce qu'il était juif. Il y avait trois ou quatre personnages célèbres, comme par exemple Leopold von Wiese. L'essor de la sociologie a donc commencé dès l'époque impériale, mais il ne s'accroît vraiment qu'après 1918.

- Comment vous expliquez-vous cela ?

- A la fin de l'Empire, la sociologie était portée par la bourgeoisie libérale, par des hommes comme Max Weber, Simmel et d'autres, tandis que sous la République de Weimar - je veux dire avec l'émergence de la social-démocratie -, des gens comme Mannheim ont été profondément influencés dans leur pensée par Marx. C'était vrai déjà pour Max Weber, mais Weber avait tenté de développer une contre-sociologie des classes moyennes. Mannheim, d'autre part, s'est emparé d'un aspect de la théorie marxiste, la sociologie du savoir, et il en a fait un domaine de la sociologie. Oui, les changements apportés par la République de Weimar ont entraîné l'émergence d'une forme de sociologie plutôt de gauche, une sociologie rose.

- Nourrissiez-vous de grandes ambitions en vous installant à Heidelberg ?

- Je voulais m'engager dans la carrière universitaire, et je ne doutais pas que la sociologie à Heidelberg était ce qu'il me fallait. Je ne sais pas si l'on peut appeler cela « avoir des ambitions ». Je n'avais pas le moindre doute quant à la voie que je devais suivre.

Heidelberg était alors plus que jamais auparavant un endroit où l'on pouvait se mesurer à des gens du même âge et où, dans la rivalité amicale avec des camarades de même niveau d'intelligence, on pouvait soit sortir renforcé de cette confrontation soit être dominé.

- Aviez-vous à ce moment-là un objectif plus ambitieux ? Une Allemagne meilleure ? La prévention d'une nouvelle guerre ou quelque chose de ce genre ?

- Je crois que mon sentiment le plus fort, à l'époque, était que l'on répandait un grand nombre d'informations erronées sur la société humaine. Je ne pouvais être d'accord avec tous mes amis qui étaient au parti, parce que là, comme je le leur disais quelquefois, on était contraint de mentir.

Ce que je voulais vraiment, c'était lever le voile des mythologies qui occulte notre vision de la société, afin que les gens puissent agir mieux et de façon plus raisonnable ; car j'avais la conviction que cette vision partisane déforme le regard que l'on porte sur les choses. Et la thèse centrale de Mannheim selon laquelle toute pensée est idéologie allait tout à fait dans ce sens. Il donnait une forme plus systématique à un sentiment dont j'étais totalement pénétré, à savoir que tout ce que je lisais et que j'entendais lors de mes discussions était rempli de chimères, d'espairs de salut et de stigmatisations, et que nous avions besoin d'un savoir sur le monde des hommes qui soit aussi réaliste que possible.

- Vous aviez une aversion particulière contre les attitudes partisans.

- Pas en tant que telles. J'étais moi-même partie prenante. Mais contre l'occultation. Je ne supportais pas qu'elles ne puissent s'exprimer autrement qu'en termes idéologiques. Sur un point, évidemment,

j'ai dépassé la pensée de Mannheim : tandis que lui se cantonnait à l'idée que tout était idéologique, je voulais pour ma part arriver à développer une image de la société qui ne soit pas idéologique. Et j'y suis parvenu.

- Pouvez-vous me donner des exemples de ce type de mythologies que vous trouviez si insupportables ?

- Je me suis heurté à la première mythologie dès mon enfance, en voyant l'empereur, en entendant toutes ces choses sur la grandeur de l'Allemagne que je lisais également dans la Schlesische Zeitung, le quotidien conservateur de Breslau. J'entendais la propagande nationaliste, la propagande de guerre, qui a probablement joué un très grand rôle ; car quand j'ai fait l'expérience de la vie au front, les choses étaient bien différentes de la vision qu'en donnaient beaucoup de journaux de guerre. Et plus tard, à Heidelberg, j'ai pu constater que les doctrines des partis de gauche étaient presque aussi marquées par des idéalizations et des idéologies erronées. Je peux donc dire que ma conviction qu'il faut lever ce voile qui occulte les concepts remonte chez moi très loin dans le passé.

Par mes études de biologie, de chimie et de physique, j'avais une idée très précise de la science, et ce que j'ai trouvé ensuite dans la sociologie était en contradiction totale avec cela. Par ailleurs, j'aimais la sociologie parce qu'elle promettait de permettre une telle levée.

Vous avez parfaitement raison quand vous dites que ce besoin de démystification est l'une de mes motivations essentielles. Aujourd'hui comme autrefois, bien des gens s'en défendent. Je sais que l'on interprète constamment ce que je dis dans un sens erroné, parce que les gens faussent les choses en fonction de leurs désirs.

- Votre pensée est tout à fait antireligieuse.

- Oh oui ! naturellement... Ou plutôt non, elle n'est pas « anti ». D'habitude, je réponds à cette question : « Je ne suis pas superstitieux. » Je suis effectivement très tolérant à l'égard des gens qui ont un sentiment religieux et je ne suis pas du tout « anti ». Mais moi-même, je ne suis pas superstitieux.

- Avec cette démystification, vous ne vous êtes pas fixé un objectif vraiment modeste.

- C'est vrai, c'était un objectif ambitieux, et je ne l'ai atteint que partiellement, ce qui m'attriste un peu, car je ne suis pas sûr que d'autres poursuivront mon travail. J'ai également la très forte conviction que ceci n'est pas la mission d'un seul homme, mais celle de nombreuses générations. Je ne crois pas que je puisse arriver à faire quelque chose tout seul.

Pour des raisons que je ne connais pas, j'ai eu très tôt le sentiment de me trouver au milieu d'une chaîne des générations : j'apporte ma contribution, je fais avancer un peu les choses, mais je me situe dans une chaîne de générations. Voilà ce que je sais faire, j'ai ce don-là, et c'est pourquoi il est de mon devoir de faire les choses correctement. Mon point de vue n'a pas changé jusqu'à aujourd'hui. Je vois des choses, et je dois tenter de les mettre aussi bien que possible sur le papier... La façon dont les choses continuent ensuite est l'affaire des générations futures.

- Combien de temps êtes-vous resté à Heidelberg ?

- De 1925/1926 jusqu'en 1930.

- Et Mannheim a été là-bas votre référence intellectuelle la plus importante ?

- C'est un peu difficile à dire, car sur bien des points je n'étais pas d'accord avec lui. Non, parler de référence intellectuelle serait exagéré. Pour moi, ce qui importait, c'était les nombreuses discussions que j'avais partout en ville.

- Le ton avec lequel vous racontez cela donne presque une impression de trop grande insouciance : vous discutiez avec des amis, dans un climat intellectuellement très stimulant, et dans le même temps, une catastrophe était sur le point de se produire.

- Enfin... je ne crois pas que j'aie jamais eu le sentiment qu'une catastrophe était imminente. Récemment, j'ai lu une interview de Kurt Wolff dans laquelle il indique que Mannheim, en 1933, lui a confié ceci : « Toute cette histoire avec Hitler ne durera pas plus de six semaines, car cet homme est complètement fou. »

Ce n'était pas mon avis, parce que j'étais probablement trop prudent pour prendre une position aussi nette. Mais moi non plus je ne me doutais pas que Hitler se maintiendrait plus de dix ans. Non, à Heidelberg, personne n'avait conscience qu'une catastrophe allait survenir.

- Vous souvenez-vous de l'époque où vous avez entendu parler pour la première fois des nationaux-socialistes ?

- Certainement. L'un des assistants d'Alfred Weber était national-socialiste ; je le connaissais très bien. Mais c'était un homme civilisé, et je l'étais également ; nous l'étions tous. Bien sûr, il y avait des combats de rue, mais il est une chose que je n'oublierai jamais, c'est le jour où Richard Löwenthal, qui était alors l'un des communistes les plus en vue parmi les étudiants, parla dans le hall de l'université de Heidelberg : un homme de petite taille au physique juif très marqué, devant toute une salle remplie d'étudiants membres de corporations. Cela aussi, donc, était possible. Il ne lui est rien arrivé. Et puis il y avait aussi Alfred Weber, un homme très civilisé. Je ne crois pas qu'il ait eu la moindre idée de ce qui allait arriver.

- N'est-il pas étrange que vous, contrairement à tous vos amis, n'ayez pas appartenu à un parti ? Vous vous êtes autorisé une telle attitude. Pourquoi ?

- Mais comment aurais-je pu être membre d'un parti, avec ma façon de voir les choses, avec mon besoin de lever le voile des occultations ? Leurs programmes reposaient tous sur des chimères.

- Pouviez-vous avoir une influence sur la société sans être membre d'un parti ?

- Je n'ai probablement pas réfléchi à ces questions. Je savais quelle était ma mission : démystifier les occultations.

- Et vous n'avez pas non plus eu envie de fonder votre propre parti ?

- Pour l'amour du Ciel, non ! Je n'ai jamais eu une idée pareille. Pour l'amour du Ciel ! C'est une idée complètement absurde. Tout à fait absurde.

- Vous réagissez presque comme si notre question vous avait offensé. Veuillez nous excuser ! Mais vous vouliez tout de même avoir une influence sur la société ?

- En effet, mais par le travail sur un savoir portant sur la société, un travail qui soit réaliste. C'est ce que j'avais décidé de faire, et c'est ce que j'ai effectivement tenté.

- Ne vouliez-vous pas également tenter de gagner d'autres personnes à vos opinions ?

- Vous savez, avec le recul, vos questions ont l'air très sensées, mais je ne crois pas que je me sois posé des questions aussi précises. Ma mission était autre.

- Est-ce que le nationalisme était la principale mythologie que vous aviez décidé de démasquer ?

- Le nationalisme, le communisme, tout ce que vous voulez.

- Toute idéologie est-elle une mythologie ?

- Oui. Dans mon livre Qu'est-ce que la sociologie ?, il y a un chapitre intitulé □ Le sociologue comme chasseur de mythes □. C'est là que je fais le point sur cette question.

- N'avez-vous jamais pris en compte le fait que les hommes ont besoin de mythes ?

- Si, tout à fait. Mais alors, il faut qu'ils écrivent des poèmes - c'est ce que j'ai fait aussi, d'ailleurs. Moi aussi j'ai besoin de mythes - et de peintures.

- Mais bien des hommes ont besoin de mythes dans leur vie quotidienne : des mythes concernant leur parti politique, leur pays, leur club de football...

- Les hommes ont effectivement besoin de mythes, mais pas pour régler leur vie sociale. Cela ne marche pas avec des mythes. Je suis profondément convaincu que les hommes cohabiteraient plus facilement sans mythes. Les mythes, me semble-t-il, finissent toujours par se venger.

- Vous ne voyez donc aucun intérêt dans l'idée que les mythes sont indispensables pour la vie sociale ?

- Pourquoi le seraient-ils ? Certes, notre réalité a des aspects terriblement désagréables – comme par exemple le fait que la vie est parfaitement absurde. Mais il faut regarder ces choses-là en face, parce que c'est une condition indispensable si l'on veut s'efforcer de donner un sens à la vie. Et seuls les hommes peuvent le faire les uns pour les autres. Vue de cette façon, l'illusion d'un sens préétabli est nocive.

- Vous éprouvez une aversion prononcée pour les illusions.

- Qu'entendez-vous par «aversion» ? Je sais qu'elles sont nocives. Pourquoi en faites-vous automatiquement une question de prédilection ou d'aversion ? Qu'est-ce que c'est que ce type de discours ? Je parle de savoir !

Si vous disiez que l'on ne peut pas vivre sans fantasmes, ce serait autre chose.

- Y a-t-il donc une si grande différence entre les mythes et les fantasmes ?

- Ce qui fait la différence, c'est de savoir s'il s'agit effectivement de fantasmes ou si l'on prend ses propres fantasmes pour la réalité. Dans ce dernier cas, on se trompe soi-même, et bien sûr, il vaudrait mieux ne rien en faire. On ne devrait ni s'abuser soi-même, ni abuser les autres avec des mythes.

Je pense très sérieusement que nous vivons dans une véritable forêt de mythologies et qu'en ce moment l'une de nos missions essentielles est de nous en débarrasser. Le grand nettoyage de printemps, voilà ce qui doit arriver.

- Quels étaient au juste les thèmes auxquels vous vous consacriez dans les années 1925/1926 ?

- Laissez-moi réfléchir un instant... Je me souviens que j'ai dû lutter très fort pour parvenir à me concentrer. Et que j'ai fait une conférence dans le salon de Marianne Weber sur l'architecture gothique. Je me suis concentré sur l'architecture gothique parce que, en Allemagne du moins, on peut la mettre en relation de façon évidente avec le développement des villes : chaque ville voulait avoir un clocher plus élevé que sa voisine, et il y avait une grande concurrence entre les différentes cités. Nous interprétons cela la plupart du temps comme une aspiration vers le Ciel, mais en réalité, c'était une question de concurrence.

A la même époque, j'ai également engagé mon analyse sociologique sur le passage de la pensée pré-scientifique à la pensée scientifique. A cet effet, je me suis rendu à Florence, parce que je considérais Florence comme le centre de toute cette évolution. Je me rappelle encore que je cherchais des informations sur le jeune Galilée et un cercle de peintres que j'appelle les peintres expérimentaux – Masaccio, Uccello. Peut-être les connaissez-vous. Ils ont constitué le tournant : c'étaient les premiers peintres à travailler avec la perspective. Là aussi, je voulais approfondir une question générale : comment les hommes passent-ils de la pensée mythologique à la pensée scientifique ? En sociologie, c'est aujourd'hui encore ma conviction, nous sommes toujours bloqués dans la phase pré-scientifique, et c'est pourquoi je me suis occupé de ce tournant : comment sont-ils parvenus au début du xv^e siècle à représenter un espace tridimensionnel – c'est-à-dire la réalité – sur une toile à deux dimensions ?

- Est-ce que ces thèmes étaient considérés à cette époque, dans les cercles que vous fréquentiez, comme de bons thèmes ou comme des thèmes un peu bizarres ?

- Le sujet de thèse que j'avais prévu sur l'origine des sciences de la nature fut accepté très volontiers par Alfred Weber.

- L'Allemagne a-t-elle beaucoup changé au cours des cinq années que vous avez passées à Heidelberg ? Est-ce que vous pouvez comparer l'Allemagne de 1925 et celle de 1930 ?

- Eh bien ! on remarquait évidemment que la violence augmentait, celle que l'on constatait lors des combats de rue qui opposaient les nationaux-socialistes et les communistes. Mais ceux-ci comme ceux-là m'étaient totalement étrangers – c'étaient tout simplement des barbares à l'horizon. Ce que l'on remarquait, c'était la montée de la haine.

- Vous sentiez-vous en sécurité à cette époque ?

- Tout à fait, ou plus exactement : je me sentais en sécurité à Heidelberg. A Francfort, ensuite, ce ne fut plus le cas, mais c'était après 1930.

- Mais à quoi ressemblait l'Allemagne en 1930, d'un point de vue politique ?

- C'était un pays profondément divisé, de cela on avait parfaitement conscience. D'un côté, il y avait un mouvement ouvrier extrêmement puissant – représenté surtout par la social-démocratie et les syndicats, avec un cercle d'intellectuels dans les universités et à l'extérieur -, et de l'autre côté, il y avait le bloc massif des classes moyennes et supérieures qui manifestaient vis-à-vis du parti social-démocrate une sorte d'amertume presque fanatique qu'il est quasiment impossible d'appréhender aujourd'hui. Et l'on savait que quelqu'un qui avait des idées de gauche, dans des régions comme la Bavière, n'avait que peu de chances de se voir traiter de façon impartiale, devant un tribunal, dans une affaire politique.

La droite avait bien trop conscience de son pouvoir, et l'on pouvait observer que la balance des pouvoirs penchait de plus en plus en sa faveur. Tandis qu'au lendemain de la Première Guerre mondiale, le parti social-démocrate et peut-être aussi les libéraux étaient très puissants, sous la République de Weimar, on assista globalement à un déplacement vers la droite, qu'il s'agisse de la droite relativement modérée, représentée par le Deutsche Volkspartei de Stresemann, d'une droite plus conservatrice ou de l'extrême droite, ou encore du centre catholique qui glissait également vers la droite.

L'Allemagne était vraiment coupée en deux. Cela ne signifiait pas que les gens qui avaient une position politique différente, à l'université, ne pouvaient pas discuter ensemble. Mais on sentait tout de même que le pouvoir de la droite augmentait. Pourtant, personne dans mon entourage ne pensa à aucun moment à une chose aussi terrible que celle qui s'est produite par la suite.

Cette ambiance allait de pair avec une sorte d'euphorie quant aux réalisations culturelles qui étaient possibles à cette époque. Lorsque Mannheim et moi-même nous rendîmes à Francfort, nous trouvâmes là-bas un cercle d'intellectuels très vivant et extrêmement productif ; en fait, d'un point de vue culturel, c'était une époque d'une rare fécondité. Des gens comme Goldstein, le psychiatre, Wertheim, le principal fondateur de la Gestaltpsychologie, ou Löwen, l'économiste, faisaient partie des noms les plus célèbres ; c'était un climat extrêmement stimulant. Nous ne nous doutions pas que ce qui nous attendait était plus qu'un déplacement des rapports de force sur le plan parlementaire, et nous n'avons pas eu immédiatement le sentiment d'une menace pesant sur toute notre existence. Nous travaillions, chacun dans notre domaine, avec la perspective d'un avenir très fécond.

- Est-ce qu'on ne ressentait vraiment pas cette menace ?

- Ce n'est qu'en 1932 qu'intervint le sentiment d'une menace réelle, car le pays était rempli de milices. C'est une chose que vous ne pouvez pas vous imaginer : les communistes avaient une milice, les sociaux-démocrates avaient une milice, les nationaux-socialistes également, avec les S.A., de même que les partis conservateurs avec le Stahlhelm. Je me souviens qu'en 1932 j'ai eu conscience que nous risquions de subir d'importantes violences à cause des affrontements qui se produisaient au cours des réunions. Quand par exemple un orateur du parti communiste voulait s'exprimer dans une taverne, les nationaux-socialistes surgissaient et dispersaient la réunion, et inversement. Les milices plus modérées n'allaient pas aussi loin, mais on les voyait défiler dans les rues, comme par exemple le Stahlhelm : des hommes massifs, costauds, portant des uniformes.

Je trouve que l'analyse historique de la République de Weimar, jusqu'à présent, n'a pas montré de façon assez claire l'effondrement du monopole étatique de la violence. Et l'on peut dire de façon très précise pourquoi cet effondrement a eu lieu : c'est parce que la Reichswehr ⁶ était elle-même contrôlée par la droite. Elle n'était pas un instrument neutre au service de l'État, mais un instrument de la droite.

- Où vous situiez-vous vous-même dans l'éventail politique ?

- Eh bien ! je n'étais certainement pas à droite. Tous mes amis étaient de gauche, et dans cette confrontation, mes sympathies allaient à la gauche.

- Pour quel parti avez-vous voté ?

- Je n'ai pas voté.
- Pourquoi ?
- Parce que... je veux dire, la langue des hommes politiques était si manifestement imbibée d'affirmations que je considérais comme fausses... Bien sûr, mes sympathies allaient tout à fait à la lutte de la gauche, et je faisais de mon mieux pour les aider. Mais l'idéologie de la gauche n'était pas réaliste. Au fond, les sociaux-démocrates et les syndicats – comme mon père – croyaient à l'État de droit. C'est-à-dire qu'ils étaient convaincus que le droit est toujours déterminant et qu'il n'y a pas de place pour la violence au sein de l'État. C'est pourquoi le parti social-démocrate était contre les communistes : il ne voulait pas de révolution, il ne voulait pas avoir recours à la violence.
- Je me souviens très bien du jour où je me suis rendu dans les locaux d'un syndicat pour leur exposer ma vision des choses. Je leur fis remarquer que les milices prenaient peu à peu plus d'importance que les élections législatives. Et je terminai ma petite intervention d'une façon un peu dramatique en posant la question suivante : « Messieurs, quelles dispositions avez-vous prises pour défendre ce siège syndical si vous deviez être attaqués ? » Pour toute réponse, je n'eus qu'un profond silence. Naturellement, j'en connaissais la raison, et ils me l'ont donnée eux-même ensuite : ils n'avaient tout simplement jamais pensé à une telle éventualité. Cela vous permettra peut-être d'avoir une idée de l'ensemble de la situation qui régnait alors.
- Est-ce que vous croyiez vous-même à cet État de droit ?
- Non, mon sens des réalités m'en empêchait. Dès cette époque, j'avais fait mienne cette idée – qui a joué plus tard un rôle beaucoup plus important – que le droit, s'il n'est pas soutenu par la violence physique, ne fonctionne pas.
- Vous croyiez donc plutôt à la force ?
- Je ne croyais pas à la force. Je faisais une analyse sociologique, réaliste, de la situation. Je ne peux accepter de tels termes, pardonnez-moi. Je ne croyais pas à la force !
- Peut-être le terme « croire » n'est-il pas le mot exact, mais en tout cas, vous pensiez que la force était déterminante.
- Il s'agissait plutôt de la violence physique. Il était clair pour moi que le droit, s'il n'est pas soutenu par une forme de violence physique quelle qu'elle soit, ne peut pas fonctionner ; que l'État, si l'on supprime le contrôle qu'il exerce sur la violence physique, n'est plus à même de fonctionner. Et je voyais peut-être plus clairement que certains historiens actuels que toute la balance des pouvoirs en Allemagne se modifiait parce que l'armée était aux mains des conservateurs traditionnels et n'était pas un instrument au service du gouvernement.
- Parlez-vous de ces problèmes avec beaucoup d'autres gens ?
- Non. Mais je les prenais tout de même assez au sérieux pour chercher à entrer en contact avec les syndicats. Et ceux-ci m'ont dit : « Nous sommes défavorisés parce que notre milice, la Reichsbanner Schwarz-Rot-Gold ⁷, ne dispose pas d'assez d'officiers de métier – ils appartiennent tous au camp adverse -, et parce que nous manquons d'argent. » Et ensuite, ils me demandèrent si je ne pouvais pas les mettre en contact avec quelques juifs riches afin de renforcer leurs troupes, et je leur répondis : « Je suis désolé, mais je ne connais malheureusement pas de juifs riches. »
- Pourtant, nous trouvons curieux que vous soyez si peu engagé politiquement. N'était-ce pas très difficile à une époque aussi dangereuse ?
- Eh bien ! voyez-vous... je n'avais pas l'illusion de pouvoir faire grand-chose.
- Mais vous n'avez pas non plus écrit des articles dans les journaux ou quelque chose de ce genre...
- Je ne suis pas un homme politique. Ne pouvez-vous comprendre que je considérais beaucoup de ces choses comme illusoire ? Je ne partageais pas ces illusions.
- Ce sont des considérations rationnelles, intellectuelles. Mais sur le plan émotionnel, les choses sont tout de même différentes, non ?

- Mes émotions avaient pour objectif de ne pas succomber aux illusions les plus courantes. Sur ce plan-là, en tout cas, j'étais très engagé. J'évite d'employer le terme « rationnel » ; mais je suis capable de faire la distinction entre les comportements réalistes et ceux qui le sont moins - voilà comment je serais tenté de voir les choses.

- Étiez-vous pessimiste ?

- Non. Le pessimisme et l'optimisme sont également des catégories qui ne conviennent pas ; je ne peux pas travailler avec ces concepts, car, si je peux m'exprimer ainsi, ils sont trop grossiers. Je n'étais ni optimiste ni pessimiste ; je faisais de mon mieux pour être réaliste.

- Vous sentiez-vous attaché à la démocratie, au système parlementaire ?

- Je n'aurais pas utilisé le terme de démocratie, mais j'étais évidemment profondément opposé à une dictature.

- Il reste qu'il est difficile de comprendre que vous vous soyez tenu à ce point à l'écart des choses.

- Mais je ne me tenais pas à l'écart des choses ! Je faisais de mon mieux. Ne m'en veuillez pas si je vous demande à mon tour : qu'auriez-vous donc fait à ma place ?

- Nous aurions au moins voté.

- Et vous auriez alors eu l'illusion d'avoir fait quelque chose ?

- En tout cas, nous aurions fait ce qui constitue le minimum dans une démocratie.

- Certes, mais dans la situation de l'époque, il était évident que le fait d'aller voter n'était plus l'essentiel. Cela aurait tout au plus servi à se décharger sur le plan émotionnel, rien d'autre.

Les choses sont peut-être différentes dans les conditions qui règnent de nos jours aux Pays-Bas ; mais à cette époque, il était tout à fait réaliste d'attirer l'attention sur l'importance de la réflexion sur les stratégies de la violence. On ne peut vraiment pas dire que c'était une façon de rester à l'écart.

- Avez-vous jamais voté au cours de votre vie ?

- C'est possible, mais je ne m'en souviens pas. Ce qui est sûr, c'est que je n'ai jamais voté en Angleterre, où je n'ai obtenu ma naturalisation que très tardivement. Je ne me souviens plus si ce fut la même chose en Allemagne. Mais je suivais la vie politique avec beaucoup d'intérêt. Quand Hitler a fait un discours à Francfort, je suis allé l'écouter.

Cela devait être fin 1932 ou au début de 1933. On avait annoncé qu'il ferait un grand discours, et j'étais impatient de le voir en chair et en os. Mais c'était dangereux, parce qu'on pouvait s'apercevoir que j'étais juif. D'un autre côté, ma physionomie pouvait aussi me faire passer pour un aristocrate, si je me déguisais en conséquence ; si je troquais mes lunettes contre un monocle, si je portais un chapeau de chasseur et si je m'habillais autrement, j'étais un autre homme. C'est ainsi que j'ai traversé la haie que formaient les S.S., flanqué de deux gigantesques étudiants à l'allure très aryenne.

C'était fascinant... Le Führer fit attendre la foule surexcitée pendant près de deux heures ; on entonnait des chants patriotiques, et parfois, il fallait que je remue moi aussi les lèvres, parce que je ne pouvais être le seul qui restât silencieux. A un moment donné, j'ai quitté un instant la réunion et je me suis retrouvé nez à nez avec un collègue assistant qui était national-socialiste. Ce fut un instant très étrange, mais c'est à ce moment-là que le Führer est arrivé. C'était vraiment un orateur hors pair. Une chose m'est restée particulièrement en mémoire : le moment où il a donné sa bénédiction aux enfants, à la fin. Je n'avais jamais vécu une chose pareille auparavant ! Il fit approcher les enfants, leur posa la main sur le front et leur parla. Et la foule était folle d'enthousiasme.

Je me rendais à ce genre de manifestations pour me faire une idée des choses, pour parvenir à les comprendre et pour les voir de mes propres yeux.

- Hitler a-t-il dit quelque chose sur les juifs dans ce discours ?

- Il a fait quelques remarques antisémites sur les « sales juifs », mais il n'a pas dit qu'il voulait tous les tuer. Peut-être avais-je plus que vous le sentiment qu'on ne peut pas faire grand-chose. Dès cette époque, j'avais une idée assez précise des chaînes d'interdépendance : l'individu est lié aux autres par un phénomène de dépendance réciproque.

- Vous souvenez-vous de ce dont Hitler a parlé ?

- Non, pas dans le détail. Je me souviens qu'il a parlé de l'avenir glorieux : de la grandeur future de l'Allemagne et de la corruption du régime de l'époque.

- Est-ce que le fait de l'entendre a suscité en vous des sentiments puissants ?

- Je trouvais qu'il était dangereux. Très dangereux.

- Avez-vous eu peur ?

- Je ne crois pas.

- Parce qu'il n'était pas encore au pouvoir.

- Je n'ai pas non plus éprouvé un réel sentiment de peur quand ils sont arrivés au pouvoir. Si j'avais eu peur, je ne serais pas allé à ce meeting. Imaginez-vous un peu : il aurait suffi que quelqu'un s'écrie □ Voilà un juif ! □, et ils m'auraient lynché. Je ressentais plutôt un besoin intense de savoir ce qui se passait, et c'est incompatible avec la peur.

- Pourquoi au juste vouliez-vous savoir ce qui se passait ?

- Parce que je pensais que l'un des devoirs essentiels des hommes est de savoir comment les choses sont liées les unes aux autres s'ils veulent organiser leur vie mieux que ce n'est le cas aujourd'hui. Je parle d'un point de vue totalement pratique, car sinon, nous agissons de façon erronée. Le malheur de l'humanité, aujourd'hui, c'est qu'elle se laisse mener trop souvent par des idées non réalistes.

- Comme par exemple ?

- On a assisté à une certaine époque à un grand enthousiasme pour le communisme, des hommes ont sacrifié leur vie, et regardez un peu ce qu'il en est ressorti. Il y a eu un grand engouement pour le libéralisme - des présidents et des économistes américains y croient encore, mais sont-ils à même, d'une façon ou d'une autre, de trouver un remède à notre misère économique ? Ils agissent comme s'ils étaient compétents, en se fondant sur des idéaux, mais en réalité, ils ne savent pas comment fonctionnent l'économie ou les États.

Il devrait y avoir plus de gens comme moi qui n'ont pas peur de ce qu'ils découvrent. Manifestement, les hommes craignent d'avoir de mauvaises surprises s'ils réfléchissent sur eux-mêmes avec un tant soit peu de réalisme. Prenez Freud : à sa façon, il voulait découvrir les choses telles qu'elles étaient réellement, indépendamment de ce que les gens avaient pu dire auparavant. Voilà la mission d'un scientifique, dans les sciences sociales comme dans les sciences de la nature. C'est cela, l'éthique d'un scientifique.

- Revenons à la politique. Y eut-il un grand nombre de vos collègues, à l'université, qui disparurent en 1933 ?

- Oui, des étudiants aussi - la plupart de nos étudiants se situaient à gauche, voire à l'extrême gauche. C'est en février 1933 que je me suis dit subitement que je devais vérifier si des papiers compromettants n'étaient pas restés dans notre institut. Je m'y suis donc rendu, et j'ai trouvé la liste des membres du □ groupe d'étudiants rouges □; il y avait un grand nombre de choses compromettantes qui traînaient, comme par exemple une liste nominative complète de nos étudiants. J'ai fouillé dans toutes les salles de notre institut en emportant tout ce qui me semblait plus ou moins suspect. Lorsque les S.S. sont venus me chercher quelques jours plus tard pour que je leur remette les clefs de l'institut, je me suis montré très insolent, car je savais qu'ils ne trouveraient rien.

Ils sont venus dans mon appartement pour m'arrêter, et ensuite, on m'a trimbalé, moi, Norbert Elias, dans un véhicule militaire tout-terrain avec un drapeau nazi à côté de moi, dans les rues de Francfort. J'étais le responsable de l'institut et je détenais donc toutes les clefs. Un lieutenant S.S.

- je vois encore la scène - contempla les rangées de livres et saisit un volume de Marx : « Ah ! Marx, évidemment ! Ces sales communistes ici... » Lorsque je lui demandai : « Mais que cherchez-vous exactement ? », il rétorqua : □ Cela ne vous regarde pas. □

C'était ce que l'on appelait le « château de Marx » - la maison qui abritait le célèbre institut de recherches sociales dont le département de sociologie de l'université de Francfort avait loué le rez-de-chaussée. Après la remise des clefs, ils m'ont strictement défendu l'accès de l'immeuble ; ensuite, ils m'ont autorisé à rentrer chez moi.

- Y êtes-vous retourné par la suite ?

- Une semaine plus tard, je suis allé voir le portier, à l'entrée de service, et il m'a raconté qu'ils étaient en train de creuser : la maison, qui appartenait au groupe rassemblé autour de Horkheimer, était située en face de la Volksstimme, « La voix du peuple », organe du parti social-démocrate, et ils s'imaginaient - comme dans un roman policier - qu'il devait y avoir un passage souterrain entre la Volksstimme et l'institut Horkheimer, chose parfaitement absurde puisque Horkheimer n'était pas social-démocrate. Mais leur imagination se mouvait dans ce genre de directions.

A ce moment-là, je n'étais plus assistant, bien que mon traitement ait été versé jusqu'en octobre 1933. Mais cela relevait vraisemblablement de l'administration de l'université.

- Quand avez-vous pris la décision de quitter l'Allemagne ?

- Probablement vers mars ou avril 1933. Vers cette époque, avec une étudiante avec laquelle je m'étais lié d'amitié, nous avions établi un plan qui prévoyait qu'elle me conduirait en Suisse pour que je puisse y rechercher un poste universitaire. C'était Grete Freudenthal, et elle avait une voiture ; et elle m'a effectivement conduit à Bâle, Zurich et Berne où j'ai demandé aux rares personnes que je connaissais là-bas s'il y avait un poste libre pour moi. En vain.

Je ne sais plus exactement à quel moment précis j'ai quitté l'Allemagne. Je crois que j'ai d'abord rendu visite à mes parents et que je suis parti ensuite pour Paris.

- Qu'ont dit vos parents de ce projet ?

- Eh bien ! ils m'ont souhaité bonne chance... Ensuite, je suis donc parti pour Paris. Et en 1935, j'ai quitté la France aussi parce que je n'avais aucune chance de trouver un poste dans une université française.

- Ces deux années ont-elles représenté une partie importante de votre vie ?

- C'est difficile à dire. Elles ont été une période très stimulante de ma vie. Je veux dire qu'on était complètement seul, ne pouvant compter sur l'aide de personne ; on traînait dans les cafés, et l'on n'avait plus aucun projet pour l'avenir.

- Et vous aviez de l'argent ?

- Mon père a dû me donner quelque chose. Et ensuite, j'ai ouvert un petit atelier, un atelier de jouets. J'ai acheté quelques machines, et j'ai perdu tout l'argent que j'avais. Je faisais le tour des grands magasins parisiens pour essayer de vendre nos produits, parmi lesquels il y avait un éléphant à roulettes, un pantin - mais j'ai oublié les détails.

- Est-ce que vous dessiniez vous-même les modèles ?

- Oh non ! J'avais deux partenaires, des gens issus de la classe ouvrière, des communistes allemands qui avaient quitté l'Allemagne eux aussi. L'un d'eux était un écrivain assez célèbre, Ludwig Turek, et l'autre était un ami de Francfort, un sculpteur qui savait dessiner et qui créait les modèles. Il y a eu toutes sortes d'anecdotes sympathiques ; je me souviens par exemple du jour où Turek fut présenté à André Gide, et cette rencontre entre un authentique prolétaire allemand et cet homme très cultivé qu'était Gide a dû être terriblement fascinante ; Turek m'en a parlé par la suite.

Huit mois plus tard, environ, nous arrivions à vivre tous les trois de cette entreprise. J'étais chargé d'écouler la production et aussi de choisir les modèles qui se vendraient probablement le mieux ; car grâce à mes déplacements, je connaissais les agents chargés d'effectuer les achats pour les grands magasins.

A la même époque, j'écrivis deux études – ce n'étaient pas les premières que je rédigeais, mais pratiquement les premières qui furent publiées : l'une était une étude sur Le Style kitsch et l'autre s'intitulait L'Expulsion des huguenots de France. L'une des deux a d'ailleurs été publiée en Hollande. La maison d'édition Querido avait une sorte de revue destinée aux exilés et dirigée par Klaus Mann, et j'avais rencontré Mann par hasard à Paris. C'est à cette occasion qu'il m'a demandé d'écrire quelque chose pour lui.

J'ai également bénéficié d'une bourse décernée par une fondation hollandaise, le Steunfonds, par l'intermédiaire du professeur Frijda, et j'avais des contacts avec l'École normale supérieure ; mais elle n'avait pas d'argent.

– Regrettiez-vous l'Allemagne ?

– J'ai toujours éprouvé un amour profond pour la France. J'aimais la culture française, et je parlais à l'époque un français presque parfait, presque sans accent – contrairement à l'Angleterre où je n'ai jamais perdu mon accent. J'aimais la France, j'aimais Paris, et c'est la raison pour laquelle j'ai été d'autant plus attristé de constater qu'aucun Français ne m'avait invité chez lui. Que voulez-vous, ce sont des choses qu'ils ne font pas. Ou plutôt si, il y en a un qui l'a fait : Alexandre Koyré, un juif russe, excellent spécialiste de l'histoire des idées. J'avais beaucoup de contacts avec lui.

– Dans quel quartier de Paris habitiez-vous ?

– Probablement Montparnasse, j'habitais dans un hôtel. C'était très agréable d'aller danser à L'Apache, près de la Bastille, et de s'asseoir dans les cafés de Montparnasse. On mangeait aussi très bien dans des restaurants bon marché et l'on y rencontrait des gens venus du monde entier – sauf des Français. Mais en même temps, ce fut une période difficile pour moi, la seule durant laquelle j'aie jamais eu à souffrir de la faim parce que je n'avais plus d'argent.

Cela ne m'a pas fait perdre courage pour autant. On vivait au jour le jour, tout simplement, et l'on gardait l'espoir tant qu'on avait encore de l'argent. Je me souviens encore des deux ou trois jours où je me suis trouvé dans l'impossibilité absolue de me procurer de l'argent ; dans un café, j'ai prié une amie qui était assise à côté de moi de me commander un café et un sandwich.

– Pourquoi avez-vous quitté la France ?

– Parce que ce pays ne pouvait m'être d'aucun secours. Aucun espoir, aucun avenir. Deux de mes amis de Breslau qui s'étaient établis en Angleterre me dirent : « Pourquoi ne viens-tu pas en Angleterre ? » Et j'ai répondu : « Je ne peux pas, je ne sais pas l'anglais » – en fait, j'étais tout juste capable de le lire un peu. Et pourtant, je suis parti tout de même. J'ai rendu visite à mes parents, et je vois encore mon père acheter une machine à écrire portable en guise de cadeau d'adieu – je l'ai encore aujourd'hui -, et j'ai emporté cette machine en Angleterre. C'était en 1935, la dernière fois que je suis allé en Allemagne avant la guerre.

– Et probablement aussi la dernière fois que vous avez vu vos parents.

– Non. Ils m'ont rendu visite encore une fois à Londres. En 1938. Vous ne me croirez pas, mais ils sont vraiment venus en 1938 ; c'était encore possible à cette époque-là.

– Avez-vous trouvé que l'Allemagne avait beaucoup changé, lors de ce dernier séjour ? Entre-temps, les nationaux-socialistes devaient être beaucoup plus nombreux.

– Certes, et pourtant.... C'est un pays immense. On voyait peut-être un peu plus de croix gammées dans les rues, mais il restait tout de même tous les gens qui n'étaient pas des nationaux-socialistes.

– Mais n'allez-vous pas être maltraité, par exemple à la frontière allemande ?

– L'Allemagne est un pays d'ordre. Et à cette époque, l'ordre régnait encore. Au moment des combats de rues, on avait pu assister au déchaînement d'une violence à l'état brut ; mais après leur arrivée au pouvoir, l'ordre fut rétabli en Allemagne, c'était à nouveau un État de droit.

– L'Allemagne nazie ?

– Je ne m'exprime pas assez clairement. L'ordre régnait encore en Allemagne, et le sentiment que c'était un État de droit, que rien ne pouvait vous arriver, ce sentiment était profondément ancré

chez les gens. Songez que même mes parents n'éprouvaient pas un sentiment de peur assez puissant pour quitter l'Allemagne.

- Ne considérerait-on pas l'Allemagne comme un pays dangereux ?

- Tout cela était terrible, c'était bien sûr abominable. Un dictateur, Hitler... On éprouvait vraiment un grand mépris pour lui, et c'était affreux que cet homme gouvernât l'Allemagne. Mais cela ne signifie pas qu'à cette époque des gens comme mes parents - ou moi-même, quand j'ai voyagé à travers l'Allemagne - aient senti peser sur eux une menace imminente. Une telle vision est toujours une projection a posteriori ; car voyez-vous, même les nationaux-socialistes ne se sont acheminés que lentement vers la « solution finale ». Ils n'avaient pas décidé dès le départ les chambres à gaz ; ce fut un processus graduel. Comment aurions-nous pu nous douter de ces choses ?

- Cela semble si incroyable que vos parents vous aient rendu visite à Londres ! Vous y étiez en sécurité, et pourtant ils sont retournés en Allemagne.

- Mais ils m'ont dit : « Pourquoi partirions-nous ? Tous nos amis sont à Breslau, et à Londres, nous ne connaissons personne. » J'entends encore les paroles de mon père, comme si c'était hier : « Je n'ai jamais rien fait de mal. Que peuvent-ils me faire ? »

Je les ai conjurés de rester. Je ne voulais pas qu'ils retournent à Breslau parce que j'avais l'intuition qu'ils y couraient un danger ; j'ai tenté de toutes mes forces de les convaincre. Mais il ne me comprenaient pas, ils étaient âgés, et leur vie était à Breslau ; on ne peut pas déraciner des gens comme eux. Jusqu'à aujourd'hui, je m'en veux de ne pas avoir su les convaincre. Mon père a même ajouté : □ De quoi pourrions-nous vivre ici ? □ Et pour toute réponse, je lui ai dit que je les aiderais, que j'essaierais de gagner plus d'argent.

- Vous ne pouviez pas le forcer.

- Non, je ne pouvais pas le forcer. C'est la dernière fois que j'ai vu mes parents.

Je m'en souviens encore parfaitement... Je n'arriverais bien sûr jamais à surmonter cela.

- Vous aviez donc compris à quel point il était nécessaire qu'ils restent.

- Oui. C'était en 1938, et en 1938 on savait naturellement... Il y avait déjà eu la nuit de Cristal et toutes sortes de choses terribles. Mais on n'avait pas encore entendu parler des camps de concentration.

- Pourtant, Dachau existait déjà ?

- On ne déportait pas encore systématiquement les juifs.

- Dachau était prévu pour les prisonniers politiques.

- Et en outre, j'étais plongé à cette époque dans la rédaction de mon livre *Über den Prozess der Zivilisation*⁸.

- Et vous n'avez jamais revu vos parents.

- En 1940, ma mère m'a écrit que mon père était mort. Elle m'écrivait des lettres - je les ai encore. Ensuite, elle a disparu à son tour, à Auschwitz... Excusez-moi un instant.

- Où et quand avez-vous décidé d'écrire votre ouvrage sur le procès de civilisation ? En Allemagne ? A Paris ?

- Pour pouvoir répondre à cette question, il faut que je parle un peu de la situation bizarre, un peu ambiguë dans laquelle on se trouve quand sa vie a été complètement bouleversée. D'un côté, je savais que je devais travailler sur ce sujet afin d'ouvrir à nouveau mes perspectives de carrière ; j'étais d'ailleurs encore assez jeune pour cela. Et de l'autre côté, il était très agréable, dès ma période parisienne, de vivre ainsi au jour le jour, par la force des choses. Cela se trouve peut-être en contradiction avec votre propre idéal du moi, mais un tel mode de vie a aussi ses côtés plaisants - un peu comme si on vous avait délivré d'un fardeau.

Quand je suis arrivé à Londres, je n'avais évidemment aucune source de revenus. Il y avait là-bas un comité de réfugiés juifs qui s'est déclaré disposé à m'aider. Je leur ai dit que je ne pourrais

reprendre ma carrière que s'ils me versaient assez d'argent pour écrire un livre ; et ils ont répondu que ce projet était assez peu réaliste parce que mon anglais était encore très médiocre et qu'il me faudrait donc rédiger mon ouvrage en allemand. Finalement, ils m'ont attribué une petite somme, tout juste de quoi ne pas mourir de faim et payer une chambre. C'est à peu près tout.

- Vous habitiez à Londres ?

- Oui. J'y ai découvert la bibliothèque du British Museum, l'actuelle British Library, et à partir de ce moment-là, ma vie se déroula de façon fort simple : je me levais le matin et je passais toute la journée au British Museum, avec un déjeuner sur le pouce dans un petit café situé non loin de là ; j'avais bien sûr aussi quelques amis. J'appréciais beaucoup ce mode de vie. Je savais que pour un temps indéterminé je n'avais aucun avenir, mais je pouvais me plonger dans les bouquins au British Museum, ou plutôt dans le catalogue de la bibliothèque, et à chaque fois que je repérais un titre qui m'intéressait, je me faisais apporter le livre et je le consultais. Mes idées quant à ce que j'allais écrire étaient encore assez vagues, mais peu à peu mes plongées dans le catalogue m'ont fait tomber sur une piste qui me sembla prometteuse.

- Dans quelle direction allaient vos idées ?

- Elles n'étaient pas claires du tout, mais j'avais tout de même acquis un savoir important qui provoquait une foule d'associations pendant que je lisais. C'est ainsi que je suis tombé sur les traités d'étiquette. Un jour, je me suis fait apporter l'un d'eux par hasard, je crois que c'était Courtin. Je l'ai trouvé tout à fait passionnant, et ce parce que je savais que les psychologues contemporains pensaient qu'on ne pouvait obtenir une vision convaincante des mentalités humaines qu'en étudiant celles des hommes d'aujourd'hui, tandis qu'on ne pouvait rien découvrir sur les normes comportementales des hommes du passé, et encore moins des informations sûres. Là, je me trouvais tout à coup en possession d'un matériel qui montrait la diversité des normes en vigueur à des époques anciennes et qui permettait d'analyser leur évolution de façon sûre.

Je commençai donc mon livre intitulé *Le Procès de civilisation* en ayant parfaitement conscience qu'il constituait une attaque implicite contre la vague des études portant sur les mentalités et les comportements faites par les psychologues de l'époque. Car les psychologues académiques – et non les freudiens – croyaient fermement qu'il fallait avoir une personne devant soi, ici et maintenant, qu'il fallait évaluer sa mentalité grâce à des formulaires ou d'autres méthodes quantitatives pour pouvoir en dire quelque chose d'incontestable. Et en utilisant cette méthode, il est bien sûr parfaitement impossible de percevoir les normes actuelles comme le résultat d'un devenir. Ils faisaient toujours comme s'ils étaient capables, grâce aux résultats de tests effectués sur des hommes d'aujourd'hui, de tirer des conclusions immédiates sur les hommes en général.

Pour moi, il était clair que c'était faux, que c'était simplement une tentative d'appliquer à des hommes des procédés physiques ou biologiques. On excluait ainsi tout le processus de l'évolution humaine. Je dirais que ce fut là une expérience déterminante pour moi.

- Quels types de références recherchiez-vous pour demander des livres ?

- Quand je tombais sur un titre intéressant... Il faut dire que j'avais déjà travaillé à Francfort sur le XVIII^e siècle français et que j'avais écrit la première version de *La Société de cour*. J'avais donc d'emblée de l'intérêt pour les manières.

Au British Museum, je me sentais comme chez moi ; au bout de six mois, on connaissait au moins vingt pour cent des habitués. Ainsi, je me souviens d'un prêtre catholique, assez gros, qui venait à la bibliothèque aussi régulièrement que moi et qui travaillait jour après jour sur un dictionnaire catholique – c'était un ouvrage du genre □ de A à Z □. Je crois qu'il venait d'arriver à la lettre L.

A chaque fois que j'arrivais, l'employé de la bibliothèque apportait à ma table dix minutes plus tard la pile de livres que j'avais fait mettre de côté, et alors commençait la joie de la lecture ; et quand je trouvais dans une note de bas de page une indication bibliographique intéressante, je consultais immédiatement le catalogue et commandais le livre.

Malgré les cent cinquante personnes qui se trouvaient dans la salle de lecture, il y régnait une atmosphère feutrée ; ce fut pour moi un plaisir et une détente de travailler à cet endroit pendant des années. J'ai d'ailleurs continué à y aller après avoir terminé mon livre. En fait, je suis allé

au British Museum jusqu'à ce que je quitte l'Angleterre. J'ai travaillé exactement trois ans sur Le Procès de civilisation.

- Faisiez-vous encore autre chose, parallèlement, ou vous concentriez-vous entièrement sur ce livre ?

- Je ne faisais rien d'autre.

- Cette période fut-elle agréable pour vous ?

- Enfin, j'avais bien sûr toutes sortes de soucis. C'était l'époque où la situation empirait en Allemagne, et j'étais rempli d'inquiétude pour mes parents. Mon propre avenir était lui aussi incertain. J'avais trouvé un éditeur à Breslau, mais alors que je travaillais encore à mon livre, il dut quitter le pays parce qu'il était juif. Je fus donc contraint de me mettre en quête d'un autre éditeur, et mon père dut aller retirer les épreuves chez l'imprimeur. J'avais donc une foule de soucis de plus en plus importants, mais au British Museum, on pouvait se concentrer totalement sur son travail. Malgré tous les soucis.

- Et votre argent continuait d'être versé, sans limite dans le temps ?

- Oui, on ne m'avait en effet fixé aucune date limite précise. Tous les six mois, j'avais un entretien avec un homme du comité de réfugiés qui me demandait où en étaient mes travaux et quand le livre serait terminé. Lorsque j'eus achevé le premier tome, je fus contraint de lui dire que j'avais commencé entre-temps la rédaction du second. □ Bien, répondit-il, bien. Si vous pensez que deux tomes sont nécessaires, nous ferons deux tomes. »

- Avez-vous été influencé pendant la rédaction de ce livre par l'expérience que vous faisiez du mode de vie anglais ?

- C'est probable, mais je n'en avais pas conscience. J'ai certainement été frappé très tôt par les différences qui séparent les normes de comportement allemandes et anglaises... J'écrivis donc ce livre sans me rendre compte le moins du monde qu'il n'intéressait absolument pas les autres. Pour ma part, je trouvais ce sujet passionnant au plus haut point.

- Pourquoi avez-vous pris la France comme modèle ? Pour-montrer quelque chose sur les sociétés en général ? Pourtant, vous connaissez beaucoup mieux la société allemande.

- A cette époque, je savais vraiment beaucoup de choses sur la société française. Et la première partie du Procès traite d'ailleurs de l'Allemagne, de l'évolution de l'opposition entre les concepts allemands de « culture » et de « civilisation » que je compare ensuite avec le concept français de « civilisation ». Je m'étais très peu occupé de l'Angleterre.

- La France et l'Angleterre sont de vieux ennemis. Est-ce que cet aspect a joué un rôle dans votre choix ?

- C'est une question que je me pose aussi... et seul mon analyste serait capable d'y répondre. Je n'en ai pas la moindre idée. La seule chose que je puisse dire, c'est que j'ai eu depuis toujours une prédilection pour la culture française, même si je m'identifiais très fortement à la tradition allemande.

Le fait d'avoir combattu les Français pendant la guerre n'a jamais effleuré ma conscience. C'est étrange : je ne me suis jamais intéressé à l'ennemi, je n'ai jamais éprouvé ce sentiment.

- Aviez-vous l'intention de vous servir de l'exemple français pour montrer quelque chose sur la société allemande ?

- Oui. Je pensais - et je pense toujours - qu'avec la première partie de mon livre sur le procès de civilisation, où j'expliquais que les Allemands accordaient plus d'importance à la culture alors que les Français mettent en avant la « civilisation », j'ai apporté une contribution importante à l'élucidation d'un problème qui est très en vogue à l'heure actuelle - celui des mentalités nationales. J'ai fait cela dès cette époque. Je ne me contente pas de constater que la mentalité nationale des Allemands est différente de celle des Français, mais j'explique également pourquoi.

C'est ce qui me fit toucher du doigt pour la première fois la découverte que je considère comme l'une des plus importantes que j'aie faites : à savoir qu'on ne peut découvrir la structure des sociétés

qu'en les comparant de façon systématique.

– Que vouliez-vous prouver sur la mentalité nationale allemande ?

– L'une des caractéristiques déterminantes de l'évolution allemande est que la barrière qui séparait la noblesse de la bourgeoisie était beaucoup plus élevée, à la cour également, qu'elle ne l'était en France. En Allemagne, l'aristocratie parlait le français à la cour, et les classes moyennes avaient leur propre élite qui n'avait adopté que très peu de chose des manières civilisées de la noblesse. Cet aspect a encore des répercussions aujourd'hui. Récemment, j'étais à la radio, et là-bas, on peut parfaitement déclarer au cours d'une émission : « Ils sont assis sur leur cul. » Je ne crois pas qu'une telle chose serait possible en France ou en Angleterre. En allemand, on peut être beaucoup plus grossier qu'en anglais ou en français, et cela vient du fait que les classes moyennes allemandes n'ont jamais adopté des modèles comportementaux de la cour, ou seulement, quand cela a pu être le cas, d'une façon très particulière.

Jusqu'à notre époque, la culture et la civilisation françaises ont conservé quelque chose de cette élégance de la cour ; dans la sonorité même de la langue française, on retrouve l'écho d'une société de cour. Il suffit d'observer par exemple les formules de politesse à la fin d'une lettre : Je vous prie de croire, cher Monsieur⁹, etc., alors qu'en allemand on ne trouve que la formule pédante et bureaucratique « Mit vorzüglicher Hochachtung », et même cela a été abandonné entre-temps.

– Est-ce que vous aviez également l'intention, par cette analyse historique, de montrer quelque chose sur l'Allemagne des années trente ?

– Oui... un peu, oui. J'ai toujours eu l'impression que le manque de retenue extrême dont on est capable en Allemagne est lié, entre autres, au fait que la culture des classes moyennes et du prolétariat n'était que peu influencée par un stade du processus de civilisation qui, en revanche, a été très important en France et en Angleterre : le stade aristocratique. Je ne sais pas encore dans quelle mesure le parti citadin a exercé une influence civilisatrice en Hollande.

– Pourtant, l'Allemagne avait une aristocratie.

– Certes, mais elle était dispersée entre un grand nombre de petites cours et quelques rares cours plus importantes, sans cour centrale. Les rapports avec la bourgeoisie étaient complètement différents. Pour ne citer qu'un seul exemple : dans *Werther*, Goethe raconte que Werther se retrouve un jour par hasard dans une réception du comte qui le protège ; celui-ci le prend à part et lui fait comprendre très poliment que la présence d'un roturier est choquant ; et Werther doit partir. Donc, tandis qu'une fusion s'est produite en France et en Angleterre entre la morale bourgeoise et les bonnes manières aristocratiques, la barrière qui séparait ces deux classes en Allemagne était beaucoup plus élevée ; le caractère national allemand a été marqué beaucoup plus profondément par les classes moyennes.

Le surmoi et le moi idéal allemand ouvraient un espace toujours plus vaste pour des explosions de violence dans les classes moyennes, le prolétariat et les paysans que par exemple le modèle anglais ou français.

– Au fond, il semble que vous ayez essayé d'expliquer la violence de l'Allemagne, de montrer que c'était un pays dangereux.

– Non, je ne dirais pas cela. Je dirais plutôt qu'il y avait un potentiel de danger. Il y avait certainement un tel potentiel.

– Donc, votre livre *Le Procès de civilisation* s'intègre bien dans la période où il a été écrit. Ce n'est pas seulement un livre sur la France du XVIII^e siècle, mais aussi un livre qui a été écrit par un réfugié allemand à Londres à la veille de la Seconde Guerre mondiale.

– Les deux sont liés, sans aucun doute. Il faut bien voir que tout le problème de la civilisation était devenu très aigu. Mais en même temps, j'avais le sentiment que j'aurais trahi ma mission scientifique si je n'avais pas présenté les choses d'une façon totalement distanciée. Je voulais développer une théorie dont la portée dépasserait la simple explication des événements de l'époque. Il ne me revenait certes pas de porter une accusation ; je voulais plutôt montrer que l'on peut en tant que sociologue donner des explications valables et durables.

- Comment appliqueriez-vous votre propre théorie sur les événements qui se sont produits... disons de 1930 à 1940 ? Sous la République de Weimar, on voit apparaître les milices, le monopole du pouvoir exercé par l'État s'affaiblit de plus en plus et les hommes se comportent de façon de moins en moins civilisée les uns vis-à-vis des autres. Les nationaux-socialistes arrivent ensuite au pouvoir, l'État est de plus en plus puissant et de plus en plus uni, et l'ordre règne à nouveau en Allemagne. Dans le même temps, les gens se comportent de manière plus barbare que jamais. En d'autres termes, quelle est la relation qui existe entre le processus de civilisation et l'État totalitaire ?

- En ce qui concerne l'Allemagne... contrairement aux Français, aux Hollandais ou aux Anglais, les Allemands ont vécu sous un régime absolutiste sans interruption depuis le XVI^e ou le XVII^e siècle. Même sous l'Empire, les princes étaient encore très présents ; malgré l'existence des parlements qui nommaient les ministres.

Ensuite, les anciennes autorités furent balayées par la défaite de 1918, et après ce que l'on a coutume d'appeler la Révolution, on se retrouva soudain avec une structure de personnalité fondée sur le principe de l'obéissance et de la discipline à l'égard d'un monarque puissant, dans un État où - j'exagère un peu - la partie externe du surmoi avait disparu. C'est ainsi que, sous la République de Weimar, de nombreux Allemands commencèrent à appeler de leurs vœux un homme fort qui leur redonnerait la possibilité de se dominer. Ils n'avaient pas appris à faire cela par eux-mêmes. Encore une fois, j'exagère ; mais on peut observer aujourd'hui la même chose chez les Russes : les Russes avaient un tsar, et ils avaient l'habitude du knout. Maintenant, ils ont un tsar rouge qui continue d'utiliser la contrainte extérieure quand ils n'obéissent pas.

Un tel régime ne contribue pas à développer un surmoi - ou, pour m'exprimer plus clairement, il contribue à développer un surmoi dans certaines sphères seulement. Il faut donc compléter la notion freudienne de surmoi en indiquant que le surmoi peut être irrégulier ou fragmentaire. Il peut par exemple être très présent au niveau de la famille, la sexualité, etc., et être absent en même temps dans le domaine politique. Et c'est ce qui se passait effectivement en Allemagne.

En outre, il y avait bien sûr la lutte des classes ; sur ce point, le modèle marxiste a parfaitement raison. La fin de la guerre, en 1918, a entraîné une augmentation de la puissance des classes laborieuses qui était insupportable pour la masse de la petite bourgeoisie allemande, pour les classes moyennes et l'aristocratie ; elle leur ôtait totalement la conscience qu'elles avaient de leur propre valeur. Cela s'ajoutait à la structure particulière d'une conscience qui était très développée en ce qui concerne certains aspects de la morale, mais pas du tout en revanche dans celui de la politique. C'est ainsi qu'on désignait le Parlement comme le « repaire de bavards » et que le mot « compromis » était injurieux.

- Et à la fin, ils l'ont eu, leur homme fort.

- Exactement.

- Croyez-vous qu'un monarque absolu est une bonne chose dans un processus de civilisation ?

- Un monarque absolu peut être une bonne chose pour la civilisation d'une élite ; cela dépend du niveau de développement de la société. Au XVII^e siècle, le monarque absolu avait une grande influence sur le développement de la discipline à la cour : il contraignait les guerriers qu'étaient les nobles à se transformer en courtisans ; et la vie à la cour exigeait un haut degré de discipline.

En Allemagne, par contre, les gens n'avaient jamais la chance de traiter les conflits sans user de violence ; tous les conflits étaient réglés d'en haut, par des ordres. Le parlementarisme, cependant, est essentiellement une façon de régler les conflits sans avoir recours à la violence, et les Allemands n'avaient jamais appris cela. Il exige une énorme maîtrise de soi. Les techniques qui sont nécessaires pour cela ne peuvent pas se développer sous un régime absolutiste.

- Quand on compare ces deux régimes absolutistes, l'Empire n'était-il pas plus civilisé que le Reich de Hitler ?

- Oui, si l'on regarde les choses de façon relative, cela ne fait aucun doute. Comparé à l'Empire wilhelminien, le Troisième Reich était une réplique superficielle.

- Dans ce cas, il aurait peut-être mieux valu pour l'Allemagne que l'empereur restât au pouvoir.

- C'est précisément ce que je pense, oui. Il n'y aurait vraisemblablement jamais eu Hitler, bien qu'on ne puisse l'affirmer avec certitude : en Italie, le roi est allé chercher Mussolini. Et par ailleurs, le prince héritier allemand était malheureusement un homme stupide.

D'un autre côté, il s'est produit un fait très caractéristique de la dépendance de la conscience allemande vis-à-vis d'une contrainte imposée de l'extérieur : quand le social-démocrate Friedrich Ebert ¹⁰ se déclara prêt à accepter sur le trône un fils du prince héritier ou un autre des fils de l'empereur, pourvu que l'empereur lui-même et le prince héritier, très impopulaire, abdiquent. La maison impériale fit l'erreur de décliner cette proposition. Si les choses s'étaient déroulées conformément au vœu de Friedrich Ebert, l'Allemagne aurait conservé un empereur. Et à cette époque, Ebert était le chef du parti politique le plus puissant !

- Ainsi, différentes pièces du puzzle s'assemblent : vous avez écrit sur Louis XIV pendant la période hitlérienne, et d'une certaine manière, cela avait quelque chose à voir avec l'empereur.

- Toutes ces expériences ont été intégrées. Mais il ne faut évidemment pas que vous négligiez le fait qu'il m'importait également d'élaborer une théorie scientifique sur des sujets qui étaient restés en jachère jusque-là.

- Et c'est en 1939 que Le Procès de civilisation a paru.

- Oui, j'ai eu une chance incroyable. D'abord, l'éditeur avait disparu sans payer l'imprimeur, et c'est mon père qui dut alors supporter les frais. Ensuite, comme pour tous les juifs, on interdit peu à peu à mon père de disposer librement de sa fortune ; il dut demander une autorisation à l'administration pour pouvoir payer l'impression du deuxième tome avec les sommes déposées sur son compte. Et quand le second tome fut achevé à son tour, je parvins à trouver un éditeur en Suisse qui était d'accord pour sortir le livre si on lui faisait parvenir les épreuves. Mon pauvre père dut donc aller voir les autorités nazies afin de solliciter une licence d'exportation pour l'imprimeur. Sans l'aide de mon père, je n'aurais jamais pu publier ce livre. Je pense souvent qu'il a été sauvé d'un cheveu.

Je crois que le premier tome parut en 1938, le second en 1939. Je ne sais plus quel était le tirage. Mais lorsque je rendis visite à l'éditeur après la guerre, il me dit : « Vous voyez, il encombre ma cave. Ne pourrions-nous pas le brader ? Personne ne veut l'acheter. »

- Vous souvenez-vous du début de la Deuxième Guerre mondiale ?

- Je me souviens du jour où Chamberlain est rentré de Munich - peace, peace -, voilà ce dont je me souviens. Et du magnifique printemps de 1940, au début de l'offensive sur le front ouest. A cette époque, j'avais un poste à la London School of Economics, avec laquelle je fus évacué à Cambridge. Là, nous menâmes une vie on ne peut plus paisible, faisant du canoë sur la rivière - un sport particulier, à Cambridge, qui s'appelle punting -, après quoi on buvait un café ou un thé dans un faubourg. Ce fut une « drôle de guerre » tout ce qu'il y a de plus paisible.

Je restai quelques mois à Cambridge jusqu'au moment où je fus interné avec les autres Allemands dans l'île de Man. D'une certaine manière, ma période de détention, qui dura huit mois, fut très féconde pour moi parce qu'elle m'a permis de suivre des cours d'anglais. Il y avait encore d'autres gens de la L.S.E. dans ce camp. C. P. Snow, l'écrivain, et le sociologue Ginsberg m'ont aidé à en sortir.

Lorsque je retournai à Cambridge, j'eus de plus en plus de contacts avec des Anglais et j'eus accès à la société anglaise. Je devins l'ami de C. P. Snow qui recevait chaque semaine à Christ College. Les Glucksmann, des amis d'antan, se trouvaient eux aussi à Cambridge. C'est à cette période que remontent mes premières impressions - très fortes - de la culture et de la civilisation anglaises.

- Combien de temps êtes-vous resté en Angleterre ?

- Jusqu'en 1970 environ, il me semble. Ce fut un éloignement très progressif, sans heurt.

J'ai pratiquement vécu là-bas de 1935 jusqu'en 1975, c'est-à-dire pendant quarante ans, avec l'interruption que constitua mon séjour au Ghana. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la tradition et la civilisation anglaises aient laissé des marques profondes dans ma pensée.

- Vous êtes-vous jamais senti anglais ?

- Non, c'est tout à fait impossible. Je me sentais citoyen britannique, mais c'est autre chose. Aucun Anglais ne dirait que je suis anglais. Un Anglais est une personne née en Angleterre.

- Avez-vous un passeport britannique ?

- Oui, j'ai la nationalité britannique. Mais je ne pourrais jamais me considérer comme un Anglais.

- Possédez-vous encore la nationalité allemande ?

- Non. Bien que je puisse l'obtenir, à tout moment, si je veux.

- A cette époque, beaucoup d'intellectuels allemands avaient émigré comme vous en Angleterre - Mannheim, par exemple. Aviez-vous des contacts avec eux ?

- J'entretenais toujours de bonnes relations avec Mannheim, mais nos contacts n'étaient plus très étroits. Quand je le vis pour la dernière fois, il venait juste d'obtenir un nouveau poste de professeur de sociologie de la culture (Bildungssoziologie) qui avait été créé tout exprès pour lui. Ce fut la première pierre de tout ce domaine de spécialité en Angleterre.

J'étais très lié d'amitié avec le psychanalyste Fuchs, qui se fit appeler ensuite Foulkes et que je connaissais déjà à Francfort. Nous avons constitué chez lui un petit groupe de travail qui se réunit pendant trois ou quatre ans ; nous avons pour ainsi dire préparé le terrain du mouvement : d'analyse de groupe qu'il voulait créer. J'étais le seul sociologue du groupe ; tous les autres étaient psychiatres. Mais c'était probablement déjà après la fin de la guerre.

- Maxwell Jones, de la Communauté thérapeutique, avait-il quelque chose à voir avec cela ?

- Je le connaissais, mais il faisait partie d'une autre tendance. A cette époque, il effectuait des expériences avec un groupe qu'il avait choisi lui-même, de petits délinquants, je crois. J'ai visité une ou deux fois son foyer pour assister à un psychodrame ; ce fut très impressionnant.

Il y avait aussi le groupe de la clinique Tavistock, Bion, etc. Les gens de Tavistock étaient beaucoup plus influencés par Melanie Klein, si ce nom vous dit quelque chose. Elle était effectivement la mère de la psychanalyse anglaise, car énormément de gens ont fait une analyse avec elle. Fuchs était plus proche d'Anna Freud que de Melanie Klein - une forte rivalité, pour ne pas dire concurrence, opposait les deux femmes.

Fuchs parvint à fonder une école d'analyse de groupe, c'est-à-dire à appliquer la psychanalyse individuelle à des groupes. Pour une telle entreprise, une collaboration étroite avec des sociologues était d'une grande importance, et j'ai été ce sociologue. Dans la première édition de son livre consacré à l'analyse de groupe, Fuchs m'adresse ses remerciements. Je crois que j'ai considérablement influencé la théorie de ce type de thérapie de groupe. En tant que membre fondateur, je fais partie aujourd'hui encore de la Group Analytic Society, et je reçois toutes leurs publications sans payer de cotisation.

- En quoi consiste précisément l'influence que vous avez exercée sur Foulkes ?

- L'un des éléments centraux de ma pensée que je lui ai apporté et qu'il a adopté pour la technique de l'analyse de groupe était l'idée que l'on ne peut séparer l'individu de la société, qu'ils constituent en fait deux niveaux d'observation différents. Les phénomènes de groupe ont certaines particularités qui se distinguent de celles des phénomènes individuels, mais il faut toujours considérer les deux niveaux simultanément.

A cette époque, j'avais déjà écrit un second petit ouvrage, La Société des individus, dans lequel j'essayais de montrer qu'une société se compose certes d'individus, mais que le niveau social possède des règles qui lui sont propres et que l'on ne peut pas expliquer seulement en fonction des individus. J'ai appliqué ensuite cette idée à l'analyse de groupe.

Un peu plus tard, j'ai moi-même dirigé des groupes. Je suivis une formation en analyse de groupe et je participai pendant un an aux groupes d'enseignement de Fuchs.

- Avez-vous également fait une analyse individuelle ?

- Oui. C'était à la même période, après la guerre. Ce fut très difficile pour moi, parce que je n'avais pas assez d'argent. Malgré cela, je fus accepté par une excellente analyste, freudienne orthodoxe,

qui se situait plutôt dans la mouvance d'Anna Freud. J'ai vraiment grandi pour une bonne part dans la tradition orthodoxe.

– Pouvez-vous dire pourquoi vous désiriez faire une analyse ?

– Eh bien... la raison la plus immédiate était que j'écrivais très lentement. Je souffrais de ne plus parvenir à produire tout en ayant beaucoup d'idées.

Mon analyse dura plusieurs années – je ne me souviens pas de sa durée exacte. Il y eut aussi quelques interruptions, quand je ne pouvais pas payer les séances. La plus longue dura environ six mois, et mon analyste mourut peu après. Cela n'a certainement pas arrangé les choses.

– Votre analyse a-t-elle permis une amélioration de vos troubles ?

– Je n'ai pas conscience d'un changement dans ma vie qui serait dû à l'analyse. Mais une analyse qui vous laisse le sentiment qu'elle ne vous a été d'aucun secours et que l'on a tout fait soi-même fait peut-être partie des analyses les plus réussies.

Je ne sais pas quels effets elle a eu sur moi. Je ne peux dire qu'une chose : la mort de mon analyste a été pour moi terriblement traumatisante – ce fut comme la répétition de la mort traumatisante de ma mère. Mais depuis, je m'en suis sorti tout seul. Je suis convaincu que l'analyse est une aide considérable et qu'elle peut être parfois indispensable ; mais tant qu'on le peut, on devrait s'aider soi-même.

– Quand avez-vous quitté Londres ?

– C'était en 1954. Je travaillais alors depuis quelques années déjà dans la formation pour adultes. Je reçus deux propositions pour une lectureship en sociologie ; l'une venait de Leicester et l'autre de Leeds. Il est assez caractéristique à cet égard que les deux propositions aient émané de gens qui étaient eux-mêmes réfugiés, mais plus jeunes que moi, et qui de ce fait avaient fait leurs études dans une université anglaise. Je choisis Leicester, où se trouvait Neustadt, qui était originaire d'Odessa. Il s'agissait de l'un des plus récents départements de sociologie d'Angleterre. J'ai contribué à développer le département de Leicester.

– Regrettiez-vous de devoir quitter Londres ?

– Oui, assurément ; mais Leicester était une ville moyenne assez jolie, propre, et elle offrait en outre l'avantage qu'on pouvait faire l'aller et retour de Londres dans la journée.

– Et c'est là que vous avez donc créé un département de sociologie.

– En grande partie, oui. J'avais de bons rapports avec les étudiants et j'aimais faire un cours d'introduction à la sociologie. L'une des plus grandes déceptions de ma vie est que j'ai élaboré un excellent cours d'introduction à la sociologie, destiné aux étudiants de première année, et que j'ai assuré pendant à peu près dix ans ; mais ensuite, quand je suis parti, il a été peu à peu édulcoré avant d'être finalement abandonné.

Je veillais aussi à ce que seuls des gens réellement doués deviennent assistants, ce qui conduisit à ce résultat très bizarre que Leicester, après Londres, devint l'un des principaux fournisseurs de professeurs de sociologie en Angleterre. Bien des gens qui étaient assistants chez nous ont une chaire aujourd'hui.

Cependant, je suis triste de voir qu'aucun d'entre eux n'a poursuivi ce que j'avais ébauché. La plupart considéraient ma pensée centrée sur le processus de longue durée comme une position marginale ; et ils n'avaient pas complètement tort, car cela leur aurait peut-être coûté leur carrière s'ils avaient poursuivi dans cette voie. Le fait de penser en termes de processus à long terme n'était pas du tout à la mode, en sociologie.

– Ne vouliez-vous pas faire carrière vous-même ?

– Je n'avais aucune chance.

– Pourquoi ?

- Eh bien ! je me considère moi-même comme un novateur en sociologie, et toutes ces innovations, au fond, n'étaient pas acceptables à cette époque. A chaque fois que j'exprimais une idée inhabituelle au cours de l'une de mes interventions dans une réunion de collaborateurs, cela provoquait une discussion très agressive avec les générations plus jeunes.

- Pouvez-vous citer un exemple ?

- Oui. L'une de ces interventions traitait des pronoms personnels. J'y disais qu'en sociologie il faut voir les choses dans la perspective du « je », dans celle du « il/elle », dans celle du « nous » et de la troisième personne du pluriel – et tout cela de façon simultanée. Il me semble que c'est une excellente idée, mais une telle chose n'était pas accueillie favorablement ; dans la tradition anglaise, il y a une forte tendance conservatrice.

Les jeunes gens du département considéraient probablement mes idées novatrices comme des marottes continentales – sans jamais cependant manquer de tact à mon égard. Ils me contredisaient de façon très virulente : à peine avais-je terminé mon exposé que les hostilités commençaient, et le groupe de collaborateurs se divisait en deux camps adverses. Je me rappelle encore la manière dont les choses se déroulèrent après mon exposé sur Popper. J'avais attaqué Popper, le grand Popper, et c'était évidemment une attitude inouïe de la part de quelqu'un qui était aussi peu connu que moi.

D'ailleurs, Popper est l'un des rares continentaux qui soit arrivé à prendre pied en Angleterre. Mais pour y parvenir, je suppose qu'il faut être accepté par l'establishment social, et je n'ai jamais fait d'efforts en ce sens. Mon unique contact dans cette direction était mon ami C. P. Snow, mais cette amitié se termina quand je quittai Londres pour m'installer à Leicester. Je restai donc un personnage de troisième ordre. Je devrais peut-être ajouter que je supportais cela sans conséquences graves ou traumatisantes, et ce simplement grâce à une certaine ténacité qui est manifestement profondément ancrée en moi. Je n'ai jamais douté de moi-même – j'ai toujours cru que j'étais capable de faire quelque chose de relativement important. Cette foi n'a jamais été ébranlée.

- Comment expliquez-vous cela ?

- On ne peut répondre à une telle question. Si vous voulez, j'ai toujours gardé le sentiment de sécurité que mes parents m'avaient donné.

Je n'ai jamais perdu courage. Le séminaire des collaborateurs a toujours tout focalisé ; après chaque affrontement agressif, je revenais l'année suivante avec quelque chose de neuf, et maintenant, certaines de ces choses vont paraître.

Ce que je ne comprends pas bien dans tout cela, c'est que je n'ai jamais fait de projet dans ma vie ; je l'ai traversée comme le cavalier du lac de Constance¹¹, sans craindre que la glace ne cède. Voilà la façon dont je conçois la vie.

- Dans les années cinquante, vous étiez une figure insignifiante. Quand les choses ont-elles commencé à changer ?

- J'étais un marginal, et cela n'a changé qu'après mon départ d'Angleterre. D'ailleurs, je n'avais pas prévu ce départ non plus – je n'ai pas décidé un beau jour de quitter l'Angleterre ; c'est arrivé tout seul. J'ai été professeur invité en Hollande, en Allemagne, et c'est ainsi que peu à peu, en l'espace de plusieurs années, je me suis mis à vivre plus souvent en Allemagne qu'en Angleterre. Finalement, j'ai quitté ma maison de Leicester.

- Mais auparavant, vous avez vécu au Ghana. A quelle époque ?

- Ce devait être en 1962. Neustadt avait quelques contacts avec le Ghana, et il avait appris par des gens de là-bas qu'ils avaient besoin de quelqu'un qui occupe la chaire de sociologie pendant deux ou trois ans. Il m'a montré la lettre, et je lui dis : « J'y vais. » Beaucoup de mes amis pensèrent que j'étais devenu fou – après tout, j'avais déjà plus de soixante ans. Mais j'ai une curiosité immense pour tout ce qui est inconnu. Je partis donc au Ghana.

- Est-ce que cela vous a plu, là-bas ?

- Ce fut pour moi une expérience extraordinaire, et c'est là que j'ai commencé à aimer profondément la culture africaine.

J'ai toujours considéré que notre vision de la civilisation hellénique, qui m'était familière depuis mes humanités au lycée, est déformée parce que nous ne nous rendons pas compte qu'il s'agit en l'occurrence d'une société relativement primitive, du moins d'une société qui se situe à un autre stade de développement. Ainsi, nous savons que les Grecs sacrifiaient des boeufs à leurs dieux. Pour nous, c'est de la littérature, et sur la frise du Parthénon nous voyons les hommes conduire le bœuf vers l'autel où il sera sacrifié. Mais j'ai toujours voulu voir ces choses de mes propres yeux – les viscères qui jaillissent des entrailles, le sang qui gicle. Je pense que c'est une expérience que nous ne sommes plus capables de reproduire à notre stade de civilisation ; nous avons tout à fait tort de ne considérer ces choses que comme des métaphores littéraires.

Je savais qu'au Ghana je pourrais voir des opérations magiques, que je verrais des animaux de sacrifice, *in vivo*, et j'ai effectivement vécu là-bas beaucoup de choses qui ont perdu tout relief dans des sociétés plus développées. Cela avait bien sûr quelque chose à voir avec ma théorie des processus de civilisation : les émotions étaient plus fortes et plus immédiates.

– Où habitiez-vous au Ghana ?

– Sur le campus, à trois quarts d'heure de voiture de la capitale, Accra. L'université s'appuyait sur le modèle d'Oxford et de Cambridge. On portait des toges, les étudiants aussi ; les professeurs prenaient leurs repas sur une estrade. J'avais une voiture personnelle, avec chauffeur, et j'avais mon propre cuisinier – tout cela avait beaucoup plus de style que ce que j'avais connu à Leicester.

– Et où avez-vous trouvé la culture primitive que vous recherchiez ?

– Je n'emploierais pas le terme de « primitif » que je n'apprécie pas ; je préfère parler de culture « plus simple » qui est le mot exact, dans le sens de culture « moins différenciée ».

Enfin, bon... J'ai fait beaucoup d'études sur le terrain avec mes étudiants. Je me suis mis à collectionner des objets d'art africain, et certains de mes étudiants m'invitaient chez eux. C'est là que j'ai appris à quel point la vie ghanéenne est ritualisée et formalisée : l'étudiant se plaçait derrière la chaise de son père et se comportait presque comme un serviteur vis-à-vis de lui. L'ancien modèle d'autorité familiale est encore souvent en vigueur au Ghana.

Je me souviens aussi avoir traversé la forêt vierge avec mon chauffeur pour arriver finalement dans un grand village, au cœur de la forêt. C'est là que j'ai vu pour la première fois ce que cela veut dire de ne pas avoir de lumière électrique ; pour remédier à cette absence, il y avait des centaines de petites lampes que chacun portait sur soi. Les gens étaient encore dehors ; beaucoup de choses se passaient à l'extérieur. « Un homme blanc est arrivé ! » crièrent-ils, et ensuite, ils se pressèrent autour de moi et me demandèrent d'où je venais et où était ma femme. C'était toujours l'une des premières questions qu'ils posaient : « Où avez-vous laissé votre femme ? Où sont vos enfants ? » Bien sûr, ils n'arrivaient pas à imaginer, à comprendre que je puisse ne pas être marié.

L'une de mes expériences les plus impressionnantes est liée au projet d'un nouveau barrage hydroélectrique sur le cours de la Volta. Le gouvernement devait préparer les habitants de toute une série de villages à la nouvelle que leurs maisons seraient englouties dans le lac de retenue qui allait se former. Pendant près d'une semaine, j'allai donc de village en village, accompagné par le directeur des Affaires sociales du Ghana. Il rassemblait les gens et leur expliquait que l'eau allait arriver et engloutir leur village, et que le gouvernement leur offrirait de nouvelles terres. Je n'oublierai jamais ces moments-là, quand nous nous trouvions devant la maison du chef du village, le soir parfois, ni surtout les âpres discussions : « Qu'advient-il des ancêtres ? Qu'advient-il des dieux du lieu ? » « Cela n'arrivera pas, disaient-ils, ce n'est pas possible ; on n'a jamais vu l'eau monter autant, nous sommes trop haut. » Ils ne parvenaient pas à comprendre ce qu'était un barrage hydroélectrique. Puis les plus jeunes disaient : « Installons-nous ailleurs, dans ce cas ! » Ils étaient assis un peu en dehors du cercle constitué par les anciens, et le chef du village répondait : « Nous ne nous installerons pas ailleurs ! » Et à la fin, on se mettait d'accord sur une solution de compromis : le gouvernement leur ferait cadeau de trois boeufs qu'ils pourraient sacrifier pour apaiser les ancêtres, et on leur donnerait des terres qui seraient aussi fertiles que celles qu'ils possédaient alors.

Je dois dire que c'est tout à l'honneur de N'Krumah ¹² d'avoir envoyé un représentant du gouvernement dans les villages concernés trois ans avant l'événement, afin de préparer les gens

au cours de ces longues discussions.

- Qu'avez-vous appris au Ghana sur les hommes et leur façon de vivre ensemble ?

- Beaucoup, beaucoup de choses. Je serais presque tenté de dire que ce fut pour un homme comme moi une expérience indispensable. Par exemple, j'avais toujours considéré qu'il fallait développer la théorie que Freud nous a léguée. Je pensais que la formation du surmoi, de même que l'émergence du moi, était différente de la nôtre dans des sociétés plus simples, et l'expérience du Ghana m'a tout à fait conforté dans cette idée.

Je pense que... pour se dominer soi-même, il ne suffit pas de s'en remettre à la voix de sa propre conscience. Les hommes ne peuvent survivre s'ils ne se sont pas imposé très tôt une certaine discipline ; mais pour cela, ils doivent comprendre qu'il existe des êtres qui leur sont extérieurs et qui les obligent à faire ceci ou cela. On s'en rend compte partout quand on va dans un pays comme celui-là. Quelqu'un trouve sur la plage un coquillage à la forme étrange ; il l'emporte, et ce coquillage devient alors son fétiche personnel qu'il peut appeler à l'aide.

A ce stade, les hommes vivent dans un état d'insécurité beaucoup plus importante que nous. Ils s'exposent à des dangers beaucoup plus grands, comme le danger des maladies ; ils sont beaucoup plus à la merci de l'inattendu, et c'est pourquoi ils ont besoin d'une protection que seuls des dieux ou des esprits sont à même de leur offrir. Ainsi, un village peut avoir cinquante dieux différents, et chaque famille peut avoir en outre ses propres divinités. Si l'on applique cela à la structure de la personnalité, on en arrive à la conclusion que le surmoi, chez ces gens, a une structure différente de la nôtre, car tous ces dieux et ces esprits sont les représentants de leur surmoi.

La structure du moi est beaucoup plus réceptive pour des impulsions venues du ça, la frontière entre l'imagination et la réalité n'est pas aussi nette que chez nous.

- Dans ce que vous dites sur l'Afrique, bien des aspects font penser à des enfants.

- Si vous l'entendez ainsi, vous ne vous rendez pas compte à quel point les choses sont différentes... Face à une telle expérience, il y a deux attitudes possibles, et je les considère comme erronées toutes les deux. La première - l'attitude colonialiste habituelle - consiste à dire que nous sommes plus rationnels, plus développés et que ces gens sont tout simplement plus irrationnels, plus enfantins. En un mot, nous sommes mieux qu'eux. La seconde attitude, tout aussi erronée, consiste à souligner le fait qu'il vaut mieux laisser libre cours à ses sentiments et ses affects. Effectivement, ainsi, les choses sont plus colorées et faciles à romancer.

Ma position se distingue, je crois, de ces deux attitudes. Je vois très clairement que notre mode de vie n'est possible que parce que notre sécurité psychique est incomparablement plus grande que la leur. Si nous vivions dans un état d'insécurité similaire, nous chercherions nous aussi l'aide de puissances invisibles. Car les hommes ne peuvent pas survivre s'ils sont constamment, à tout moment, exposés à des dangers qu'ils sont incapables de contrôler.

Bien sûr, je donne ici une vision unilatérale. Il existe sans aucun doute beaucoup de Ghanéens qui se trouvent au même niveau intellectuel que nous ; ils constituent une classe supérieure qui n'est pas moins cultivée que la nôtre et qui a une maîtrise d'elle-même. Mais quand je pense à la masse des gens, je vois toujours les petits autels dans toutes les maisons. Ou bien je me souviens de nos études sur le terrain et du jour où j'ai demandé au chef du village ce que nous devions faire. Et il m'a conseillé ceci : « Allez voir d'abord la femme sage pour qu'elle vous donne sa bénédiction. » C'est ce que nous avons fait, trois étudiants et moi-même. Sur la table de la femme, il y avait trois fétiches, et elle invoqua les petits hommes des forêts pour qu'ils nous protègent et bénissent nos travaux.

- Votre vision de la religion a-t-elle été modifiée par ces expériences ?

- Pas le moins du monde, non. Je n'éprouvais et je n'éprouve à l'égard de la religion ni un mépris rationnel ni une nostalgie romantique. J'ai toujours eu conscience que les hommes peuvent avoir besoin de la religion dans certaines circonstances - mais personnellement, je n'éprouve pas ce besoin.

- Vous ne l'avez jamais éprouvé ?

- Si, dans mon enfance... Je crois que la Première Guerre mondiale a été pour moi la ligne de partage des eaux. Tout ce que j'ai vécu alors m'a donné la conviction que seuls les hommes peuvent aider d'autres hommes et que j'étais le seul à pouvoir m'aider moi-même.

- Aimiez-vous déjà l'art africain avant de partir pour le Ghana ?

- Non, c'est là-bas que j'ai vraiment appris à l'apprécier. Au fil du temps, j'ai dû apprendre à distinguer les pièces précieuses et authentiques de celles qui ne l'étaient pas.

- Pouvez-vous nous dire de façon un peu plus précise ce qui vous fascinait dans l'art africain ?

- Au fond, c'était la même chose que chez Picasso. Vous connaissez sans aucun doute la relation qui existe entre l'art africain et l'évolution de l'art en Europe.

J'ai une grande affinité avec la peinture et la sculpture contemporaines. Cette affinité s'est approfondie lorsque j'ai découvert l'art africain. Cet art parle de façon beaucoup plus forte et plus directe aux émotions que l'art traditionnel du XIX^e siècle ou de la Renaissance. Et cela va parfaitement dans le sens de toute ma théorie des processus de civilisation ; car on a assisté au cours de la Renaissance à une énorme poussée de civilisation qui s'exprima surtout à travers la tentative de rendre les peintures et les sculptures aussi réalistes que possible. Au XX^e siècle, on assista à une forte réaction contre cette tendance. On peut aussi mettre cela en relation avec Freud : ce qui s'est produit dans la psychanalyse - le fait que l'on puisse se permettre à un niveau supérieur une plus grande expression des émotions - se retrouve de la même façon dans l'art non naturaliste qui se rapproche beaucoup plus du rêve. Les sculptures africaines ont la même qualité. Il y a par exemple des masques effrayants et des masques amicaux, mais tous s'adressent plus fortement à l'inconscient, si vous voulez.

- Après avoir quitté le Ghana, vous êtes retourné à Leicester.

- Oui. Ce devait être en 1964. On a maintenu mon poste d'année en année.

- Et ensuite, le succès est peu à peu arrivé.

- Je ne sais pas, je n'ai jamais vu les choses de cette manière, et je ne les vois toujours pas ainsi à l'heure qu'il est. Bien sûr, je me rends compte que je jouis d'une grande considération en Allemagne et en Hollande...

Si vous le permettez, je formulerais les choses ainsi : je commence à croire que je pourrais être proche d'un niveau où ce que je cherche à faire ne risque plus de se perdre. Mais je ne suis pas totalement sûr d'avoir surmonté toutes les difficultés. Comme vous pouvez le constater, je travaille toujours très dur, et je le fais en ayant conscience que je dois créer les conditions dans lesquelles mon oeuvre pourra effectivement devenir partie intégrante de la tradition sociologique. Je travaille toujours beaucoup pour atteindre ce niveau.

- Quand avez-vous remarqué les premiers signes de ce changement ?

- Je ne le sais pas. Jusqu'à aujourd'hui, je n'ai pas vraiment le sentiment d'être totalement compris. Il reste dans mon oeuvre tant de sujets qui n'ont pas encore été repris. Je n'ai pas encore le sentiment d'avoir achevé mon travail.

Le seul fait que le type de théorie que j'ai cherché à développer soit différent de ce que l'on a traditionnellement coutume de considérer comme une théorie en s'appuyant sur des modèles des sciences physiques crée toujours d'énormes malentendus. Mais je pense vraiment que les modèles à venir, dans les sciences humaines, iront plus dans la direction que j'ai prise que vers des modèles physiques. Ainsi, je n'ai pas perdu l'espoir d'avoir le temps d'écrire davantage pour me faire mieux comprendre.

Quand vous parlez de succès, je me réjouis naturellement d'avoir obtenu le prix Adorno et d'être docteur honoris causa de l'université de Bielefeld ; ce sont là des signes positifs qui montrent que je parviens mieux à me faire entendre désormais. Pourtant, j'ai encore une sorte de fantasme que je nourris depuis longtemps : je parle au téléphone et la voix, à l'autre bout du fil, me dit : « Pouvez-vous parler un peu plus fort, je ne vous entends pas. » Je me mets alors à crier, et la voix répète constamment : « Veuillez parler plus fort, je ne vous entends pas. »

- De quelle époque date ce fantasme ?
- Je pense que cela remonte à l'époque de Leicester. Certes, la voix, à l'autre bout du fil, dit de temps en temps : « Je vous entends mieux, à présent, un peu mieux. » Mais elle ne m'entend tout de même pas bien. Il me faut donc parler plus distinctement.
- Et la voix, dans votre fantasme, s'exprime-t-elle en allemand ou en anglais ?
- Comment pourrais-je opérer une telle distinction ? J'en crois pas non plus avoir été totalement compris en Allemagne. En d'autres termes : la question n'est pas de savoir si elle s'exprime en anglais, en allemand ou en néerlandais... Je suis un voyageur ! Je suis les deux choses à la fois ou bien je ne suis aucune des deux.
- Quand êtes-vous retourné en Allemagne ?
- Je ne peux pas vraiment dire que je suis « retourné » en Allemagne, car ce fut un processus très progressif. J'ai d'abord été professeur invité à Münster, et après cela, je suis retourné en Angleterre ; ensuite, j'ai été professeur invité pendant un an à Constance, après quoi je suis une fois encore retourné en Angleterre, si bien que cette situation devint peu à peu quelque chose de permanent. Je veux dire par là qu'il me serait impossible de déterminer la date précise où je suis retourné vivre en Allemagne à la suite d'une décision déterminée. Je me suis retrouvé dans cette situation sans le vouloir. Les choses se sont toujours passées ainsi dans ma vie.
- Pour être honnête, je dois dire que le Z.I.F. de Bielefeld a contribué plus que tout autre à ce que je reste en Allemagne : la piscine, la forêt, l'atmosphère intellectuelle... J'aurais aimé vivre en permanence dans un collège, mais on ne m'en a jamais proposé en Angleterre.
- Finalement, l'Allemagne est un peu votre pays natal. Elle représente plus de choses qu'un autre pays.
- C'est difficile à dire. D'un point de vue culturel, je suis allemand, oui.
- A quel point de vue ne l'êtes-vous pas ?
- Eh bien... je suis naturellement très inquiet du potentiel de xénophobie qui est toujours très important en Allemagne, même s'il ne concerne plus les juifs, aujourd'hui, mais les travailleurs immigrés. C'est pourquoi il est très bon pour moi que j'aie un domicile en Hollande. Au fond, je suis européen.
- Si vous le permettez, j'ajouterai ceci : je n'ai jamais partagé le point de vue selon lequel on ne peut ou ne doit s'identifier qu'avec un seul pays. Vous voulez visiblement me coller une étiquette, me fixer sur telle ou telle chose, et dans mon cas, ce n'est pas possible. Le fait d'être considéré comme un sociologue allemand me donne bien sûr une certaine satisfaction, mais il est évident que je suis plus que cela.
- Si l'on interrogeait quelqu'un sur la sociologie allemande, si on lui demandait de citer les quatre sociologues allemands les plus célèbres, il répondrait de deux façons - et c'est effectivement ce que l'on entend dire parfois : il dirait d'une part que j'en fais partie et d'autre part que je suis un marginal complet. Le second aspect vaut d'ailleurs également en ce qui concerne la sociologie américaine, anglaise ou française. Mes idées ne sont reconnues et reprises que dans des cercles très restreints.
- Considérez-vous votre travail, vos écrits et vos idées comme la partie la plus importante de vous-même ?
- Le terme de « partie » est inadéquat : mon travail est le centre de ce qui m'importe. C'était clair dès l'époque où j'allais encore à l'école - je voulais faire de la recherche, devenir un scientifique, quelle que soit la spécialité, et aller à l'université. J'ai su cela très tôt.
- Vous avez travaillé tout au long de votre vie ?
- Cette façon de parler me semble un peu réductrice, car apprendre à travailler est un dur labeur. Je me force à travailler ; c'était et c'est toujours un dur combat et non pas quelque chose qui se ferait tout seul. Il m'a toujours fallu lutter pour cela, et je le fais aujourd'hui encore.

Je souhaiterais beaucoup que les choses soient différentes. Souvent, je suis obligé de réécrire huit fois la même chose.

- Quelle satisfaction en retirez-vous ?

- Le fait que ce soit bien. Je sais alors que mon travail est vraiment bon, et c'est la seule chose qui vaille la peine.

Oui, c'est alors seulement que je suis satisfait, et je sens que je ne me laisse pas corrompre. Récemment - et cela m'a beaucoup irrité - j'ai lu dans une étude anglaise que j'étais le dernier représentant de la sociologie classique, quelqu'un qui aspire à la grande synthèse, et ainsi de suite. Cela m'a irrité parce que je préférerais être le premier à ouvrir une voie nouvelle. J'ai toujours été effaré de voir le nombre de gens qui perdent courage de nos jours, comme si plus rien ne valait la peine d'être fait. Alors qu'il y a tant de choses à faire, et il y a tant de gens qui font n'importe quoi ou qui sont intellectuellement corrompus. Mon expérience, c'est que je vois peu à peu quelque chose de nouveau, et ainsi, je donne un exemple : on peut le faire, et cela vaut la peine.

Je trouve ce manque de courage, ce nihilisme et ces lamentations tout à fait insupportables.

- Vous avez fait preuve tout au long de votre vie d'une assurance remarquable.

- Je ne sais pas si elle est remarquable, mais je n'ai jamais douté de ce que je faisais.

- Il est tout de même assez remarquable de voir quelqu'un avoir la certitude que ce qu'il a à dire est important.

- Oui, j'avais cette certitude, même quand je nageais à contre-courant, contre tous ceux qui détenaient un pouvoir. S'il est une chose que je considère comme positive chez moi, c'est le fait de ne jamais m'être laissé corrompre par les modes, quelles qu'elles soient. Je ne me suis jamais autorisé à dire quelque chose sous prétexte que c'était la mode.

J'éprouve vraiment une certaine fierté aujourd'hui de ne jamais avoir cédé, même si cela a pu être difficile. J'ai toujours eu conscience que les opinions dominantes étaient une imposture. J'aurais pu avoir une existence beaucoup plus facile en Angleterre si j'avais accepté les idées dominantes, mais je ne me suis jamais laissé entraîner à des compromis. Cela m'était impossible.

- Peut-être était-ce une question d'optimisme de croire ainsi à vos propres idées.

- Non, ce n'est pas une question d'optimisme. C'est la méthode de travail normale d'un scientifique. On a un problème, et un beau jour on se dit : j'ai la solution. On ne l'a pas inventée, on l'a, tout simplement. Prenez l'exemple de Freud : d'où tenait-il ses certitudes ? Lui aussi a dû nager à contre-courant. Cela n'est pas aussi rare qu'on le pense.

- Mais vous avez dû attendre le succès très longtemps.

- Bon, j'ai une grande ténacité. En effet. Mais Freud aussi a dû faire face à l'hostilité directe des gens, beaucoup plus que moi.

- Il est plus facile de se battre contre cela que contre le silence.

- Oui, cela doit être vrai. Mais je sais que je vois des relations que beaucoup d'autres ne voient pas, et c'est pourquoi il est de mon devoir de les dire.

Autrefois, on considérait comme beaucoup plus normal que l'on puisse vraiment trouver quelque chose grâce au travail scientifique. Mais maintenant, une telle conception semble inhabituelle parce que le nihilisme est très en vogue ; autrefois, les choses étaient différentes. A cet égard, je suis un fossile d'une autre époque.

Il ne faut pas perdre de vue que durant des millénaires la religion a été le centre de la recherche d'un sens pour la vie humaine. Aujourd'hui, pour beaucoup de gens, la religion a fait place à un grand vide, et nous n'avons aucune alternative à leur offrir. Dans cette situation, je voudrais montrer que l'on peut donner un sens à la vie même sans la religion. Cela peut sembler un peu trivial, parce que je résume ma pensée en quelques mots, mais je considère que l'une de nos missions essentielles est de ne pas mentir et de ne pas créer de nouvelles figures du père ou de la mère. J'y vois un pas de plus vers une humanité ayant enfin atteint l'âge adulte, et le nihilisme est pour moi l'attitude

de gens qui refusent de devenir adultes. J'aimerais bien m'accorder un peu plus de repos, mais il me semble urgent en ce moment d'attirer l'attention sur le fait que ce sont des maux de croissance de l'humanité, qu'un jour nous devons nous débrouiller sans figure du père et de la mère tout en construisant une vie qui ait un sens pour nous en tant que groupe formant une société.

- Vue de cette manière, votre œuvre apparaît comme l'expression d'une lutte pour l'indépendance.

- Vous ne pouvez pas réduire cela à un problème psychologique. Si vous pensez cela, je suis obligé de vous contredire. Il s'agit ici d'une mission sociale. Vous vous-méprenez totalement si vous rapportez à l'individu cette immense mission sociale consistant à remplir le vide laissé par la religion.

Nous ne sommes pas indépendants, personne ne l'est, c'est pourquoi je n'utilise pas ce terme. Nous dépendons tous les uns des autres.

- Vous avez toujours placé votre travail au-dessus de votre vie « personnelle ». N'avez-vous jamais éprouvé l'envie de vous marier, d'avoir des enfants ?

- Je me suis rendu compte très rapidement que ces deux choses sont incompatibles : accomplir ce que je vou-lais faire et être marié. Il y a toujours une rivalité entre les deux.

- Cette décision a-t-elle été difficile à prendre ?

- Je doute que le point de départ de votre question soit correct. Ces choses ont toujours l'air d'avoir été mûrement réfléchies, mais en réalité, elles ne l'étaient pas vraiment. La vie se déroule autrement. Peut-être existe-t-il des gens qui vivent ainsi et qui choisissent consciemment de prendre telle ou telle voie - moi, en tout cas, je ne l'ai jamais fait. Chez moi, il ne s'agissait pas d'une décision.

- N'avez-vous jamais regretté de ne pas être devenu père ?

- Non, pas sérieusement. Je veux dire que j'ai toujours beaucoup apprécié de faire cours à des étudiants, et si vous voulez, vous pouvez appeler cela un substitut. L'enseignement a quelque chose de paternel.

- Nous aimerions revenir une fois encore à l'Allemagne. Vous devez ressentir des choses très négatives vis-à-vis de ce pays. Finalement, il vous a infligé des choses terribles.

- Oui, certainement, mais il n'est pas dans ma nature de me venger de l'antisémitisme par une attitude similaire. Je pense qu'il est erroné et injuste de condamner l'ensemble d'un groupe humain. On a fait cela avec les juifs pendant si longtemps, et je ne suis pas disposé à agir de même avec qui que ce soit. Je ne condamnerai pas un peuple entier à cause de la période nazie, et ce deux ou trois générations après.

- Mais votre mère a été assassinée, votre carrière a été brisée.

- Et pourtant, je ne dis pas, quand je rencontre un Allemand, qu'il est l'assassin de ma mère. Ce serait tout à fait irréaliste.

- Peut-être serait-ce irréaliste, mais il existe tout de même quelque chose comme de la haine ?

- Eh bien ! comment dirais-je ?... Ici, au Z.I.F., par exemple, il y a un ancien nazi qui s'est comporté de façon très bizarre vis-à-vis de moi au début. Il est tombé dans l'excès inverse. Je suis resté tout à fait neutre, distancié vis-à-vis de lui. Ce profond sentiment anti-allemand que vous semblez avoir est parfaitement erroné.

- Visiblement, vous considérez comme un devoir moral de parvenir à surmonter ces choses.

- Non, c'est aussi une affaire de sentiments. Je n'éprouve pas ces sentiments, ce sentiment de haine.

- Mais vous avez tout de même éprouvé de la haine pour les nationaux-socialistes ?

- Oui, je les ai haïs, mais en même temps, j'avais assez de distance vis-à-vis de ces choses pour pouvoir assister à un meeting de Hitler. Cela excitait beaucoup ma curiosité.

- Mais à cette époque, le pire ne s'était pas encore produit.

- C'est exact, et ce qui reste, c'est le deuil... Je n'arrive pas à me libérer de cette image de ma mère dans une chambre à gaz. Je n'arrive pas à surmonter cela.

Je possède encore les dernières lettres que ma mère m'a écrites, par l'intermédiaire de la Croix-Rouge, quand elle se trouvait dans le premier camp de concentration. A ce moment-là, on pouvait encore envoyer des lettres. Elle avait le droit d'écrire dix mots, pas un de plus.

Mon sentiment est présent, et il est très fort, même quarante ans après, je n'arrive pas à le surmonter. Mais que puis-je faire ? Que croyez-vous que je puisse faire quand je rencontre par exemple cet homme ? Dois-je aller le voir et lui dire : « Vous êtes un salaud, vous avez assassiné ma mère » ?

J'aimerais beaucoup écrire sur toute la période nazie ; il y a encore beaucoup de choses qui n'ont pas été éclaircies.

- Vous considérez-vous encore comme juif ?

- Oui, c'est-à-dire que je suis juif, un juif allemand, de par tout mon caractère et mon physique. A entendre la façon dont vous posez cette question, on pourrait avoir l'impression que j'ai le choix. Mais je ne peux que vous répondre ceci : je n'ai pas le choix, je suis juif, quoi que je dise ou que je fasse.

Cela me rappelle une plaisanterie juive : puisque je suis juif, autant en être fier. Mais ce n'est pas cela que je veux dire. Je veux dire : je ne suis pas juif parce que je le veux, mais parce que je le suis.

- Êtes-vous de la même façon allemand ?

- Un juif allemand, c'est vrai. Si je disais simplement un Allemand, ce ne serait pas tout à fait exact.

En fait, je devrais dire : je suis un juif allemand qui a vécu trente ans en Angleterre. Tout cela m'a marqué, et je suis tout cela à la fois.

- Une dernière question : existe-t-il un endroit où vous aimeriez mourir ?

- Non, le lieu de ma mort m'importe peu. Je voudrais simplement mourir sans souffrance. Si je devais devenir infirme et si je n'étais plus utile à personne, je préférerais disparaître. Quant à savoir où cela va se produire, voilà qui m'est indifférent.

- Et où aimeriez-vous être enterré ?

- Il ne s'agira plus de « moi ».

- Mais parfois, les gens expriment à ce sujet des vœux très précis.

- Ce n'est pas mon cas. Je n'y ai même pas réfléchi. Ce qui me préoccupe, ce sont les problèmes des hommes, et j'ai effectivement écrit quelque part : « Les morts n'ont pas de problèmes. »

1. Ministre des Affaires étrangères de février 1932 jusqu'à son assassinat en juin de la même année. (N.d.T.)

2. Ministre des Finances assassiné par des officiers d'extrême droite. (N.d.T.)

3. Professeur assurant un cours libre dans une université, en Allemagne, et rémunéré directement par les étudiants. (N.d.T.)

4. La veuve de Max Weber. (N.d.T.).

5. Certaines de ces corporations pratiquaient le duel. (N.d.T.)

6. Nom donné de 1921 à 1935 à l'armée allemande telle qu'elle avait été prévue par le traité de Versailles. (N.d.T.)

7. Littéralement : « Drapeau du Reich Noir, Rouge, Or ». Cette milice, créée par les sociaux-démocrates et qui s'était donné pour objectif de défendre les institutions de la République de Weimar, comptait 3,5 millions de membres en 1932 et forma conjointement avec certains syndicats et d'autres organisations l'Eiserner Front, le « Front d'acier », dissous en 1933. (N.d.T.)

8. Publié à Bâle en 1939. Traduit en français sous la forme de deux livres séparés, *La Civilisation des mœurs* et *La Dynamique de l'Occident* (Paris, Calmann-Lévy, 1973 et 1975).

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

10. Friedrich Ebert était président du parti social-démocrate à la fin de la Première Guerre mondiale. Le 9 novembre 1918, il devint le premier chancelier de la première République allemande. En février 1922, il fut élu président de la République, fonction qu'il occupa jusqu'en juin 1925. (N.d.T.)

11. Allusion à une légende allemande, « Le Cavalier du lac de Constance » : un cavalier qui vient de traverser sans le savoir le lac gelé tombe mort de son cheval quand il apprend le danger auquel il vient d'échapper. (N.d.T.)

12. Kwame N'Krumah fut d'abord Premier ministre, puis président du Ghana indépendant (1960). (N.d.T.)

NOTES BIOGRAPHIQUES

I. De ce que j'ai appris

Lors d'un congrès réunissant des sociologues anglais, il y a de cela de nombreuses années, il y eut un débat sur les forces et les faiblesses de la sociologie dont un petit épisode m'est resté en mémoire. Barbara (qui devint plus tard Lady Wootton) et qui était alors professeur de sociologie au Bedford Collège de l'université de Londres lança, au cours d'un discours quelque peu amer, à l'adresse de l'assemblée : « Et de toute façon, aucun de vous n'est un authentique sociologue. Regardez autour de vous. Vous, et vous, et puis vous », dit-elle en montrant du doigt certains des participants, « aucun de vous n'a fait des études de sociologie ! Vous venez tous d'ailleurs ! »

A cette époque, j'étais un sociologue relativement jeune, exilé et sans poste universitaire en Angleterre (Barbara Wootton m'a beaucoup aidé en me procurant des conférences au Bedford College et d'autres activités de cet ordre). Ce jour-là, je me levai et fis remarquer qu'il n'y avait rien d'étonnant, vu le petit nombre de chaires et de départements de sociologie existant en Angleterre, à ce que les quelques rares représentants de la sociologie appartenant à une génération plus ancienne n'eussent pas eux-mêmes fait des études de sociologie. Les sociologues de la première génération, dis-je, venaient nécessairement d'ailleurs. On pouvait remarquer des phénomènes analogues dans d'autres sciences récentes. J'espérais ne pas être dans l'obligation d'expliquer à des sociologues les raisons de la reconnaissance relativement tardive de la sociologie en tant que domaine universitaire à part entière. J'ajoutai qu'il n'était pas du tout sûr que ce fût nécessairement un handicap pour des sociologues que d'avoir commencé par étudier une autre matière, comme par exemple l'économie ou l'histoire, d'avoir acquis leurs connaissances en sociologie et d'avoir compris par leur propre travail les problèmes qu'elle pose. Selon moi, il était caractéristique d'une éthique « professionnelle » mal comprise de postuler qu'il fallait avoir étudié la sociologie et rien que la sociologie pour pouvoir devenir un bon sociologue. J'avais parfois l'impression que l'imagination sociologique profitait énormément de ce que ses représentants eussent étudié autre chose que la sociologie institutionnelle. La déontologie universitaire qui limitait le physicien à l'étude de la physique, l'économiste à celle de l'économie et l'historien à celle de certaines périodes de l'histoire était certes suffisante pour nombre de champs d'application de la sociologie dans la vie professionnelle. Mais elle ne l'était certainement pas pour le travail de pionnier que doivent accomplir les chercheurs et les enseignants de sociologie dans les universités – travail sans lequel toute discipline se pétrifie et dont la sociologie a toujours besoin. Ce travail exigeait selon moi des connaissances spécialisées – qu'elles fussent acquises grâce à un cursus universitaire normal ou par un travail personnel – non seulement en sociologie, mais aussi dans d'autres sciences humaines et si possible également dans une science de la nature. C'étaient donc des connaissances qui dépassent de loin le savoir sociologique spécialisé dont on faisait une norme professionnelle.

Je ne sais pas si, grâce à ce petit discours, je me suis fait beaucoup d'amis parmi les sociologues professionnels anglais présents ce jour-là ! Je ne sais pas si ces propos ont augmenté ou non mes chances de reprendre ma carrière universitaire interrompue en Angleterre. Je n'avais pas encore découvert à cette époque les vertus du silence.

Parmi ceux que j'ai qualifiés sans détour de « sociologues de la première génération », c'est-à-dire parmi tous ceux qui, le plus souvent à la suite d'un choix intellectuel, se sont consacrés à la sociologie après avoir fait d'autres études, on trouve de nombreux exemples qui montrent à quel point un savoir étendu est fécond pour le travail sociologique. Il suffit peut-être ici d'évoquer Max Weber.

De par sa formation, Max Weber était juriste. Certains de ses travaux, et tout particulièrement ses *Soziologische Grundbegriffe* (Notions fondamentales de sociologie), qui constituent en fait une véritable bible destinée aux sociologues, sont incompréhensibles si l'on ne garde pas à l'esprit sa formation de juriste. Mais c'est par lui-même que Max Weber a acquis beaucoup de connaissances, quand il le jugeait nécessaire, surtout dans le domaine historique. Il serait peut-être intéressant d'analyser plus précisément les expériences qui ont incité Max Weber à devenir sociologue. Mais quelle que soit l'explication de cette conversion à la sociologie, Max Weber était sociologue non par formation, mais par choix. Il en fut de même de nombreux sociologues des années vingt, les sociologues de la première génération.

Je suis moi-même l'un d'entre eux. J'ai fait des études de médecine et de philosophie. C'est au cours d'une promenade que Jaspers, dont je suivais le séminaire où j'ai présenté mon premier exposé relativement important (consacré à Thomas Mann et aux écrivains défenseurs de la civilisation (*Zivilisationsliteraten*)), m'a parlé de Max Weber qu'il admirait beaucoup. Mais je ne me souviens pas avoir lu un seul livre de sociologie avant la fin de mes études. Lorsque, une fois devenu jeune « docteur », juste après la grande inflation de 1923, j'allai m'installer à Heidelberg, ville que j'avais beaucoup aimée quand j'étais étudiant, je ne suivis plus le séminaire de Jaspers, mais celui d'Alfred Weber. Je fis la connaissance de Karl Mannheim, privat-dozent en sociologie, et suivis également son séminaire. Mannheim avait à peine quelques années de plus que moi, et nous devînmes rapidement bons amis. Lui aussi était un sociologue de la première génération, mais en tant qu'ancien élève de Lukács¹ et en raison, naturellement, de la politisation intense de son pays d'origine, il avait une connaissance impressionnante de la littérature marxiste qui me faisait totalement défaut. A cette époque, c'est-à-dire à l'âge de vingt-huit ou vingt-neuf ans, je m'initiai peu à peu aux œuvres majeures de la sociologie.

Ma formation, à l'origine, me destinait à tout autre chose. Le point de départ remonte à l'époque où j'allais encore au lycée. J'ai eu de la chance dans mes études au lycée classique où mes parents m'avaient envoyé. Dans mon souvenir, qui est peut-être sélectif et subjectif, mes études secondaires au lycée Johannes de Breslau [aujourd'hui Wrocław en Pologne] m'apparaissent encore aujourd'hui comme une période qui fut d'une importance capitale pour l'orientation de mes centres d'intérêt intellectuel. Plus tard, j'ai souvent entendu parler d'établissements scolaires qui étouffaient plus qu'ils n'encourageaient l'intérêt des jeunes gens pour le patrimoine culturel de leur société. C'est pour cette raison que je n'ai jamais cessé d'éprouver une grande gratitude à l'égard de mon lycée.

Pour des raisons qui m'échappent, le lycée Johannes de Breslau faisait partie des rares établissements de la ville où les élèves juifs n'étaient pas ou peu exposés à un antisémitisme larvé ou déclaré de la part de leurs professeurs ou de leurs camarades. C'était l'un des rares lycées où enseignaient une petite minorité de professeurs juifs. En outre, le corps enseignant comprenait une série d'hommes qui se firent un nom par la suite en tant que professeurs d'université.

Je garde un souvenir particulièrement vivace de M. Jüttner, mon professeur de mathématiques, mais surtout de Julius Stenzel, qui enseignait les lettres classiques; il fut pendant un certain temps le professeur principal de ma classe et je lui dois mon intérêt pour la littérature ancienne et certainement aussi ma propre vision de celle-ci. Il acquit plus tard, lorsqu'il fut professeur à l'université de Kiel, une grande notoriété parmi ses confrères, et ses travaux sont encore célèbres aujourd'hui. Je me souviens du petit professeur de second cycle, M. Ries, auquel je dois mes connaissances fondamentales ainsi que mon amour de la langue et de la littérature françaises, et de M. Krüger, qui était responsable entre autres de l'organisation d'un cours spécial de philosophie destiné aux élèves de ma classe. Les plus brillants de mes camarades de classe faisaient partie de ce groupe. J'étais l'ami de quelques-uns d'entre eux. Nous lisions Kant, et ma décision ultérieure de suivre des études de philosophie parallèlement à mes études de médecine s'explique en grande partie par la stimulation intellectuelle que me donna ce groupe d'élèves. A ce sujet, je me souviens encore très bien des doutes que je nourrissais quant à ma propre valeur – l'émulation amicale qui caractérisait ce groupe m'amena à me demander si mes connaissances et mon intelligence me permettaient de me mesurer aux éléments les plus brillants du groupe.

Il ne me semble pas inintéressant d'évoquer cet élément essentiel de ma formation, qui fut entièrement marquée par l'idéal classique de la culture prôné par la bourgeoisie allemande et qui restait centrée autour des classiques de la littérature de l'Antiquité grecque et romaine ainsi que

des auteurs allemands de l'époque de Goethe et de Schiller. Il est souvent difficile de retrouver l'univers intellectuel de l'enfant que l'on a été plus de soixante-dix ans auparavant. Mais, dans cette quête aux souvenirs, un épisode surgit de la pénombre, une anecdote très significative pour ce que mon enfance a eu de singulier d'un point de vue individuel mais aussi social.

A l'âge de treize ans, selon la tradition juïque, je fus reçu dans la communauté des adultes lors d'une cérémonie rituelle à la synagogue qui fut suivie d'une fête chez mes parents. Cet événement correspondait aux normes d'une société remontant à un stade de développement beaucoup plus ancien. Les rites religieux restaient immuables. Dans la société où l'on vivait, on était à treize ans un écolier, et non un adulte. Quand je me remémore l'époque de cette cérémonie, qui marquait l'entrée purement formelle et en aucun cas réelle dans le monde des adultes, je me vois comme un enfant, comme un petit écolier éveillé. Je savais qu'un grand nombre de parents et d'amis me feraient un cadeau à l'occasion de cette fête. Je savais aussi que la plupart iraient dans une grande librairie de Breslau pour trouver des livres qui pourraient convenir à l'enfant que j'étais. Par précaution, je me rendis une semaine plus tôt dans cette librairie où j'exprimai le désir que l'on indiquât à toutes les personnes cherchant un cadeau approprié pour la Bar-Mistva d'Elias que le jeune homme en question désirait qu'on lui offrît des auteurs allemands classiques dans l'édition de l'Institut bibliographique. Cette aide apportée par la librairie nous éviterait d'avoir à échanger un grand nombre de livres. Je possédais déjà les œuvres complètes de Schiller, et je reçus donc celles de Goethe, de Heine, de Mörike, d'Eichendorff et d'autres auteurs classiques, tous dans la même collection.

Aujourd'hui encore, le rôle joué par la littérature allemande classique dans ma formation initiale, qui s'exprimait à travers le sentiment de fierté que j'éprouvais à posséder ces livres et par le fait que je me fusse plongé très tôt dans cette littérature, me semble déterminant. C'est à la littérature allemande, entre autres, que je dois l'étendue et la profondeur de mon approche des problèmes humains, et ce, même quand je commençai à comprendre l'insuffisance de l'orientation philosophico-idéaliste et que j'adoptai finalement, en me consacrant à la sociologie, une attitude critique vis-à-vis de son humanisme traditionnel. C'est dans le combat contre cette absence du sens des réalités et ses conséquences évidentes dans la sociologie elle-même que se développa, me semble-t-il, ma propre évolution sociologique. Mais cette transformation radicale fut le résultat d'un processus relativement long. Une longue série d'expériences y ont contribué. Je ne suis pas sûr qu'elles soient toutes conscientes.

La guerre y a probablement contribué pour une part. Certes, lorsque j'en revins, l'expérience de la guerre n'avait pas ébranlé le désir que l'école avait fait naître en moi, c'est-à-dire de faire des études de philosophie. Mais j'étais manifestement hésitant, car je décidai de me consacrer à la médecine parallèlement à mes études de philosophie. Je ne sais plus exactement aujourd'hui comment je suis parvenu à mener de front ce double cursus. Mais je me rappelle fort bien que ces deux formations ont exercé une influence déterminante sur mon évolution, particulièrement sur l'idée que je me faisais des objectifs du travail scientifique. Je suivis mes études de médecine jusque vers le milieu des années de clinique, avec un intérêt décroissant. Ensuite, je compris que je ne pouvais pas courir deux lièvres à la fois. Je décidai d'abandonner mes études de médecine et de me consacrer à la préparation des examens de philosophie.

Entre-temps, j'avais réussi l'examen du premier cycle de médecine. En préparant cet examen, j'avais acquis des connaissances non négligeables dans certains domaines scientifiques. Une fois encore, j'avais eu de la chance avec mes professeurs. L'anatomie est souvent considérée comme une matière ennuyeuse. Kallius avait l'art de rendre intéressants les cours consacrés à l'anatomie du corps humain, y compris ceux qui se déroulaient dans la salle de dissection. J'ai gardé jusqu'à aujourd'hui un intérêt pour les rapports entre les muscles, les os, les nerfs et les viscères, et je n'arrive toujours pas à m'imaginer qu'un sociologue puisse se faire une idée correcte des hommes sans posséder des connaissances de ce type.

Plus tard, j'ai travaillé sur les problèmes du rire et du sourire. Il me semblait que ces deux phénomènes montrent de façon exemplaire la compatibilité (Abgestimmtheit) biologique qui existe entre les hommes, compatibilité que l'on ne doit pas perdre de vue, même quand on s'occupe essentiellement des liens acquis par l'apprentissage, c'est-à-dire des liens sociaux. Grâce aux connaissances que j'avais acquises au cours de mes études de médecine, il me semblait qu'il allait

de soi que les aspects sociaux du sourire et du rire chez l'homme sont inséparables de ce que l'on pourrait appeler leurs aspects biologiques. Je connaissais la diversité exceptionnelle des muscles du visage, chez l'homme, et je constatai combien cette musculature est plus différenciée que celle des singes anthropomorphes. Je remarquai également à quel point le muscle risorius, par exemple, qui joue un rôle non négligeable dans le rire humain, est plus développé, et c'est donc aussi ce qui me permit de me rendre compte que les hommes, par nature, sont prédisposés à vivre avec leurs semblables, à communiquer par des moyens qui sont spécifiques à l'espèce, et qui, pour une part, peuvent et doivent être activés et transformés en insérant des modèles sociaux acquis. Par ce travail, je voulais avant tout montrer que le degré d'individualisation exceptionnellement élevé du visage chez l'homme – en particulier quand on le compare à la rigidité relative et au degré bien moindre d'individualisation des visages animaux – repose en partie sur la souplesse et la diversité de ses muscles faciaux.

Dans les discussions actuelles sur les problèmes concernant le corps humain, on oublie souvent que le visage de l'homme fait partie de son corps. Le combat que je mène contre la conception de l'homo clausus – encore très répandue aujourd'hui –, les efforts que je déploie – en vain, la plupart du temps – pour faire comprendre la compatibilité fondamentale qui lie les individus humains, de même que leur appartenance existentielle à un groupe, s'expliquent entre autres aussi par ces connaissances de la physiologie et de l'anatomie.

Nous disons souvent qu'un modèle particulier de la coordination faciale est l'« expression » d'un sentiment, comme si le sentiment était la cause, l'agencement des muscles du visage n'étant qu'une conséquence. Mais ceci est une erreur ; c'est l'exemple même de la mentalité de l'homo clausus qui nous incite à penser que ce qui, chez l'homme, est dirigé vers l'extérieur, en particulier vers d'autres hommes – dans ce cas précis le champ de signes que constitue son visage –, est comme un élément venant s'ajouter de façon fortuite à la solitude de son existence intérieure. En réalité, le fait de communiquer des sentiments à d'autres personnes est une des caractéristiques premières de la constitution de l'homme. Il n'y a pas de relation de cause à effet entre les signes émis par le visage et les sentiments. A l'origine, ce sont des aspects différents d'une seule et même réaction humaine. Le sentiment et l'expression sont liés de façon fondamentale. Ce n'est que progressivement, en fonction des modèles de civilisation, qu'une séparation s'instaure entre les sentiments et les gestes ou les mouvements musculaires. Ce n'est que progressivement que les enfants de sociétés plus différenciées apprennent à sourire sans éprouver de sentiments. Et c'est ensuite seulement que les hommes ont l'impression que leur moi véritable est prisonnier de leur for intérieur et existe indépendamment de toute relation à d'autres hommes.

C'est beaucoup plus tard seulement que je compris tout cela avec autant d'acuité, mais cette certitude est devenue alors l'un des piliers fondamentaux de ma théorie de la civilisation et de ma pensée sociologique. Cependant je doute fort que j'aurais été à même de définir clairement la nouvelle conception de l'homo non clausus (sive sociologicus) et de la développer par la suite sans disposer des connaissances que j'avais acquises au cours de mes études de médecine.

Sans que j'en aie eu totalement conscience, les semestres précédant le clinicat et surtout l'étude de l'anatomie m'ont assez profondément influencé. A cette époque, comme d'ailleurs aujourd'hui, c'étaient surtout la structure et les fonctions du système nerveux intégrateur de l'homme qui m'intéressaient. Au cours des séances de dissection, j'ai appris à comprendre certaines choses concernant la structure et les modes de fonctionnement du cerveau humain. Encore assez novice dans ma façon de pensée, je comparais sans le vouloir cette connaissance de la nature de l'homme que j'avais acquise en salle de dissection et pendant mes études de médecine en général avec la conception néo-kantienne de l'homme qu'avait Hönigswald, mon vénéré professeur de philosophie (si je me souviens bien, il avait lui aussi étudié la médecine).

En philosophie, on posait comme une évidence le postulat du « monde extérieur » auquel correspondait le « monde intérieur » de l'homme, c'est-à-dire la sphère des idées, les données transcendantales de l'a priori. A l'intérieur du crâne humain, lors des séances de dissection, je ne retrouvais rien d'autre que cette structure extraordinairement complexe du cerveau dont le mode de fonctionnement était encore en grande partie un mystère, mais dont la structure fondamentale correspondait au caractère complémentaire des perceptions sensorielles et du mouvement, à la communication permanente entre le « monde intérieur » et le « monde extérieur », au rapport qui

existe entre l'orientation et la conduite de soi dans le monde plus vaste.

La divergence entre ces deux conceptions de l'homme, philosophique et idéaliste d'une part, anatomique et physiologique d'autre part, me préoccupa pendant de nombreuses années. Je m'acharnais sur ce problème, je le ressassais, et ce n'est que longtemps après m'être tourné vers la sociologie que je trouvai une réponse claire. Cet abandon de la conception dominante de l'homme – de l'homme hermétiquement fermé au monde extérieur, de l'homo clausus – et ce passage à la conception opposée, la conception de l'individu fondamentalement en relation avec un monde, avec ce qui n'est pas lui-même ou elle-même, avec d'autres objets et en particulier avec d'autres hommes, furent pour moi le résultat d'un long processus intimement lié à mon abandon de la philosophie.

Je me souviens qu'un jour j'ai parlé de ces doutes persistants à Honigswald. Il me rabroua vertement en me faisant remarquer les faiblesses du biologisme et la valeur absolue des jugements qui ne sont pas affectés par de telles « souillures ». C'est peu à peu seulement que je compris que le concept de valeur objective (Geltungsbegriff) n'avait pas d'autre fonction que celle que lui donnait Honigswald : il n'était qu'un élément d'un système d'argumentation destiné à éviter toute objection critique à l'égard de la démarche élémentaire de la philosophie, c'est-à-dire de la réduction des processus observables dans le temps à quelque chose d'intemporel, d'immuable, défiant l'éphémère. Les scientifiques savent depuis longtemps que les lois de Newton n'ont aucune valeur universelle mais que leur validité est partielle, tout au plus, et que des observations complémentaires peuvent permettre de corriger ou même de jeter aux oubliettes le modèle de l'univers communément admis à l'heure actuelle par les physiciens.

C'est plus tard seulement que je compris clairement que l'étude de la médecine avait été l'une des expériences fondamentales qui m'ont incité à abandonner la philosophie pour me consacrer à la sociologie. Mais jusque dans les années soixante, lors de mes cours d'introduction destinés aux étudiants en sociologie, j'avais parfois à portée de la main un crâne humain démontable. Il me semblait qu'un étudiant en sociologie devait avoir quelques notions essentielles de la structure du système nerveux humain pour pouvoir s'approcher de la conception de l'homme qui est indispensable à la compréhension de contextes sociaux, c'est-à-dire une conception de l'homme fondamentalement organisé pour vivre au milieu des hommes, des animaux, des plantes et des minéraux.

D'ailleurs, l'étude des disciplines fondamentales de la médecine telles que la physiologie et l'anatomie m'amena en même temps à me méfier de l'idée que l'homme n'est qu'un peu de matière. Ce que je découvris, c'est que l'homme est une organisation extraordinairement complexe de matière. L'ensemble de la matière dont est constitué un être humain peut encore être intact alors même que l'organisation de cette matière ne fonctionne plus correctement ou qu'elle disparaît complètement ; dans ce cas, l'organisme perd la faculté de se reconstituer lui-même, et nous disons que l'homme est mort.

C'est dans ce contexte également que je formai précisément mes premières idées sur ce qu'on entend par structure et fonction. J'appris à comprendre quelle est par exemple la fonction du système nerveux central et périphérique dans l'organisation de l'homme et dans quelle mesure cette structure correspond à sa fonction. Les structures sociales sont substantiellement différentes des structures biologiques. Pourtant, l'expérience que j'avais acquise en étudiant ces dernières m'aida beaucoup pour comprendre les premières. Elle me permit d'éviter d'altérer le diagnostic porté sur des structures sociales existantes par des désirs ou des craintes d'ordre politique préconçus qui indiquent ce que ces structures doivent être ou ne pas être, mais qui ne disent rien ni sur ce qu'elles sont effectivement ni sur leur mode de fonctionnement.

Quand j'étais lycéen ou étudiant, je n'ai jamais appris à observer la vie politique de l'Allemagne autrement qu'avec les yeux d'un spectateur intéressé, certes, mais pas vraiment concerné. L'idée d'un véritable engagement pour un parti politique m'était totalement étrangère. Je ne crois pas avoir jamais su, quand j'étais jeune, pourquoi les choses étaient ainsi. Dans ma famille ou dans le cercle d'amis de mes parents, il n'y avait presque aucun exemple d'engagement politique. Parmi mes camarades, ceux qui étaient sérieusement engagés politiquement étaient aussi des exceptions. Bien sûr, on parlait de l'actualité politique ; on en discutait parfois avec ferveur, parfois avec un

brin d'ennui. Mais les acteurs de la vie politique, semblait-il, appartenaient la plupart du temps à un autre monde auquel on ne participait pas soi-même.

Même la période du service militaire ne changea pas grand-chose à ce manque d'intérêt. Pour le simple soldat que j'étais, l'empereur, les généraux, et même les officiers de la division à laquelle j'avais été affecté en tant que membre d'une unité des transmissions, étaient des personnages lointains. Ma participation éphémère à un conseil de soldats où je fus envoyé par mes camarades en 1918, probablement en raison de mon talent d'orateur, ne fit que confirmer mon impression que la politique se résumait à un bavardage superficiel et que ce n'était vraiment pas ce qui m'intéressait. L'étude de la médecine et de la philosophie accentua mon engagement dans une autre direction ; les exemples d'engagement scientifique que m'offraient certains de mes professeurs de faculté – comme Kallius et Hönigswald – avaient beau être très impressionnants, leurs prises de position politiques m'étaient tout à fait étrangères.

Il est possible que ma mémoire me joue des tours. Peut-être existait-il depuis longtemps des modèles d'engagement politique ; simplement, je ne les voyais pas. L'irruption des grandes crises de société – les trois années passées à l'armée et sur le front, celles passées à l'usine, dans la misère de la grande inflation et bien d'autres choses encore – m'avait certes fait sortir depuis longtemps de ma tour d'ivoire, mais je ne pouvais pas me prémunir suffisamment, je n'étais pas capable de m'endurcir assez pour ne pas remarquer la mauvaise foi des propos et la déformation des faits, toutes choses auxquelles il fallait s'habituer si l'on voulait s'engager politiquement et éprouver du plaisir dans le jeu politique. Tous ces grands mots, ces demi-vérités, ces promesses irréalisables !

Lorsque la grande inflation fut enfin enrayée, lorsque mes parents purent à nouveau subvenir à leurs besoins, je parvins – pour la première et la dernière fois à cette époque – à placer un article dans un journal, la Berliner Illustrierte. Je démissionnai stante pede de mon poste à la manufacture, croyant que je pourrais désormais gagner ma vie grâce à mes activités journalistiques et que mes parents, en cas de besoin, pourraient m'aider à l'occasion. Je partis pour Heidelberg avec le vague espoir d'entrer dans la carrière universitaire.

Mes relations avec mon vénéré professeur Richard Hönigswald, qui fut aussi mon directeur de thèse, se sont terminées par une brouille profonde et définitive. Au cours des recherches que j'effectuais sur ma thèse de doctorat, j'avais acquis la conviction – à travers de pénibles conflits avec moi-même – que cette affaire de l'a priori n'était pas exacte. Il ne m'était plus possible de ne pas voir que ce que Kant considérait comme étant intemporel et comme donné avant toute expérience – que ce soit le concept du lien de causalité, celui du temps ou celui de lois naturelles ou morales – doit être appris en même temps que les termes correspondants par l'entremise d'autres hommes pour pouvoir être présent dans la conscience de chaque individu. C'est là un savoir acquis, qui, en tant que tel, appartient donc au patrimoine d'expériences de l'homme. Et comme cela me semblait irréfutable, je le consignai dans ma thèse de doctorat.

Hönigswald déclara tout simplement que c'était faux. Sans donner de raisons que je pusse trouver convaincantes, il exigea que je modifie mon travail, affirmant qu'il ne pouvait l'accepter en l'état. Nous restâmes tous deux sur nos positions respectives – des positions que je défends encore aujourd'hui –, jusqu'au moment où il me fallut admettre que son pouvoir était plus grand que le mien. Je supprimai les passages les plus explicites, j'en édulcorai quelques autres, puis je lui envoyai ce produit diminué qu'il accepta sans mot dire, et c'est ainsi que je devins docteur en philosophie de l'université de Breslau. Le manuscrit de ma thèse a été perdu. Comme les temps étaient durs, on ne m'avait demandé de n'en faire imprimer qu'un petit extrait ². Mais dès lors, il me sembla qu'il était inutile de m'adresser à Hönigswald pour ma thèse d'habilitation ³.

Cette querelle n'a d'ailleurs altéré ni la considération que j'éprouve à l'endroit de l'homme ni ma reconnaissance pour ce qu'il m'a appris. Comme de nombreux autres professeurs allemands de sa génération, il était autoritaire ; il ne pouvait pas supporter la bêtise, montrait peu de patience à l'égard des imbéciles et des métaphysiciens ; il rejetait tout ce qu'il considérait comme relevant de la spéculation philosophique, c'est-à-dire qu'il rejetait aussi, entre autres, la phénoménologie de Husserl. Il était impossible de discuter avec lui de Heidegger et des philosophes existentialistes, et il avait beaucoup de mal à cacher le mépris qu'il éprouvait pour de telles « saletés de la pensée ».

J'ai appris à penser grâce à Hönigswald (et grâce à mon père), et cela représente bien plus que ces

quelques mots ne sauraient exprimer. C'est à lui en particulier, même s'il n'est pas le seul, que je dois une conscience qui ne laisse pas passer les « saletés de la pensée », la préciosité, les poses, les façades hypocrites, bref qui rejette la majeure partie de ce qui ne relève pas du sujet traité. Bien entendu, il arrive que la conscience soit assoupie. Hönigswald était tout aussi impitoyable vis-à-vis de lui-même. Parmi les néo-kantiens de son époque, il était sûrement l'un des plus originaux.

Quand je dis que j'ai appris à penser grâce à Hönigswald, je parle d'une pensée productive ; je veux dire que j'ai appris grâce à lui – grâce à son exemple – la foi en la pensée, la conviction que la réflexion peut permettre de trouver quelque chose de nouveau et d'irréfutable. Ensuite, lorsque je décidai de me consacrer à la sociologie, il m'a fallu apprendre plus ou moins seul l'observation complémentaire, la stratégie du travail empirique, même si les expériences que j'avais acquises au cours de la guerre, de l'après-guerre et de mes études de médecine m'ont aidé dans ce domaine.

En tout cas, lorsque j'arrivai à Heidelberg, j'étais armé contre ces modes de pensée contestables. Le séjour que j'y avais fait quand j'étais étudiant m'avait laissé un excellent souvenir de cette petite ville si vivante. Je voyais aussi plus clairement l'objectif que je voulais me fixer et ce que j'avais l'intention de faire dans la vie. J'avais à l'esprit l'exemple de mes professeurs d'université. Depuis longtemps je souhaitais aller dans cette direction ; c'est à cette époque que j'acquis la conviction que j'étais capable d'enseigner et de faire de la recherche. Je savais que j'étais un bon professeur – j'avais déjà la réputation, parmi mes camarades d'études, d'avoir le don d'expliquer simplement des choses compliquées. J'aimais enseigner.

En ce qui concerne la recherche, je n'avais guère que ma thèse de doctorat pour prouver mes capacités. Et elle avait représenté un dur labeur. J'avais confiance dans mes capacités intellectuelles, et je ne manquais pas d'idées. Mais l'immense travail intellectuel qu'avait exigé ma thèse m'avait paru très difficile. C'est beaucoup plus tard seulement que je compris peu à peu qu'environ quatre-vingt-dix pour cent des jeunes gens se heurtent à des difficultés quand ils rédigent leur premier travail de recherche important ; et parfois, il en va de même pour le second, le troisième ou le dixième, quand on arrive jusque-là. J'aurais aimé que quelqu'un me dise cela à cette époque. On pense évidemment : « Je suis le seul à avoir de telles difficultés pour écrire ma thèse (ou d'autre chose) ; pour tous les autres, tout se passe beaucoup plus facilement. » Mais il n'en va pas ainsi. C'est pour cette raison que je le dis ici. Ces difficultés sont tout à fait normales. Je savais que la chance était de mon côté. Le travail n'a jamais été totalement facile pour moi, mais j'étais persévérant, et je n'abandonnais jamais.

A Heidelberg, on était vite entraîné dans le tourbillon des événements universitaires. Heidelberg était encore à cette époque une ville universitaire ancienne manière, de l'ère pré-industrielle, c'est-à-dire que la vie universitaire dominait toute la ville. Une grande partie de ses habitants en vivaient, de façon directe ou indirecte. Dans les rues, les étudiants avaient la part belle. Mais l'évolution politique de l'Allemagne, son passage de l'Empire à la République avait entraîné un changement radical. Avant 1918, les étudiants membres d'une corporation jouaient un rôle prépondérant, avec leurs bonnets et leurs bérets bigarrés, leurs fanions et leurs cannes, leurs Mensur⁴ et leurs duels et tout l'éventail de leurs rituels.

A cette époque, ceux qu'on appelait encore les étudiants libres, c'est-à-dire des jeunes gens et des jeunes filles qui ne faisaient partie d'aucune corporation estudiantine, qui constituaient leurs propres cercles, à peine organisés, et dont le style de vie et les comportements étaient beaucoup plus informels, prenaient un poids grandissant, presque déterminant dans la vie de la cité et tout particulièrement dans la vie intellectuelle de l'université. Pendant la période où j'y ai vécu, entre 1924 et 1929-1930, Heidelberg avait une grande vitalité intellectuelle ; le corps professoral était riche en têtes exceptionnelles et possédait un niveau culturel qui exigeait beaucoup de chaque étudiant, du moins dans les milieux que j'étais amené à fréquenter.

Il y avait tout d'abord le milieu des sociologues. L'une des particularités de l'université de Heidelberg était alors que la sociologie y avait un statut élevé. Le souvenir de Max Weber y contribuait beaucoup. Alfred Weber ne se contentait pas de gérer son héritage spirituel, mais donnait à sa manière de nouvelles impulsions à ce domaine scientifique. Et la veuve de Max Weber, Marianne, jouait un rôle important en tant que légataire de la tradition dont nous reparlerons plus loin. Max Weber et son œuvre n'avaient certes pas encore la réputation internationale qu'ils acquièrent plus tard.

Mais pour le statut de la sociologie en Allemagne, et bien sûr tout particulièrement à Heidelberg, la présence d'un sociologue exemplaire, dont le rayonnement dépassait de loin les limites de son propre domaine, était d'une importance capitale.

Mais dans les années vingt, Max Weber était encore loin de se détacher du groupe des spécialistes allemands en sciences sociales, alors qu'aujourd'hui, avec le recul du temps, il est reconnu grâce au tri effectué en silence par les générations suivantes. De nombreux représentants de la vieille garde dont les oeuvres jouissaient d'une notoriété à peine inférieure – des hommes comme Tönnies, Sombart, Scheler et Franz Oppenheimer⁵ – étaient encore en vie. Les oeuvres de Troeltsch comme celles de Georg Simmel⁶ faisaient partie du bagage culturel indispensable pour un sociologue, et j'entrepris alors de les étudier, encouragé par l'atmosphère qui régnait à Heidelberg. Et à l'arrière-plan, comme toujours, discret et éloquent, il y avait le personnage imposant de Karl Marx. Quoi qu'on en dise, les débats sociologiques tournaient beaucoup autour de lui. Mais il serait injuste de ne pas ajouter que, dans la sociologie contemporaine des sociétés industrielles avancées, le débat, souvent explicite, mais encore plus souvent implicite, qui opposait les tenants et les adversaires de la théorie marxiste de la société parmi ses petits-enfants et ses arrière-petits-enfants, joua pendant longtemps un rôle qui était intimement lié au rôle joué tout aussi longtemps par la tension entre la classe ouvrière et le patronat et entre les partis politiques correspondants dans ces mêmes sociétés.

Pendant mon court séjour à Heidelberg en tant qu'étudiant, au début des années vingt, j'avais vécu au milieu d'étudiants en philosophie. J'avais suivi entre autres le séminaire du vénérable Rickert. Et Jaspers, alors encore relativement jeune, m'avait encouragé à suivre ma propre inclination et à faire de la querelle entre Thomas Mann et les écrivains défenseurs de la civilisation, ceux qu'il appelait avec mépris les « civilisationnistes », le sujet d'un long exposé que je devais présenter au cours d'un séminaire.

Mais lorsque je revins pour la deuxième fois à Heidelberg, en 1924, nanti de mon titre de docteur et à la recherche d'un poste à l'université, mes centres d'intérêt s'étaient déplacés. J'assistais alors aux cours et aux séminaires de sociologie. Les étudiants et les étudiantes que j'y rencontrais étaient beaucoup plus politisés que les philosophes. On pouvait déceler cependant à cette époque une ligne de partage très nette : c'étaient des étudiants de toutes obédiences politiques – y compris des représentants de l'extrême droite la plus marquée, à l'exception cependant, si je ne m'abuse, de l'extrême gauche – qui suivaient les cours d'Alfred Weber, dont l'assistant, si je me souviens bien, était Arnold Bergsträsser. Par contre, au séminaire du privat-dozent Karl Mannheim, on ne rencontrait aucun étudiant de droite. Là, l'éventail des couleurs politiques parmi les étudiants allait des communistes et de leurs sympathisants jusqu'aux jeunes sociaux-démocrates et aux démocrates, en passant par les socialistes indépendants. Je ne tardai pas à me sentir à l'aise parmi ces gens, même si je ne cachais pas que j'étais sans parti et que je comptais bien le rester.

Je me liai rapidement d'amitié avec Karl Mannheim. Comme j'étais plus âgé que ses étudiants et à peine plus jeune que lui, comme j'avais en même temps beaucoup plus de contacts avec des étudiants que lui, je me retrouvai soudain dans le rôle d'un assistant officieux. Lorsque vers la fin des années vingt, peu de temps après la parution de *Utopie und Ideologie* (Utopie et idéologie), il obtint une chaire de sociologie à Francfort-sur-le-Main, il me demanda si je voulais le suivre et devenir son assistant officiel. J'acceptai cette proposition à la condition que je puisse obtenir à mon tour mon habilitation dans les plus brefs délais. Mannheim déclara qu'il était prêt à me la donner, mais seulement si je m'engageais à travailler d'abord comme son assistant pendant une période de trois ans. J'avais reçu des assurances de la part d'Alfred Weber pour une habilitation à Heidelberg, mais là, je n'étais qu'en quatrième position sur la liste d'aptitude. Cela pouvait durer encore plus de trois ans. Chez Mannheim, j'étais le premier. J'acceptai donc sa proposition d'une période d'assistanat de trois ans avant l'habilitation.

Cela se passait en 1930. Trois ans plus tard, Hitler arrivait au pouvoir. Je parvins à grand-peine à régler les formalités de mon habilitation (à l'exception de la leçon inaugurale), mais cela ne me servit pas à grand-chose. Je partis en exil, trop vieux pour m'engager dans de nouvelles études et trop jeune pour obtenir une chaire.

Lorsque je m'installai à Heidelberg, on ne se doutait pas encore de tout cela. La chaire de Mannheim à Francfort était bien loin. Le fait qu'Alfred Weber eût accepté de m'inscrire sur la liste d'aptitude

me fit plaisir. Mais cela pouvait durer longtemps. Mannheim m'expliqua qu'il était indispensable, pour ne courir aucun risque, d'obtenir l'accord de Marianne Weber pour une habilitation éventuelle. Il me dit qu'elle tenait une sorte de salon et qu'il était opportun pour un jeune sociologue ayant l'ambition de faire une carrière universitaire à Heidelberg de s'y présenter. Peu après, je reçus une invitation chez Marianne Weber. C'est là que se réunissait régulièrement une partie de l'élite universitaire de Heidelberg, des hommes comme Ernst Robert Curtius, des femmes comme Mme Jaffé qui était devenue la compagne d'Alfred Weber après la mort de son mari.

Marianne Weber était une femme impressionnante. Elle me faisait l'effet d'une robuste paysanne intellectuelle, qui avait les pieds sur terre, qui savait tenir sa maison et sa ferme et qui veillait sur son bien. Quand on faisait partie de son cercle, on pouvait compter sur elle. Il me semblait que, sans cette forte femme, Max Weber n'aurait pas eu la persévérance nécessaire pour réussir tout ce qu'il a entrepris. Il faut s'imaginer la terrible tension, l'énorme concentration nécessaire pour écrire un ouvrage tel que *Wirtschaft und Gesellschaft* (Économie et société). On peut alors comprendre ce que représentait pour lui l'aide que Marianne lui a apportée; on comprend aussi qu'elle l'ait dominé, qu'elle ait pris possession de lui et, après sa mort, de son héritage. Dans ses rapports avec les étrangers, elle était aimable, mesurée et gardait ses distances. Il ne fait aucun doute qu'elle appartenait à cette époque à l'univers intellectuel de Heidelberg et qu'elle avait sa place, autant que son beau-frère Alfred, dans le monde de la sociologie de Heidelberg. On disait qu'elle exerçait une influence déterminante sur Alfred Weber, surtout en ce qui concernait les jeunes candidats à un poste universitaire. Un veto de sa part pouvait être rédhibitoire. Mais quand un jeune candidat traversait les belles pièces un peu vieillottes de son appartement et surtout quand il admirait le panorama qu'offrait le grand balcon donnant sur le Neckar, il ne pouvait guère savoir ce qui se passait véritablement dans ce cercle !

Un jour, après m'avoir adressé quelques mots aimables, elle me demanda de faire un exposé chez elle, à l'occasion, un après-midi. C'était habituel. Je m'y attendais, mais cette invitation aurait pu se faire attendre. Le fait de l'avoir reçue était bon signe. On décida donc d'une date, et trois semaines plus tard, je fis chez elle – si je me souviens bien, c'était sur le balcon – mon petit exposé sur la sociologie de l'architecture gothique. Il m'était arrivé assez souvent de voyager avec des groupes de randonneurs de cathédrale en cathédrale, le Dehio⁷ dans mon sac à dos; j'avais abandonné depuis bien longtemps la conception romantique des cathédrales s'élançant vers le ciel, car je savais que ces œuvres imposantes faisaient beaucoup plus partie de la vie quotidienne des citadins de cette époque que les églises de jours de fête que l'on construit de nos jours. Les échoppes des petits marchands se serraient contre leurs murs. Le vacarme du marché entraînait par les portes ouvertes et se mêlaient aux sons de la messe. Les toits élevés étaient les emblèmes des cités concurrentes à la fierté indomptable – chacune d'entre elles voulait avoir la tour la plus élevée –, mais il y régnait une misère indicible et criante. Je parlai des différences de structure des sociétés allemande et française qui se traduisaient dans l'architecture de leurs cathédrales. A la fin de mon exposé, on m'applaudit poliment et l'on m'adressa quelques paroles aimables. Ce fut un petit pas en avant vers une carrière universitaire. Dans le salon de la veuve de Max Weber, je n'avais pas été rejeté.

Cependant, j'avais discuté avec Alfred Weber du sujet d'une thèse d'habilitation. Il me dit qu'il me faudrait probablement patienter quatre à cinq ans. Plusieurs autres jeunes gens se trouvaient avant moi sur la liste d'aptitude. Malgré tout, le sujet que je lui avais soumis sembla l'intéresser : le rôle de la société et de la culture florentines dans la naissance de la science. Mais le plan, inspiré de *Die Geschichte der italienischen Literatur* (Histoire de la littérature italienne) d'Olschki, me posa quelques difficultés. J'étais capable, si c'était indis-pensable, de lire l'italien, mais guère plus.

Il me fallait également m'occuper d'autres problèmes. La politisation extrême de toute la vie intellectuelle à Heidelberg constituait pour moi un défi d'une nature particulière. Elle était certes le reflet des luttes pour le pouvoir qui opposaient, dans l'ensemble de la société, les différents partis et, de plus en plus fréquemment, des organisations extraparlimentaires et paramilitaires. Mais c'était un reflet bizarrement ésotérique. Tandis que les luttes pour le pouvoir devenaient de plus en plus violentes à l'extérieur, leur reflet parmi les spécialistes de la société, c'est-à-dire surtout parmi les sociologues et les économistes, gardait une forme civilisée. Parmi les étudiants et les assistants, certains étaient de gauche, d'autres de droite. Dans le premier groupe, on trouvait des sociologues proches de Hans Freyer⁸ qui, plus tard, sous Hitler, joua un rôle détermi-nant dans l'organisation

de la sociologie allemande et tenta également de limiter les excès du national-socialisme. La revue Die Tat (L'Action) constituait un autre groupe, connu sous le nom de Tatkreis, le « Cercle d'action », et qui réunissait des sociologues de droite. La classe ouvrière constituait la référence de la gauche universitaire en matière d'organisation politique ou sur le plan intellectuel, tandis que le milieu des employés jouait un rôle analogue pour une grande part de la droite universitaire et surtout pour les membres du Cercle d'action. Aux yeux des sympathisants de ce groupe, leur force numérique et, comme ils l'espéraient, leur organisation constituaient des raisons d'espérer que l'évolution de la société elle-même pourrait créer, grâce à l'augmentation du nombre des employés et au développement de leur conscience de classe, un contrepoids au mouvement de masse et à la conscience de classe des ouvriers.

Il y avait aussi quelques nationaux-socialistes isolés dans les rangs des jeunes universitaires de droite. Parmi eux se trouvait un assistant d'Alfred Weber. En tant que libéral, et conformément à ses convictions profondes et à ses principes, Alfred Weber était un homme tolérant, malgré quelques exceptions dues à son tempérament passionné. Il aurait également pris un communiste comme assistant s'il avait été confronté à ce problème. Une telle décision lui aurait demandé un effort considérable, mais le principe de tolérance, auquel il était très attaché, lui aurait imposé d'agir ainsi. Le fait qu'il ait accueilli un juif parmi ses assistants en était une illustration. C'est cette même conviction qui lui commanda de prendre un national-socialiste au nombre de ses assistants. A cette époque, on ne se doutait pas encore de ce que le national-socialisme avait semé, et quand la tempête se leva, il s'opposa à elle, avec courage, mais en vain. Cependant, à la fin des années vingt, il considérait qu'il était de son devoir, en tant que professeur libéral, de faire preuve d'une tolérance exemplaire. Le jeune national-socialiste, de par ses qualités, méritait tout autant ce poste d'assistant que le juif Elias méritait son habilitation. Pourquoi, dans ces conditions, ne l'aurait-il pas pris ?

On dit qu'Alfred Weber vivait dans l'ombre de son frère aîné. Il en souffrait vraisemblablement comme d'un cau chemar, mais je n'en ai aucune preuve. Involontairement, on comparait les deux frères – et on le fait toujours. Ils appartenaient encore à une génération où l'on pouvait se permettre, dans les ouvrages que l'on publiait, de présenter comme des thèses essentielles, ce qui correspondait à ses propres souhaits et à ses propres idéaux. Mais Max Weber avait une sorte de conscience qui le poussait à passer au crible les idées auxquelles il tenait, en vérifiant si elles pouvaient être corroborées par l'évidence empirique ou en considérant la pertinence intrinsèque des arguments qui les étayaient. Au fond, Max Weber était lui aussi un homme passionné, mais il ne s'est pratiquement jamais autorisé à montrer ouvertement ses passions dans ce qu'il écrivait. Il faut y regarder de très près pour découvrir à quel point elles guidaient souvent sa plume.

Si un musulman écrivait un livre pour expliquer que l'esprit de l'islam est responsable de la naissance du monde moderne, il aurait peut-être des difficultés à éviter qu'on puisse penser qu'il écrit en fait pro domo. Si Max Weber avait avancé une hypothèse analogue, son exposé étayé par des preuves empiriques, sa présentation dépassionnée et pertinente auraient exclu en grande partie un tel soupçon. Il en va de même de la fonction de son travail présenté comme une thèse opposée à la conception marxiste de l'histoire, c'est-à-dire la thèse selon laquelle la religion en tant que telle pourrait donner des impulsions au développement économique, et pas seulement l'économie à la religion.

A cet égard aussi, l'exposé de Max Weber était à ce point contrôlé et exempt de tout signe d'engagement que l'efficacité populaire de cet écrit, en tant qu'antithèse bourgeoise de la conception marxiste de l'histoire, n'était en rien affaiblie ; mais la lecture minutieuse permettait – en de très rares occasions, il est vrai, et uniquement dans le cadre d'une étude approfondie – de mettre en évidence des preuves d'un tel engagement idéologique. Cette ambiguïté n'était pas volontaire. Je ne cherche pas ici à exprimer un doute quant à l'intégrité intellectuelle de Max Weber, mais, comme on le verra plus loin, un problème de la sociologie moderne, problème qui commença à me préoccuper alors que j'étais à Heidelberg et qui se manifesta plus tard dans l'intérêt presque constant que j'ai porté à la question de l'engagement et de la distanciation ⁹.

Il est impossible de comprendre et de maîtriser intellectuellement les innombrables aspects de l'univers des hommes, compris dans leurs rapports les uns avec les autres, si l'on part, comme le font les philosophes traditionnels, de l'individu isolé – comme si un homme pouvait véritablement

devenir un homme sans vivre avec d'autres humains et sans apprendre des choses grâce à eux. Ce fait m'était déjà apparu lorsque je travaillais à ma thèse de doctorat, et ce, vraisemblablement en liaison avec des expériences que j'avais eues dans la vie sociale, par exemple pendant la guerre, mais certainement pas à travers mes lectures. J'avais compris depuis longtemps que même lorsqu'on analyse des problèmes humains, on doit toujours partir des hommes, et non de l'homme pris dans son individualité. Cela signifie que l'on doit partir de la pluralité humaine, de groupes humains, de sociétés constituées par un grand nombre d'individus.

Dans ma thèse ¹⁰ qui, conformément à ma situation, était encore entièrement rédigée dans le style philosophique et avait donc tendance à considérer l'histoire de l'homme comme le produit de la pensée d'individus particuliers, j'avais déjà exprimé clairement ma conviction que la notion traditionnelle de l'homme pris isolément, la notion d'« individu », devait être développée. Et cette nécessité de faire sortir l'individu de son isolement dans sa pensée et de l'intégrer également dans un modèle conceptuel qui inscrit l'individu dans la chaîne des générations, dans une succession, constitue toujours, me semble-t-il, l'une des missions centrales de la sociologie.

Dans le même temps, grâce à mon expérience de la guerre et de l'inflation, j'avais pris peu à peu conscience de l'impuissance relative du sujet et du caractère étrangement ésotérique des hypothèses philosophiques fondamentales, dont fait partie également l'idée de la toute-puissance de la pensée. Dès cette époque, alors que je m'occupais de la place de l'individu dans l'Histoire, je commençais à saisir le problème de l'organisation diachronique de la succession, c'est-à-dire des processus sociaux de longue durée en tant qu'organisation sui generis. Mais je n'avais alors à ma disposition que l'instrument de la philosophie pour appréhender de tels processus. Je ne pouvais donc les aborder que de façon conceptuelle, comme si ces processus historico-sociologiques n'étaient que des processus de pensée, ou une succession de causes et d'effets ¹¹ qui à leur tour seraient les causes de nouveaux effets, et ainsi de suite. Mais sous cette forme, ce qui m'importait manifestement dès cette époque, dès les années 1922-1924, comme aujourd'hui encore, c'était l'organisation singulière des processus de longue durée et leur différence par rapport aux lois de la nature physique conçues comme une sorte de charpente de l'histoire de l'humanité.

II. Alfred Weber et Karl Mannheim (1)

C'est préoccupé par de telles idées que j'arrivai pour la deuxième fois à Heidelberg. Je trouvais que les problèmes qui y étaient à l'ordre du jour parmi les sociologues étaient effectivement assez voisins des miens. A Heidelberg aussi on se préoccupait du mode singulier de l'organisation de ce que l'on désigne de façon conventionnelle par le terme d'histoire. Le thème central n'était pas tant ce que j'appellerais aujourd'hui l'histoire sans structuration des historiens, mais plutôt l'histoire structurée des sociologues, qui avait trouvé au XIX^e siècle une expression paradigmatique dans les œuvres de Marx et de Comte, et dont l'étude avait reçu une impulsion et une vitalité nouvelles, en Allemagne en particulier, grâce aussi à l'œuvre de Max Weber.

Alfred Weber avait pris la succession de son frère et travaillait sur des problèmes sociologiques de cette nature, mais, comme je ne tardai pas à l'apprendre, il le faisait à sa façon. Il s'intéressait surtout à la nature spécifique de la « culture » en tant qu'aspect vital de toute société humaine et de son évolution. Il voulait montrer, entre autres, que la culture en tant que structure sociale ne saurait être réduite à des situations économiques ou expliquée par des intérêts économiques. Il partait du principe selon lequel la culture est certes créée par l'homme et, par conséquent, doit toujours être interprétée en fonction de la situation des hommes dans la société. Mais le modèle d'évolution de la culture, de productions [Gebilde] humaines telles que l'art ou la religion – c'est ainsi qu'Alfred Weber voyait les choses, si je me souviens bien – se distinguait selon lui de façon extrêmement caractéristique du modèle d'évolution de productions à finalité utilitaire telles que l'économie, la technique et la science. Dans ces domaines, il existait un progrès, qu'il soit de nature linéaire ou dialectique, et il existait très certainement aussi des mouvements de régression. Mais en fait, Alfred Weber considérait que les concepts de progrès et de régression ne pouvaient être appliqués à l'art ou à la religion, donc à la culture. A ses yeux, il s'agissait de concepts complètement autonomes, de productions en soi, dans lesquels se manifestaient, sur un plan symbolique, l'esprit d'une époque et l'âme d'un peuple.

Je compris très vite que les recherches sociologiques effectuées par Alfred Weber dans le

domaine de la culture reprenaient et développaient une tradition allemande plus ancienne qui s'est exprimée notamment dans l'opposition antithétique entre « culture » et « civilisation ». J'y avais été confronté pour la première fois au cours de mon premier séjour à Heidelberg, lorsque j'avais travaillé à mon exposé pour le séminaire de Jaspers. Dans son livre *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Considérations d'un apolitique), Thomas Mann analysait en détail l'opposition entre « culture » et « civilisation ». Dans cette antithèse s'exprimait une version spécifiquement allemande, profondément enracinée, du conservatisme intellectuel et politique qui, comme je l'ai montré ailleurs ¹², n'est compréhensible qu'en rapport avec la spécificité de l'évolution de la société allemande.

Thomas Mann n'avait pas tout à fait tort lorsqu'il présentait un peu comme le symbole de ce qu'il entendait par « culture » le personnage du *Taugenichts*, le *Propre-à-Rien* d'Eichendorff – ce jeune chanteur de poésies populaires qui, étranger à la politique et n'écoutant que sa sensibilité, voyage à travers le pays sans raison extérieure. Il lui opposait le personnage honni de l'écrivain représentant la « civilisation », figure composite dans laquelle on retrouve tant son frère Heinrich Mann que Kurt Hiller ¹³ et d'autres intellectuels de gauche qui avaient eu dès les années 1914-1918 une position critique vis-à-vis de l'ordre établi et qui défendaient les idéaux de la civilisation occidentale tels que le rationalisme, l'humanisme et la démocratie parlementaire.

Chez Alfred Weber, je trouvais alors un concept de culture qui était certes fortement étayé par des faits objectifs, mais qui avait en même temps la signification d'un symbole sentimental et qui, en tant que tel, s'inscrivait donc dans la même tradition que le concept de culture de Thomas Mann. Il aurait fallu un don de prophétie pour pouvoir prévoir que le national-socialisme allait sortir de l'héritage très ramifié de la vieille tradition allemande anti-civilisationniste. Et il faut rejeter l'idée même qu'on puisse associer le nom d'Alfred Weber à celui du mouvement national-socialiste de Hitler. Alfred Weber était l'un de ces ¹ hommes sincères qui eurent le courage de résister lorsque la vague nationale-socialiste déferla sur l'université de Heidelberg. Le fait qu'il abhorrait au fond les défenseurs de l'humanité et leur rationalisme opportuniste n'était pas une raison de rabaisser sa propre conception de la civilisation par une « alliance avec les barbares ».

Les hommes, on le sait, ne sont pas univoques ; contrairement aux livres, on ne peut pas attendre d'eux qu'ils n'aient pas de contradictions. Un peu comme son frère Max, Alfred Weber était au fond un être passionné. Mais chez Alfred Weber, une attitude partisane au moins aussi passionnée était en lutte beaucoup plus ouverte avec sa tolérance humaniste, son rationalisme libéral ; elle pénétrait de façon beaucoup plus directe ses travaux scientifiques. Contrairement à Max Weber qui ne s'était jamais permis une telle attitude (ce qui favorisa grandement la pérennité de ses travaux), il laissait s'insinuer dans ses recherches sur la réalité concrète une sorte de métaphysique personnelle qui les influençait. Il y avait là, comme depuis toujours, l'opposition entre un ensemble de productions humaines que l'on concevait comme étant parfaitement autonomes, donc comme étant dépourvues de finalité, et un autre ensemble, constitué d'autres productions qui avaient une finalité et étaient utiles selon la connotation valorisante qu'une tradition spécifiquement allemande attribue à ces termes. La distinction factuelle allait de pair avec une différence sans équivoque du jugement qui faisait apparaître la culture comme un ensemble de productions se signalant par une valeur particulièrement élevée et la civilisation comme un ensemble de moindre valeur.

Bien sûr, je n'ai pas compris immédiatement tous les aspects de cette situation. Mais l'intérêt que je portais à la polémique qui s'était développée entre Thomas et Heinrich Mann avait attiré mon attention. Dans un premier temps, je ne vis pas à quel point ce qui pouvait éventuellement être interprété, dans la manière de Dilthey, comme un simple courant intellectuel impersonnel, comme un enchaînement relevant purement de l'histoire des idées, apparaissait chez cet homme comme un phénomène passionnel, comme une conviction tout à fait individuelle, parfaitement sincère, et qu'il vivait au plus profond de lui-même.

Il me fut tout aussi impossible de comprendre immédiatement que ce sociologue de la culture [Kultursoziologe] libéral-conservateur, ce défenseur de la dimension intellectuelle et spirituelle ne trouvait pas son adversaire dans les partis et les mouvements de gauche relativement anonymes du monde extérieur. Cet adversaire, c'est-à-dire le défenseur de tout ce qu'il considérait lui-même comme simplement utilitaire et donc comme un idéal assez plat de l'humanité, il le trouva à Heidelberg même, en la personne d'un autre sociologue : Karl Mannheim.

En 1924, lorsque je m'installai à Heidelberg, Karl Mannheim avait trente ans. Au cours de ces années passées à Heidelberg, poussé par une motivation claire, celle d'obtenir une chaire de sociologie, il se trouvait à l'apogée de sa pensée. C'est pendant cette période qu'il a écrit *Ideologie und Utopie* (Idéologie et utopie) et toute une série d'essais, parmi lesquels celui qui traite de « la signification de la concurrence dans le domaine intellectuel ¹⁴ ». C'était un penseur brillant et puissant dans la confrontation que constitue la discussion. Son ambition – la concurrence dans le domaine intellectuel était en fait pour lui un problème très personnel – allait de pair avec une sorte de candeur du jugement. Il ne semblait pas savoir lui-même à quel point il pouvait être dur et implacable dans la compétition. Il savait qu'il était meilleur que l'adversaire, qu'il méritait le prix qui était en jeu. C'est sans méchanceté qu'il évinçait les autres. Il était convaincu qu'il méritait de gagner le prix.

Et la plupart du temps, il était effectivement meilleur que les autres. C'est l'une des raisons qui faisaient que son ambition n'était pas gênante. Il méritait sa réussite. On ne peut pas lui en vouloir d'avoir dû finalement, au cours de son deuxième exil en Angleterre – l'Allemagne avait été le premier –, se battre une deuxième fois pour obtenir une chaire. Il est peu d'exilés vivant dans un pays étranger et parlant une langue étrangère sans la maîtriser totalement qui aient décroché par deux fois une chaire. Mannheim y est effectivement parvenu deux fois en fuyant des dictatures : en Allemagne d'abord, après avoir été chassé par Horthy de son pays natal, la Hongrie ; puis une deuxième fois en Angleterre, où il avait fui pour échapper à Hitler. Mannheim aurait peut-être pu faire de plus grandes choses si sa carrière avait revêtu moins d'importance à ses yeux. Mais ceci est une décision personnelle qui ne se discute pas.

On sait que Mannheim a repris la thèse marxiste selon laquelle la pensée non seulement peut être liée aux intérêts [intererrengebunden], mais qu'elle l'est nécessairement, et il l'a développée dans une direction précise. Pour Marx, cette thèse est étroitement liée au concept de la lutte des classes. Et selon son interprétation, il n'y a aucune relativisation implicite, car elle énonce en fait que seules les couches sociales auxquelles appartiennent les oppresseurs et les exploités déforment ou occultent nécessairement la réalité sociale dans leurs pensées, conformément à leurs intérêts économiques. Quand on pense dans l'optique des opprimés, c'est-à-dire plus particulièrement dans l'optique du prolétariat industriel, on n'a pas besoin d'utiliser la pensée de manière idéologique avec comme objectif d'occulter ou de déformer la réalité sociale. Si l'on accepte cet argument, on est donc capable, en tant que marxiste, de penser et de s'exprimer en respectant la réalité ou, en d'autres termes, de façon scientifique. Dans un moment de faiblesse, Marx a exprimé cette idée en affirmant que l'être détermine la conscience. Cette idée se retrouve dans le vocabulaire de Mannheim et de ses contemporains qui parlaient du « lien de la pensée à l'être [Seinsgebundenheit des Denkens] ».

La formulation marxiste suscite l'idée d'un dualisme ontologique, à savoir qu'il y a chez l'homme, d'une part, un être social dépourvu de conscience et, d'autre part, une conscience ballottée passivement par cet « être » social comme un bouchon ballotté par les vagues. La notion du lien de la pensée à l'être utilisée par Mannheim suggère de la même façon l'idée dualiste d'un « être » social tout simplement dépourvu de pensée, pour lequel la pensée semble s'ajouter comme un appendice secondaire. Et ici aussi, il s'agit d'une simple causalité de boule de billard : les changements de l'être détaché de toute pensée [denkfreies Sein] sont responsables, en tant que cause, des changements de la pensée, qui en sont les effets. Quand on y regarde de plus près, on peut souvent constater que des pensées qui se revendiquent comme exactes se révèlent être des moyens de lutte ou de propagande utilisés par certains groupes ou certaines personnes quand ceux-ci s'opposent à d'autres groupes. L'analyse systématique de telles fonctions des idées est un problème de sociologie de grande importance.

La façon dont Mannheim tout comme Marx abordent ce problème souffre de ce qu'ils le formulent tous deux sans tenir compte du fait que la conscience et la pensée sont elles-mêmes des éléments constitutifs de la société humaine. Tout le fonctionnement de la vie sociale des hommes est influencé par la nature de la vision consciente que ceux-ci en ont, par ce qu'ils pensent et par la manière dont ils pensent. La thèse dualiste de l'être étranger à la conscience [bewusstseinsfremdes Sein] et de la conscience étrangère à l'être [seinsfremdes Bewusstsein] est une fiction. Mais Mannheim s'en est tenu à cette fiction. Il a dépassé la pensée de Marx dans la mesure où il postulait qu'il ne fallait pas considérer la seule pensée de l'adversaire comme une idéologie déterminée par une position

sociale particulière [Standort] et détruire ainsi sa capacité à revendiquer la vérité.

Selon Mannheim, la référence partielle [partielle Bezogenheit] de certains contenus de conscience ne suffit pas non plus ; il faut plutôt montrer que la totalité de la conscience en tant qu'expression d'une certaine « situation de l'être » [Seinslage] est liée à une position particulière, et ce non seulement par la totalité de la conscience des adversaires, qu'il s'agisse de groupes ou d'individus, mais aussi par la totalité de sa propre conscience. Par là, Mannheim se retrouvait dans un piège intellectuel qui ressemble un peu au célèbre piège du Crétois dont parlent les philosophes de l'Antiquité. Un philosophe de Crète dit un jour : tous les Crétois sont des menteurs. Comme il était lui-même crétois, il faut considérer cette affirmation comme un mensonge. Mais si c'est un mensonge de dire que tous les Crétois sont des menteurs, alors c'est vrai. Mais s'il est vrai que tous les Crétois sont des menteurs, alors cette affirmation aussi est un mensonge, et ainsi de suite. Si toutes les assertions sont des idéologies liées à l'être [seinsgebunden], cette affirmation l'est aussi. Si l'on en juge par ce qu'il dit lui-même, quiconque défend cette opinion ne peut donc rien produire d'autre que de l'idéologie. Pourquoi, dans ce cas, se donner en plus la peine d'entreprendre des recherches, puisque toute affirmation est liée à une position et n'est par conséquent qu'idéologie ?

Mannheim n'avait pas seulement le don de présenter ses idées de façon brillante et avec une grande force : ce qu'il avait à dire était vraiment d'une grande importance, et ce n'est pas tout à fait à tort qu'on voyait en lui un révolutionnaire. Une longue tradition, puissante et respectable, faisait apparaître les idées de l'individu comme des productions parfaitement autonomes et, partant, comme des productions flottant librement. Des notions courantes comme l'« l'esprit », les « idées », les « pensées » alimentaient cette conception, et de vastes domaines scientifiques, comme par exemple les sciences humaines et l'histoire des idées, ne servaient manifestement qu'à l'étude de telles productions conceptuelles flottantes.

Certes, Marx et Engels avaient commencé à démasquer les idées individuelles comme étant peut-être la manifestation de l'idéologie des classes dominantes. Mais Mannheim, apparemment du moins, était beaucoup plus radical que Marx. Ce qu'il postulait, au fond, c'était que toutes les idées – c'est-à-dire toute pensée, pour utiliser le langage qui était encore celui de Marx –, y compris les idées de Marx et par conséquent ses propres idées, devaient être considérées comme se référant à l'être, comme l'expression d'une « position » dans les luttes sociales qui limitait la vision des choses. Cela signifiait que l'on détrônait l'autonomie de l'« esprit », que l'on démasquait totalement les idées comme étant l'expression d'une partialité liée à une position déterminée.

Si l'on allait au bout de ce raisonnement, on condamnait en fait tous les efforts de pensée des hommes. Mannheim lui-même recula devant la logique de sa propre position. Pour échapper au désarroi du relativisme total, il créa le concept de « relationisme » [Relationismus] comme antidote au relativisme purement destructif. Grosso modo, chaque homme, dans sa pensée, est assurément « lié à l'être ». Les hommes, surtout s'ils sont placés dans des positions de classe différentes, portent des regards partiels sur le monde. Peut-être pourrait-on dire que la « vérité » est la totalisation de ces regards partiels.

Pour sortir du piège du relativisme dans lequel il était tombé, Mannheim chercha des bouées de sauvetage. Le « relationisme » ou le « perspectivisme » était l'une d'elles. Il n'est pas facile de déterminer son efficacité, car le concept d'idéologie est toujours marqué par la représentation d'une falsification déterminée par certains intérêts, alors que le concept de perspective est plutôt marqué par la représentation d'une justesse partielle du regard. D'où vient l'exactitude partielle si toute pensée est idéologie ? Une autre bouée de sauvetage était l'idée selon laquelle des groupes d'intellectuels, qui, économiquement, ne sont pas aussi tributaires des conflits de classes que les entrepreneurs ou les ouvriers, sont peut-être moins directement influencés par les intérêts économiques dans le regard qu'ils portent sur la société que les classes économiques.

Les sympathies politiques de Mannheim allaient vers la gauche modérée et l'espoir d'un privat-docent d'obtenir l'une des rares chaires de sociologie de la première République allemande était, pour lui, pratiquement illusoire sans l'aide active d'un parti influent. Cela ne l'aida certainement pas à sortir de la situation embarrassante dans laquelle il se trouvait. Je me suis souvent demandé si le fait que Mannheim, malgré son concept de l'idéologie totale, semble attribuer une position particulière à l'utopie – qui a pourtant elle aussi le caractère d'une idéologie – pouvait s'expliquer

par le fait qu'il a tenté involontairement d'éviter de réduire le socialisme à une idéologie.

III. Alfred Weber et Karl Mannheim (2)

Il est tout à fait clair que, dans mon inquiétude quant au caractère non scientifique des théories sociologiques, le concept d'idéologie développé par Mannheim était pour moi le bienvenu. Il y avait là une convergence manifeste de nos sensibilités et de nos intérêts intellectuels. C'est progressivement seulement que je compris qu'il y avait aussi des différences.

Mannheim voyait avec une grande acuité le rapport existant entre les conceptions sur la société de certains individus ou de groupes d'individus, d'une part, et la position sociale de ces individus d'autre part, en particulier l'ensemble de leurs intérêts dans la société. Et dans son essai sur la pensée conservatrice, il a donné un modèle exemplaire de l'analyse de l'idéologie. Mais il s'est arrêté à ce niveau. Il ne pouvait – ni ne voulait, probablement – aller au-delà d'une simple analyse critique qui démasquerait la construction intellectuelle d'autres individus et la ferait apparaître comme idéologie ; il se contentait de sa relativisation et de sa destruction. Pour moi, la critique de l'idéologie n'était qu'un moyen pour atteindre une fin, un pas en avant vers une théorie de la société qui prendrait en compte le fait qu'il existait aussi bien un savoir masquant la réalité qu'un savoir la dévoilant. Le savoir d'un médecin sur le corps humain, savoir qui peut guérir, ne relève pas de l'idéologie. Pourquoi ne pourrait-on pas produire un savoir sur la société humaine qui ne serait pas idéologique ?

A Heidelberg comme plus tard à Francfort, ma collaboration avec Mannheim fut et resta en fait toujours agréable. A Heidelberg, comme je l'ai déjà dit, il était au zénith de sa production intellectuelle ; il était doté d'une intelligence immense et très habile dans l'argumentation, mais son haut niveau d'abstraction masquait parfois légèrement le mordant destructeur de ses attaques. Tout cela attirait les étudiants intelligents, parfois aussi les étudiantes qui étaient encore une minorité à Heidelberg.

En tant que privat-dozent, Mannheim avait visiblement moins de pouvoir et de prestige qu'Alfred Weber, qui était professeur titulaire. Mais de nombreuses personnes voyaient en lui l'homme de l'avenir, l'étoile montante de la sociologie de Heidelberg. Bien qu'ayant pour ma part participé tant aux séminaires de Karl Mannheim qu'à ceux d'Alfred Weber, je ne remarquai rien dans un premier temps de la rivalité qui couvait entre ces deux hommes. Un ton très modéré était alors de rigueur dans les rapports humains à l'université de Heidelberg. Dans les propos qu'ils tenaient l'un sur l'autre, à en juger par ceux que j'ai entendus, Weber et Mannheim restaient extrêmement prudents.

Les choses n'en furent que plus étonnantes lorsque la rivalité des deux hommes éclata soudain au grand jour. Ce fut au cours du Sixième Congrès de sociologie allemande, à Zurich. Il n'était guère habituel, à cette occasion, de confier à un privat-dozent le soin de faire l'une des interventions principales. Je n'étais moi-même guère familiarisé avec ces questions d'étiquette. On considérait en général comme allant de soi qu'en de telles occasions les orateurs interviennent en respectant strictement l'ordre hiérarchique : venaient d'abord les professeurs titulaires de chaire, surtout des conseillers auliques comme Alfred Weber et Werner Sombart, ensuite les professeurs plus jeunes qui, d'ordinaire, ne jouissaient pas d'une aussi grande renommée, puis les privat-dozent ; enfin, les jeunes docteurs comme moi qui étaient, la plupart du temps, candidats officieux à une habilitation en tant que privat-dozent, avaient la possibilité d'intervenir au cours du débat, s'ils le désiraient. Ainsi, le simple fait qu'on ait confié à Mannheim l'un des exposés principaux du congrès de sociologie montrait à quel point la réputation qu'il avait acquise était grande.

Le sujet du débat était l'un de ses thèmes centraux, à savoir le problème de la concurrence dans la société. Le vieux maître à penser de la sociologie allemande, Leopold von Wiese, qui était alors directeur de la *Kölner Zeitschrift*, fit la première intervention sur ce thème. Mannheim fut le second intervenant et présenta un exposé intitulé : « La signification de la concurrence dans le domaine intellectuel. » Ce fut une démonstration brillante, un feu d'artifice d'idées intéressantes, et la richesse de la pensée était soulignée par le contraste avec l'exposé précédent qui avait traité le problème de façon plus formelle et plus sèche. Les intervenants – il y avait parmi eux Werner Sombart, les économistes Emil Lederer et Adolph Loewe, et moi-même – complimentèrent Mannheim. Une seule voix discordante s'éleva dans ce concert de louanges : celle d'Alfred Weber

Je voudrais dire ici quelques mots sur l'antagonisme de ces deux hommes qui, autant que je sache, apparaissait pour la première fois au grand jour. Cet antagonisme était assez caractéristique de la situation de la sociologie allemande et, cum grano salis, de la société allemande des années vingt. Pour moi, il représentait une continuation et une nouvelle version de la querelle que j'avais d'abord appréhendée dans les *Considérations d'un apolitique* de Thomas Mann, dans le conflit qui opposait Thomas, le conservateur, et son frère Heinrich, plus à gauche. Je connaissais les deux hommes ; l'animosité qui se déclara entre eux fit prendre conscience de façon particulièrement évidente au nouveau venu que j'étais de l'importance de leurs différends politiques. En d'autres termes, cette animosité me fit comprendre à quel point la concurrence des partis politiques – l'exposé de Mannheim était centré sur la trace qu'elle laissait dans ce que l'on appelait encore à cette époque les « choses de l'esprit » – déterminait la position théorique de Mannheim et de Weber.

Je peux m'épargner d'analyser plus en détail l'exposé de Mannheim puisqu'il fait partie du choix de textes extraits de son œuvre et publié par Kurt H. Wolff sous le titre *Sociologie du savoir*¹⁵. Mais peut-être puis-je donner quelques coups de projecteur qui contribueront à clarifier la nature de la controverse opposant deux des principaux sociologues de cette époque.

Mannheim était sans aucun doute le provocateur. Je me suis souvent demandé dans quelle mesure il en était conscient, sans parvenir à trouver une réponse claire. Personnellement, étant le plus jeune et de loin le moins puissant, je n'ai jamais représenté pour lui le moindre danger. Notre collaboration à Heidelberg, et plus tard à Francfort, se passa pratiquement sans frictions. Mais avec des personnes plus âgées, surtout quand elles revendiquaient un statut élevé, il entraînait facilement dans un rapport de concurrence, et engageait un combat qu'il menait avec une certaine âpreté et une certaine intransigeance. Lorsqu'il dut partir en exil et qu'on lui proposa un poste à la London School of Economics, il se trouva très vite entraîné dans un rapport de concurrence avec le sociologue Morris Ginsberg qui enseignait là-bas et qui l'avait aidé à obtenir ce poste. Je suis presque sûr qu'il n'avait guère conscience de cette obsession qui marquait sa vie. Comme je l'ai déjà indiqué, Mannheim était d'une candeur presque enfantine et, en tout cas, désarmante. Morris Ginsberg, élève de Hobhouse, était un critique intelligent de toutes les impuretés de la pensée sociologique ; il avait un grand sens moral et s'intéressait aux questions éthiques qui se posaient dans la philosophie et la sociologie. Mannheim ne doutait pas d'être meilleur sociologue que Ginsberg. Et peut-être l'était-il effectivement. Le problème, c'est qu'il n'hésitait pas à le faire savoir. Ses cours étaient vivants, intéressants, et les étudiants affluaient chez lui. Morris Ginsberg, homme légèrement négatif, mais généreux et, à sa manière, non moins intelligent que Mannheim, fut blessé au plus profond de lui-même. La situation devint finalement insupportable. Ginsberg dit alors : ce sera lui ou moi. Et son collègue, la London School of Economics, préférant garder Ginsberg, comme on peut le comprendre, demanda au nouveau venu de partir.

Lors du congrès de sociologie à Zurich, tout cela se trouvait encore dans les brumes d'un avenir inconnu. Plus tard, au cours de la première année de la guerre, lorsque Ginsberg me raconta cette douloureuse épreuve de force avec Mannheim – cela se passait à Cambridge, où l'on avait transféré la London School of Economics –, je me souviens du discours qu'Alfred Weber avait prononcé avec émotion en 1928, lors de ce congrès de sociologie.

Mannheim commença son exposé par une introduction dont l'objet était de définir sa position théorique et qui définissait également, pour qui voulait bien l'entendre, sa position politique. Pour la signification de la concurrence dans le domaine des productions conceptuelles, il y avait selon lui deux positions. La première attribuait à la concurrence un rôle tout au plus marginal dans la genèse des productions conceptuelles ; la seconde la considérait comme étant constitutive dans l'absolu. Dans ce dernier cas, on dissout les productions conceptuelles dans la vie sociale. Contrairement à ces deux opinions extrêmes, Mannheim déclara qu'il ne reconnaissait à la concurrence qu'un rôle co-constitutif. Comme on peut s'en rendre compte, il s'agissait là de termes codés qui désignaient la position de Mannheim : celui-ci apparaissait comme n'étant ni idéaliste ni absolument matérialiste, tout en reconnaissant que des aspects sociaux, comme par exemple la concurrence entre les partis politiques, étaient des facteurs co-déterminants pour la forme que prenaient les productions conceptuelles.

Quand on relit aujourd'hui l'exposé de Mannheim, on comprend aisément pourquoi ces propos d'un niveau intellectuel d'une rare qualité – et très riches en idées neuves – exercèrent une grande

fascination sur ses auditeurs. On sentait à quel point ce thème de « la signification de la concurrence dans le domaine intellectuel » était important pour Mannheim. Il lui avait donné une forme très impersonnelle et objective, probablement sans se douter que ce sujet avait aussi une signification très personnelle et qu'il parlait donc également d'un aspect central de sa propre existence. En tout cas, il créa dans cet exposé un cadre pour élaborer des pensées nouvelles qui montraient la validité de son intuition sociologique. Il manquait – et il manque encore – des analyses empiriques complémentaires qui pourraient apporter une preuve éclatante de l'intérêt de telles idées. Il est certainement regrettable que des études systématiques de l'idéologie ne soient toujours pas à l'ordre du jour de la sociologie. Mais peut-être faudrait-il des modèles théoriques et empiriques pour mener à bien le travail minutieux qui est nécessaire, et, surtout, une théorie du savoir humain en tant que processus social de longue durée qui reste encore bien loin.

Mannheim choisit comme point de départ et comme image antinomique l'unité de la conception du monde et : du mode de pensée de l'Église médiévale, où toute idée de concurrence était absente. Après la disparition de cette unité, on vit s'établir en Europe une multitude de sphères d'existence concurrentes, comparables à la diversité de la semence qui s'échappe de la capsule d'une plante. Chacune de ces sphères, par exemple la cour, la noblesse, les patriciens, la petite et la moyenne bourgeoisie, avait une conception du monde et un style de pensée particuliers que l'on peut expliquer à partir de leur « être social », de leur position et de leurs intérêts économiques.

Ici, comme ailleurs, Mannheim utilise dans son sens technique l'expression « dépendance de la pensée et du savoir vis-à-vis de l'être » [Seinsbezogenheit], s'appuyant manifestement sur l'emploi que fait Marx de cette expression dans laquelle l'« être » est opposé à la « conscience ». Il reprenait là entièrement à son compte le dualisme marxiste qui fait apparaître la pensée et le savoir comme existant en dehors de l'être social, instituant ainsi entre l'être et la conscience un rapport de causalité – l'être étant la cause, la conscience étant l'effet.

La relativisation et la destruction de toute pensée et de tout savoir par sa réduction, en tant qu'effet, à un être matériel dépourvu de pensée reposent uniquement sur l'hypothèse de ce dualisme existentiel. Dans ce domaine, Mannheim alla jusqu'au bout de sa pensée. Il était prêt à tout relativiser, y compris sa propre position. Une fois, il évoqua Descartes comme modèle. Il faut douter de tout. Tel était l'idéal. Mais Descartes considérait que sa propre pensée restait indubitable et indestructible ; elle demeurait le pôle stable dans la fuite des phénomènes. Il n'a jamais été possible de déterminer avec certitude si dans la pensée de Mannheim subsistait une part de savoir sûr et coïncidant avec la réalité.

Il poursuivit pour montrer comment une série de « plates-formes intellectuelles [Denkplattformen] dépendantes de l'être se développèrent concurremment à partir de la diversité des sphères d'existence et des formes de pensée qui suivit l'effacement de l'unité médiévale, par un processus de concentration qu'il comparait avec la concentration économique des différents marchés en marchés plus grands. Par un effet de concurrence, la concentration de divers mouvements émancipateurs nationaux en une plate – forme de libéralisme provoqua l'émergence d'une plate-forme conservatrice. Mannheim décrivit avec certains détails la singularité des plates-formes libérale et conservatrice, les relativisa toutes deux en soulignant à traits rapides leurs positions sociales respectives, et évoqua en passant le nom d'Alfred Weber.

On ne savait jamais si Mannheim avait conscience ou non du caractère réducteur et destructif de ses remarques sur le libéralisme. Il ne fait en revanche aucun doute qu'Alfred Weber, lui, les a ressenties comme un anéantissement de sa conception du monde et de sa doctrine politique, peut-être même comme une relativisation de la doctrine politique et sociale de son vénéré frère Max. Que Mannheim en ait été conscient ou non, tout le monde considéra qu'il s'agissait d'une déclaration de guerre et d'une provocation qui s'adressait à Alfred Weber. Elle fit l'effet d'un chiffon rouge.

Mannheim continua tranquillement ; il tenta de montrer concrètement la « relativité à l'être » [Seinsrelativität] des différentes plates-formes et leur polarisation, en comparant leurs positions respectives sur ce problème. Pour ce faire, il choisit – peut-être en toute innocence – un problème qui faisait partie du domaine de recherches d'Alfred Weber, à savoir le problème de la liberté des valeurs [Wertfreiheit]. Alfred Weber voyait sans aucun doute sa propre doctrine sociale de même que celle de son frère Max comme une nuance du libéralisme ; on ne peut cacher que sa doctrine

ne correspondait guère au tableau du libéralisme brossé par Mannheim, bien que celui-ci se fût référé explicitement à Weber et à une citation qu'il lui attribua. Alfred Weber considéra plutôt cette présentation comme une caricature.

Selon Mannheim, le libéralisme avait une démarche spirituelle fortement intellectualisée. Ses représentants cherchaient à séparer nettement et à préserver le rationnel de l'irrationnel, c'est-à-dire des jugements de valeur [Wertungen]. En cherchant à présenter la pénétration totale de toute pensée, de la pensée prolétarienne comme de la pensée bourgeoise, par la dépendance vis-à-vis des intérêts de l'être, Mannheim donnait l'impression de présenter la conception du monde de Max et Alfred Weber comme étant un modèle radicalement opposé au sien. Mannheim expliqua que la bourgeoisie libérale voulait se débarrasser, de façon typiquement intellectuelle, de l'irrationalité des tensions entre des individus qui pensent de façon différente, au profit de l'unicité de la ratio, de la raison humaine. De plus, selon lui, les libéraux et les démocrates, en tant que partis politiques du centre et conformément à leur situation sociale, avaient tendance à chercher une base de discussion médiatrice. Mais il considérait que les libéraux et les démocrates ne comprenaient pas les contradictions des jugements et des idées qui reposaient sur la contradiction de la situation de l'être.

Mannheim fit subir un traitement analogue au conservatisme et au socialisme. Au sujet de celui-ci, de la conception du prolétaire accédant à la conscience de classe, il déclara qu'il voyait le caractère irrationnel de la conception du monde non seulement dans le concept de jugement de valeur, mais aussi dans celui de l'intérêt. Il distinguait deux directions. Il montra que pour la première, apparentée au libéralisme, le lien de toute pensée à l'être, c'est-à-dire son caractère idéologique, était incompréhensible ; l'autre, la ligne de Marx et Lukács, comprenait certes le lien de toute pensée aux intérêts de l'être [interessengebunden], mais évitait d'appliquer cette notion à elle-même. Cette direction, même si sa pensée n'était pas moins liée aux intérêts que celle de toutes les autres doctrines sociales, postulait une harmonie préétablie entre sa propre pensée et la vérité. L'intérêt de classe du prolétariat était donc tout simplement identifié à l'intérêt de l'ensemble de l'humanité, et la conscience de classe du prolétariat apparaissait alors comme adéquate et juste.

Mannheim, comme on s'en rend compte, était parfaitement cohérent dans cette relativisation totale de tous les systèmes de croyance partisans. La langue codée des sociologues des années vingt était, comme on le voit aisément, un peu différente de celle des sociologues des années quatre-vingt. Et les difficultés qui apparaissent parce que les mots clés, à la mode pour une génération, ne peuvent plus être compris par la génération suivante nous rappellent que, dans le domaine de la sociologie, les résultats de la recherche consignés dans des ouvrages ou des articles s'inscriront d'autant mieux dans la durée que leur présentation sera simple et que l'emploi de mots clés à la mode, déterminés par un facteur de génération, sera limité. J'ai essayé de montrer avec un exemple représentatif la relativisation et l'idéologisation totale de tout l'éventail de pensées et de convictions de notre époque, qui, malgré leurs restrictions, constituait le noyau de la sociologie de Mannheim. L'art avec lequel Mannheim présenta tous les dogmes et toutes les formes de pensée comme étant de l'idéologie me semble très fécond. Je suis cependant convaincu que l'on n'est pas obligé de s'en tenir à cette relativisation.

Je voudrais ici me limiter à évoquer le souvenir de la controverse qui opposa Alfred Weber et Karl Mannheim et qui, sortant des coulisses, se trouva soudain sous les feux de la rampe lors de ce congrès de sociologie à Zurich. Quand on lit aujourd'hui le compte rendu des discussions du Sixième Congrès de sociologie allemande ¹⁶, on peut aisément perdre de vue que la réponse d'Alfred Weber, qui suivit l'exposé de Mannheim, n'était que la manifestation soudaine d'un différend opposant les deux sociologues de Heidelberg, différend qui existait depuis longtemps mais qui, d'ordinaire, était masqué par des civilités, et qui mettait en lumière la situation de la sociologie dans les années vingt.

Délibérément ou non, Mannheim avait sans aucun doute un peu provoqué la colère d'Alfred Weber par sa présentation relativisante du libéralisme et sa critique à demi voilée de la conception de Max Weber, qui envisageait la possibilité de débarrasser les études sociologiques de valeurs politiques. Il s'était certainement rendu compte que même dans le cercle réuni autour d'Alfred Weber on le soupçonnait souvent d'intellectualisme, à défaut de le considérer comme un écrivain défendant la civilisation. C'était un comble de l'ironie à présent de retourner l'arme et, caché derrière le mot clé de libéralisme, de taxer Alfred Weber d'intellectualisme.

Alfred Weber était un homme courtois et civil. Mais, comme je l'ai déjà dit, il était également un être passionné. Dans le cas présent, il eut du mal à cacher son irritation. Il déclara qu'il renonçait aux formules de politesse du préambule traditionnel, la *captatio benevolentiae*, même si, ajouta-t-il poliment, cet exposé le méritait certainement. Il était d'accord avec Mannheim sur plusieurs choses concernant ce qu'il avait appelé le lien à l'être. Mais, et disant cela, il s'adressa directement à Mannheim, « il s'agit [...] en réalité de ce qui se trouve dans les coulisses de vos considérations, et je crois qu'on ne peut les appréhender correctement sans s'efforcer – au risque de se tromper dans cette entreprise – de laisser les coulisses un peu de côté [...] : qu'est-ce qui est véritablement vital, au fond, et quelle est la signification de cette « relationisation » [Relationierung] de la pensée – c'est le terme que vous avez employé – que vous nous avez présentée aujourd'hui de façon aussi brillante comme étant vraisemblable ? »

Quand il s'agissait d'improviser au cours d'un débat libre, Alfred Weber n'était pas un très brillant orateur. Il l'était encore moins quand il était ému. Comme bien des gens qui s'émeuvent facilement, mais qui gardent leur sang-froid, il avait beaucoup de difficultés à attaquer quelqu'un d'autre de façon directe et sans ambages. Dans le cas présent, il lui fallut plus de vingt minutes – c'est-à-dire plus que le temps qui lui était imparti – pour exprimer ouvertement sa colère. Mais bien qu'il lui arrivât de bredouiller, sous l'effet de l'émotion, et de ne pas finir ses phrases, ses arguments étaient parfaitement limpides.

Bien sûr, il existait une pensée liée à l'être, dit-il, mais la pensée existait aussi sous d'autres formes. Et les liens de la pensée à l'être n'étaient pas tous de la nature décrite par Mannheim. Manifestement, la pensée scientifique n'était pas liée à l'être et ne pouvait être relativisée, au sens où l'entendait Mannheim. Weber considérait qu'il était impossible de savoir si des conditions de vie qui ne pouvaient être relativisées de la façon décrite par Mannheim n'apparaissaient pas dans la pensée mythique des Grecs et dans celle d'autres peuples. D'ailleurs, ajouta-t-il, le lien de la pensée à l'être était de nature plus diverse que Mannheim ne l'avait évoqué. Selon lui, n'importe quel historien savait que les modes de pensée des Grecs et d'autres peuples de l'Antiquité et, d'une façon générale, les catégories de peuples primitifs étaient différentes des nôtres. Il y avait là aussi un lien de la pensée à l'être qu'il serait intéressant d'étudier, et il en allait de même de la différence des modes de pensée nationaux. Les Français avaient des concepts qu'il était pratiquement impossible de traduire en allemand et vice versa.

Alfred Weber eut ensuite le courage de dire ce qui comptait à ses yeux. Ses propos étaient en même temps une réponse à la critique de Mannheim présentant le libéralisme comme un intellectualisme :

« Ce que je regrette, dans vos déclarations, c'est la reconnaissance de la créativité intellectuelle en tant que fondement de l'action, y compris de l'action des classes, par exemple. Ce que je réfute, c'est la réduction de tout cela, en dernier ressort, à des catégories intellectuelles tout en reprenant – excusez-moi – certaines des catégories sociologiques relevant des vieilles conceptions matérialistes de l'histoire. Vous avez parlé de positions de force sociales, de vouloirs [Wollungen] qui en découlent, d'une interprétation ouverte de l'être qui se combine avec ces positions de force et ces vouloirs [...]. Qu'est-ce que cela, sinon une nouvelle conception matérialiste de l'histoire présentée brillamment et avec une finesse extraordinaire ? Au fond, ce n'est rien d'autre [...]. Je me bornerai à constater la chose suivante : je suis d'avis que cet intellectualisme, que j'appellerais sublimé, qui présente dans ces catégories, avec une grâce et une finesse incomparables, des problèmes qui, en fin de compte, sont de nature essentiellement spirituelle, et ce, en omettant toujours de délimiter son domaine, a, bien sûr, nécessairement le même effet [...] que l'intellectualisme grossier de la vieille conception matérialiste de l'histoire. »

Pour ma part, dans le temps qui m'était imparti au cours du débat en tant que jeune sociologue n'ayant pas encore de poste, je tentai ensuite d'interpréter l'opposition entre Weber et Mannheim dans un sens qui m'est aujourd'hui plus familier que la controverse entre le représentant de la pensée régie par des lois éternelles et le représentant de la pensée en tant que processus structuré. Ce en quoi je n'avais pas entièrement raison, car Mannheim voyait certes le flux de l'histoire, mais il le voyait de façon relativiste, comme un simple va-et-vient non structuré. Il n'arrivait pas à sortir du relativisme parce que la nature des processus sociaux non planifiés à long terme, mais tout de même dirigés – entre autres, aussi, ceux du savoir – se trouvait encore en dehors de son champ de réflexion.

Ce qui, me semble-t-il, donne à ce débat une acuité particulière, c'est le rôle central que l'analyse de l'œuvre de Marx et de la conception matérialiste de l'histoire a joué dans la sociologie allemande des années vingt. Les sociologies de Mannheim comme de Max et Alfred Weber ne peuvent être conçues, en fait, que comme des formes différentes de cette confrontation constante avec la théorie marxiste de la société. Elles représentent toutes deux des tentatives de dépasser la théorie marxiste de la société et de l'histoire. Mannheim s'y employa entre autres en tentant d'appliquer au marxisme la conception dualiste selon laquelle l'être détermine la conscience ; Max Weber, avec une extrême prudence, entre autres en recourant au concept de l'éthique économique des religions. Il tentait d'étayer l'hypothèse selon laquelle les religions, précisément par leur éthique économique, peuvent prendre une part active à la formation de structures économiques. Alfred Weber fit de même en attribuant à la culture une relative autonomie vis-à-vis des évolutions économiques et, en même temps, en opposant aux intérêts de groupes sociaux, que l'on peut appréhender de façon empirique, une sphère intellectuelle et spirituelle quasiment impossible à appréhender empiriquement.

Je devrais peut-être ajouter que l'actualité de ce débat et du problème du dépassement de la théorie marxiste par la sociologie n'est ni moins grande ni moins aiguë aujourd'hui que dans les années vingt. Mais il me semble que toutes les tentatives de contourner la difficulté qui fait obstacle à la sociologie sont vaines. Marx a développé une théorie des processus sociaux à long terme qui attribue à une sphère partielle du développement de la société la fonction d'un moteur de l'évolution dans son ensemble. Je suis sûr que l'on ne peut pas ignorer cette hypothèse. Elle est indispensable. A l'avenir, toute théorie sociologique, me semble-t-il, devra contenir une théorie des processus sociaux à long terme.

Ce que l'on peut également dire dès aujourd'hui avec certitude, c'est que la tentative de réduire le moteur des processus sociaux à une sphère unique de la vie en commun, à savoir la sphère économique, ne correspond pas aux faits tangibles. D'autres impulsions que celles d'un ordre strictement économique sont à l'œuvre dans l'évolution sociale non planifiée. Parmi elles, il y a avant tout les impulsions provoquées par des conflits entre États ou – à un stade plus ancien – par des conflits tribaux, c'est-à-dire par la concurrence qui oppose les grandes et les petites unités de survie. Il y a également d'autres impulsions, celles dues aux progrès dans les moyens d'information, c'est-à-dire du savoir. Le besoin d'information, le besoin de savoir est en effet tout aussi élémentaire que le besoin de pain ou de quelque chose qui puisse assouvir la faim, et le premier ne peut être satisfait sans qu'on satisfasse en même temps le second : le besoin de savoir – entre autres aussi le savoir qui permet d'assouvir la faim – ne peut être satisfait sans qu'on assouvisse la faim, et la possibilité de l'assouvir, pour sa part, n'existe pas sans le savoir.

Parmi les missions les plus importantes qui nous attendent, il y a celle qui consiste à libérer le savoir humain de l'anathème que des sociologues relativistes et des matérialistes économiques d'un côté, des nominalistes philosophiques de l'autre ont jeté sur lui. Il y a imbrication de l'évolution des moyens de production, de pouvoir, d'auto-contrôle et d'information ; ils sont interdépendants, tout en conservant dans le même temps une relative autonomie. Aucun d'eux ne peut être réduit simplement à l'un des trois autres. Il existe un nombre limité d'impulsions de cette nature, mais ces quatre-là donnent déjà l'impression d'une direction dans laquelle la société évolue.

Le conflit larvé entre Alfred Weber et Karl Mannheim, qui apparut au grand jour pendant un moment au cours du congrès de sociologie à Zurich, me rappelle un problème auquel je ne cesse de me heurter. Les scientifiques peuvent parfois se blesser mutuellement très profondément, ils sont capables de dévaloriser l'œuvre d'une vie d'un autre homme par des attaques directes et fondées. Quand et dans quelle mesure est-il nécessaire et justifié d'agir ainsi ? J'ai évité pendant de nombreuses années de critiquer les ouvrages d'auteurs vivants, mais par la suite, j'ai senti qu'on ne pouvait pas toujours agir ainsi, et depuis, je sais que l'attaque directe et la confrontation des esprits sont parfois inévitables. C'est un problème délicat. On met en cause de cette façon l'œuvre d'autres personnes. Dans la mesure du possible, on devrait attendre que ces gens soient morts.

IV. Notes sur les juifs en tant que participant à une relation établis-marginaux

Ce que j'ai à dire sur les juifs appartient au récit de mes années d'apprentissage et concerne ce qu'elles m'ont permis d'apprendre. C'est une expérience singulière que d'appartenir à un groupe minoritaire stigmatisé et, en même temps, de se sentir complètement inséré dans le courant culturel

et le destin politique et social de la majorité qui le stigmatise. Je ne peux pas dire que les problèmes d'identité qui découlaient de cette double appartenance à la tradition allemande et à la tradition juive m'aient jamais particulièrement préoccupé. Je n'ai jamais cherché à cacher que, de par mes origines, je suis juif allemand. Je crois que cela se voit. En fait, dès mon enfance, dès les années de l'école, j'ai ressenti une profonde inclination pour la langue et la tradition culturelle françaises. Le destin a voulu que j'acquière relativement tard dans ma vie une inclination non moins grande pour la langue et la tradition culturelle anglaises. Les longues années que j'ai passées en Angleterre à partir de 1935 ont représenté pour moi un enrichissement extraordinaire, a blessing in disguise – c'est un terrible déguisement, certes, ce destin des juifs qui se voient constamment persécutés, mais c'est néanmoins une bénédiction.

A ce propos il m'est impossible ici, dans ces notes fragmentaires, de passer sous silence ce que j'ai appris très tôt dans la vie au sujet de la singularité du destin juif. Mais pour cela, il me faut remonter un peu plus loin dans le temps. Sinon, ma conscience sociologique ne me laissera pas en paix.

Il est assez facile de se méprendre sur la problématique des juifs dans la société allemande au sein de laquelle j'ai grandi, précisément parce qu'on ne voit même pas clairement la nature du problème dont il s'agit. On parle dans ce contexte d'un problème racial ou peut-être aussi d'un problème ethnique ou religieux. Mais si une tradition religieuse ou culturelle propre aux juifs a pu jouer un rôle dans leur position sociale en Allemagne, ce qui fut déterminant, dans les problèmes qui résultaient de l'existence d'une minorité distincte en Allemagne, c'étaient, en fait, des aspects concernant la société, c'est-à-dire des aspects sociologiques. C'est le sous-développement de la sociologie en tant que science qu'il faut seul rendre responsable de ce que la structure de ces problèmes humains n'ait pas encore été traitée avec la clarté nécessaire pour analyser des problèmes sociologiques.

Il est très probable que les expériences que je fis moi-même en tant que juif, en Allemagne, dès ma prime enfance, ont contribué à augmenter l'attrance que j'éprouvai plus tard pour la sociologie. Culturellement très lié à la tradition allemande, j'appartenais de par la structure de ma personnalité à un groupe minoritaire méprisé. Bien que je me fusse libéré de son signe distinctif le plus manifeste, à savoir la religion, le destin singulier de cette minorité – persécutée et opprimée en outre depuis des siècles –, c'est-à-dire le destin social du groupe, s'exprima de façon évidente dans mon comportement comme dans la conscience que j'avais de moi-même et dans ma pensée.

Plus tard, j'ai inclus beaucoup d'aspects de ces expériences dans une théorie sociologique, la théorie des rapports entre groupes établis et groupes marginaux¹⁷. Le problème des juifs allemands était effectivement un problème de rapports entre groupes établis et groupes marginaux. Comme beaucoup d'autres groupes marginaux, les juifs étaient exclus, dans l'Allemagne impériale, de toute une série de promotions sociales. Il existe bien des parallèles à cette solidarité des groupes établis face aux marginaux et à l'exclusion de ces derniers de nombreuses situations réservées aux établis, à leur exclusion des possibilités de pouvoir qu'elles offrent. Les communautés noire et hispanophone aux États-Unis en sont un exemple évident. Le Ku Klux Klan américain montre qu'un profond ressentiment peut surgir également dans d'autres pays chez les membres de la majorité, surtout chez ceux qui ont l'impression que leur statut est menacé, chez ceux dont la conscience de leur propre valeur est blessée et qui ne se sentent pas en sécurité. Ce ressentiment surgit quand un groupe marginal socialement inférieur, méprisé et stigmatisé, est sur le point d'exiger l'égalité non seulement légale, mais aussi sociale, quand ses membres commencent à occuper dans la société majoritaire des positions qui leur étaient autrefois inaccessibles, c'est-à-dire quand ils commencent à entrer directement en concurrence avec les membres de la majorité en tant qu'individus socialement égaux, et peut-être même quand ils occupent des positions qui confèrent aux groupes méprisés un statut plus élevé et plus de possibilités de pouvoir qu'aux groupes établis dont le statut social est inférieur et qui ne se sentent pas en sécurité.

On tolère un groupe marginal méprisé, stigmatisé et relativement impuissant tant que ses membres se contentent du rang inférieur qui, selon la conception des groupes établis, revient à leur groupe et tant qu'ils se comportent, conformément à leur statut inférieur, en êtres subordonnés et soumis. Tant que les nègres restent des esclaves et que les juifs restent des petits commerçants ou des colporteurs qui voyagent de par le pays, bizarrement vêtus et clairement identifiables comme des membres du ghetto, la tension entre les groupes établis et les marginaux, bien sûr toujours présente, se situe à un niveau relativement bas. Ce niveau monte quand les membres d'un groupe marginal

aspirent à s'élever socialement ou quand le groupe marginal tout entier vise une égalité légale et sociale avec les groupes établis qui lui sont supérieurs.

Dans ces cas-là, il en découle habituellement pour les deux groupes des problèmes d'identité assez complexes. Je ne peux pas les développer ici. Contentons-nous de dire que l'ordre des choses qui apparaît aux groupes établis comme naturel commence alors à vaciller. Leur statut social supérieur, qui est constitutif du sentiment que l'individu a de sa propre valeur et de la fierté personnelle de nombre de leurs membres, est menacé par le fait que les membres d'un groupe marginal, en réalité méprisé, revendiquent non seulement une égalité sociale, mais aussi une égalité humaine. Ils acceptent comme allant de soi de se trouver en concurrence avec des membres de leur propre groupe quand il s'agit d'obtenir des promotions sociales. Mais ils ressentent comme une humiliation insupportable de devoir entrer en concurrence avec des membres d'un groupe marginal méprisé, surtout dans les périodes de transition, quand chacun est conscient que ces promotions étaient auparavant un monopole de leur groupe et qu'elles étaient inaccessibles pour les membres des groupes marginaux.

Depuis des siècles, les juifs constituaient dans les sociétés des États chrétiens un groupe marginal méprisé et stigmatisé. En raison même de cette longue histoire, le seul terme de juif avait des relents méprisants et injurieux, un peu comme le mot nigger en anglais. Moi-même, lorsque j'étais encore enfant, j'hésitais à prononcer le mot de juif. On se rendait compte très jeune que ce mot était employé partout comme une injure mêlée d'un profond mépris. C'était là indubitablement un problème européen. De nombreux facteurs ont contribué aux difficultés particulières que ce problème des rapports entre groupes établis et marginaux a entraînées en Allemagne. Je vais en évoquer deux.

Il y avait peu de temps – depuis 1870 seulement – que la société allemande dominante elle-même était passée d'un statut relativement bas et souvent humiliant par rapport aux États nationaux européens considérés comme établis, à une position de pouvoir relativement élevée. De ce fait, la conscience qu'elle avait de son statut et de son identité était particulièrement incertaine et fragile, comparée à celle d'autres nations plus anciennes et unies depuis longtemps. La minorité juive, qui constituait un groupe marginal à l'intérieur de leur pays, irritait donc tout spécialement les groupes établis chrétiens et provoquait une animosité particulière parce que les groupes établis eux-mêmes, en raison de leur sort, étaient inquiets quant à leur statut et leur identité. C'est ce qui explique pourquoi en Allemagne on avait tendance à passer d'un extrême à l'autre, à osciller entre un sentiment d'humiliation et le sentiment de sa propre grandeur, incomparable, et de son rôle dans l'histoire universelle.

Il existait sans aucun doute des nuances sensibles au sein des différentes couches de la société allemande dans l'animosité que l'on témoignait au groupe marginal que constituaient les juifs. Pour formuler les choses avec plus de précision, on pourrait dire : moins on était sûr de son statut, plus on était antisémite. Il en va de même de l'Afrique du Sud où ce sont précisément les Blancs les plus pauvres, ceux qui sont les moins sûrs de leur statut social et de leur valeur humaine aux yeux des autres et à leurs propres yeux, qui réagissent ordinairement de la façon la plus sensible à toute tentative d'accorder l'égalité aux opprimés et aux marginaux stigmatisés – dans ce cas, ce sont les « rustres » qui constituent la majorité –, et de leur donner une chance d'accéder à toutes les opportunités offertes par la société.

La deuxième difficulté résidait dans le fait que les juifs eux-mêmes étaient pratiquement exclus, à quelques très rares exceptions près, de nombreuses promotions et positions sociales, comme par exemple les milieux bourgeois et aristocratiques, les corporations d'étudiants, la carrière d'officier, de diplomate, de haut fonctionnaire, de professeur d'université, etc. Mais dans les domaines auxquels ils avaient accès, c'est-à-dire ceux de l'économie et de la culture, ils ne se comportaient pas du tout, conformément au statut inférieur qui leur était dévolu, comme un groupe marginal méprisable. Ils prenaient au sérieux leur égalité devant la loi et se comportaient comme de véritables Allemands. Des groupes marginaux ayant une situation comparable dans les États nationaux d'Europe, par exemple les Tsiganes, restaient toujours inférieurs aux groupes établis, culturellement et économiquement, sans la moindre ambiguïté. Chez les juifs allemands, au début de ce siècle, ce n'était plus le cas. Si l'on excepte les juifs arrivés tardivement d'Europe de l'Est, ils étaient assimilés culturellement et égaux économiquement.

C'est par là - et peut-être aussi par leur longue tradition en tant que peuple du Livre, qui accordait une valeur particulièrement élevée au travail intellectuel - que s'explique le fait qu'il ne se soient jamais approprié l'image humiliante et déplaisante que la grande majorité des groupes établis avait d'eux. La régularité que j'ai observée plus tard dans les autres rapports entre groupes établis et marginaux se vérifiait ici également (et peut-être l'ai-je remarquée dans d'autres situations parce que je l'avais pour ainsi dire vécue dans ma chair) : les groupes établis se forment leur image du « nous » sur le modèle de la minorité des meilleurs et leur image du « ils », celle des marginaux méprisés, sur le modèle de la minorité des plus mauvais ¹⁸.

Il arrive qu'un groupe de marginaux méprisés et humiliés s'approprie l'image dévalorisante que le groupe établi plus puissant se fait de lui. Dans ce cas, le groupe humain méprisé a lui aussi une image humiliante et souillée de lui-même. Ce n'était pas le cas de la majorité des juifs allemands au début du xx^e siècle ni pour une bonne part du XIX^e siècle. Les injures, les accusations auxquelles on était exposé ainsi que l'existence humiliante de marginal que l'on menait étaient parfois désagréables, mais elles n'atteignaient pas la substance du sentiment que l'on avait de sa propre valeur. On était de facto un homme de second ordre, mais ce n'était pas une raison pour se considérer soi-même comme un homme de second ordre.

J'aimerais qu'il existe plus d'études sur les images du « nous » et les images du « ils » de groupes qui entretiennent un rapport établis-marginaux évolutif. Ce que le fait d'avoir un visage au teint plus sombre peut signifier pour des hommes de couleur vivant dans une société dominée par des gens à la peau claire se voit dans l'immense effort qu'ils ont dû accomplir, dans le cadre d'un petit déplacement du pouvoir en leur faveur, pour se dire à eux-mêmes et dire aux autres qu'un visage noir peut être beau. De même, la valorisation souvent fanatique de l'islam dans certains groupes musulmans à laquelle on assiste de nos jours doit être interprétée, dans le cadre d'un déplacement du pouvoir, comme une réaction à une longue période d'humiliation et à un profond sentiment d'infériorité.

Il existe une multitude d'autres exemples concernant des problèmes d'image du « nous » apparus à la suite de changements de la balance des pouvoirs entre des groupes établis et des groupes marginaux. Une meilleure compréhension théorique de la problématique des rapports établis-marginaux pourrait sans aucune doute être utile pour surmonter de tels problèmes dans la praxis sociale.

Si j'essaie de reconstruire dans mon souvenir la façon dont mes parents et moi-même réagissions à cette question de la marginalité avant la Première Guerre mondiale en Allemagne, je me rends compte que nous percevions parfaitement la discrimination et la stigmatisation du groupe auquel nous appartenions, mais comme à travers un voile - sous la protection des institutions judiciaires de l'Empire et de la sécurité physique, économique et culturelle totale dont nous jouissions dans notre vie quotidienne. Quand j'étais enfant, je savais l'aversion et la haine que l'on éprouvait à l'égard des membres du groupe auquel j'appartenais, mais je n'avais aucune idée de leur ampleur. Mes parents et leurs amis ne m'en donnaient d'ailleurs aucune explication. Ils se sentaient allemands et cherchaient un peu à ne pas voir la réalité en face. L'antisémitisme apparaissait comme le fait d'une minorité de gens, pour la plupart sans éducation ou peu cultivés, que l'on pouvait considérer avec une certaine condescendance, une sorte de contre-stigmatisation. Ce n'est qu'après mes études secondaires, c'est-à-dire à l'armée puis à l'université, que je pus me faire une idée plus réaliste de la situation.

L'image qui remonte du plus loin de mon enfance est celle d'une société de marginaux qui, conscients de l'égalité légale et économique dont ils jouissaient en tant que citoyens allemands, cherchaient en grande partie à se cacher leur exclusion sur le plan social. L'image du colporteur juif malhonnête, bredouillant, sale et sentant l'ail - une image que l'on retrouvait constamment dans la société allemande chrétienne - était trop éloignée de ce que l'on savait sur soi-même pour pouvoir vous blesser véritablement. On vivait dans un monde un peu à l'écart, de sorte qu'il était facile de considérer les manifestations de haine à l'égard des juifs, auxquelles on assistait parfois, comme étant le fait de quelques fauteurs de troubles.

Cette attitude, en tout cas, fut toujours celle de mon père. Il avait grandi dans un État qu'il considérait lui-même comme un État de droit, sous la protection duquel il était devenu un homme

fortuné, porté en cela par l'essor économique du pays. C'était un homme droit et honnête, qui pouvait s'emporter à l'occasion et qui était incapable de la moindre hypocrisie. Je ne puis m'imaginer que lui ou ma mère, même s'ils me cachaient bien des choses par ailleurs, m'aient jamais dit sciemment un mensonge. Je les ai vus pour la dernière fois en 1938, quand ils me rendirent visite à Londres. Je les conjurai de venir s'installer près de moi en Angleterre, même si la situation financière devait être un peu difficile. Pour mon père, il ne pouvait en être question, et ma mère, cela allait de soi, se rangea à son avis. Je n'oublierai jamais les mots avec lesquels il réfuta ma remarque sur la brutalité des nazis : « Que peuvent-ils me faire, dit-il, je n'ai jamais fait de mal à personne, je n'ai jamais, tout au long de ma vie, enfreint la moindre loi. » Il s'était retiré des affaires en 1910 pour travailler ensuite bénévolement en tant que conseiller de l'administration fiscale, et il reçut finalement une petite décoration. C'était un Allemand. Il avait toujours respecté les lois. Qu'est-ce qu'un gouvernement allemand pouvait bien lui reprocher ? C'est ainsi que mes parents, dans leur candeur, retournèrent en Allemagne.

Dans des villes comme Breslau, les juifs allemands constituaient une société bourgeoise de second ordre ; mais comme je l'ai déjà dit, ils ne se considéraient absolument pas eux-mêmes comme des hommes de second ordre. Le fait que beaucoup de juifs ne reconnussent manifestement pas l'infériorité qu'on leur attribuait, le fait qu'ils se fussent comportés souvent comme s'ils étaient des êtres égaux en droits provoquait par ailleurs l'irritation d'une part importante des membres de la majorité allemande. Ainsi s'explique en partie le reproche permanent de l'« impertinence juive », qui renforça certainement les sentiments d'animosité à l'égard des juifs.

Il existe de nombreux rapports établis-marginaux de ce type. Pour parvenir à dépasser le passé, il me semble utile de les admettre et de faire entrer ce problème dans le domaine plus dépassionné de l'objectivité scientifique. Il est utile de voir ces deux aspects – les problèmes de fond récurrents dans ce type de rapports entre groupes établis et groupes marginaux ainsi que les circonstances sociales particulières qui, dans l'Allemagne de la première moitié de ce siècle, régissaient les rapports entre des gens d'origine chrétienne et d'origine juive. Dans de nombreux États, il existe donc des groupes majoritaires et minoritaires d'origines diverses. Quand l'État national se dirige vers le stade de l'intégration, les tensions, d'ordinaire, se renforcent. Ainsi, dans les jeunes États africains, les tensions entre ethnies majoritaires et ethnies minoritaires augmentent bien souvent dans la phase qui voit la naissance de l'État ; dans le Vietnam d'aujourd'hui, par exemple, elles augmentent dans les rapports entre la majorité nationale et la minorité chinoise ; il en va de même en Turquie entre la minorité arménienne et la majorité nationale turque.

A long terme, l'assimilation ou la formation d'un État distinct constituent dans tous les cas de figure des alternatives pour résoudre ce problème ; l'expulsion et l'élimination des marginaux en sont d'autres. L'assimilation des groupes marginaux est toujours un processus de longue durée qui se poursuit au moins pendant trois générations et souvent plus. Le degré d'intégration dépend de la volonté d'assimilation des marginaux et de la capacité des groupes établis à les assimiler. En général, les groupes établis qui ont vécu sans heurts pendant plusieurs siècles l'évolution sociale de leur État et qui possèdent une conscience très forte du « nous » et de leur propre valeur sont plus aptes et plus disposés à accepter l'assimilation de groupes marginaux que des peuples au développement souvent interrompu, qui vivent dans l'ombre d'un passé plus prestigieux avec un sentiment de leur propre valeur très fragile et profondément blessé, qui s'imposent de prétendre à une valeur inaccessible et qui doivent se mettre en quête d'un sens nouveau pour eux-mêmes dans un présent plus modeste.

Parler de ces problèmes au lieu de les occulter et de les laisser couvrir sous la cendre est beaucoup plus porteur d'espoir, et cela fait certainement partie de la mission de la sociologie. Cet ouvrage n'est pas le lieu d'un long développement, mais il aurait manqué à mes notes quelque chose d'essentiel si j'avais omis de parler de ce rapport entre groupes établis et groupes marginaux.

Il ne fait aucun doute qu'il a eu une influence déterminante sur mon enfance et ma jeunesse. D'un côté, grâce à mes parents et grâce à l'école, j'étais plongé dans le courant culturel allemand et donc européen ; de l'autre, j'appartenais à un groupe particulier, ce qui m'exposait parfois à des injures inattendues et incompréhensibles dans un premier temps, auxquelles il n'était impossible de répondre. Peu à peu, je pris conscience que j'appartenais à une minorité exclue de bien des choses qui se produisaient en Allemagne. Je ne crois pas que je comprenais, quand j'étais enfant, pourquoi

il en était ainsi, et mes parents, comme je l'ai déjà dit, ne pouvaient pas bien me l'expliquer. Mais ce ne fut certainement pas une mauvaise école pour un futur sociologue. Cela donnait à l'individu une bonne occasion de prendre ses distances par rapport à la société dominante et d'être sensible aux déformations et aux occultations idéologiques des rapports de pouvoir au sein de la société.

Cette occasion de prendre ses distances par rapport aux idéologies dominantes, et en particulier par rapport aux idéologies nationalistes des groupes établis dont les manifestations, dans l'Allemagne wilhelminienne, mais plus encore sous la République de Weimar - tout comme dans d'autres pays -, étaient liées à des slogans contre les juifs, n'était certainement qu'une singularité parmi d'autres ; on la recevait comme un bagage culturel en grandissant dans un groupe de marginaux largement stigmatisé. Plus tard, on se trouvait confronté à la question de savoir ce qui vous liait à la tradition d'un groupe dont le signe distinctif le plus évident était sa religion alors que votre propre foi s'était complètement sécularisée. C'est progressivement seulement, parallèlement à l'acquisition de mon savoir sociologique, que je pris conscience que la singularité sociale, déterminée par l'origine, c'est-à-dire avant tout par le fait de grandir dans un groupe marginal stigmatisé, exerce per se une influence déterminante sur la mentalité du jeune individu.

Mais malgré cette sécularisation, la singularité de la religion continua de faire sentir ses effets pendant un certain temps en tant que particularité de la tradition culturelle. Elle s'exprimait, par exemple, dans ce que je désignais pour moi-même provisoirement comme étant des aspects spécifiquement sociaux de la formation de la conscience. Je supposais - et il ne s'agissait vraiment en l'occurrence que d'une supposition - que le sentiment de la nature peccable des hommes dans la tradition juive, c'est-à-dire également la « tabouisation » de leurs pulsions animales - de leur sexualité, en particulier -, est moins pesant, et que des différences de ce type perdurent dans la continuité sociale, malgré une sécularisation grandissante. Il en va de même de la tendance à des croyances métaphysiques chargées d'émotion ; elles m'étaient étrangères. Je me plaisais parfois à imaginer que ma propre capacité à percevoir le dépassement de pulsions élémentaires, dépassement qui s'effectuerait en enfreignant les tabous existants, pouvait être liée à cette singularité de la formation de la conscience.

La question de savoir s'il faut ranger dans le même contexte mon propre désir, très puissant, d'éliminer les imprécisions et les erreurs de mes écrits comme ceux des écrits d'autres personnes reste pour moi totalement ouverte. Peut-être s'agit-il plutôt d'une tradition purement familiale. Il m'arrive en l'occurrence un peu ce qui est arrivé à mon père. Après qu'il se fut retiré des affaires, l'administration fiscale lui envoyait toujours quelques-uns de ses cas les plus délicats parmi lesquels se trouvaient, pour le plus grand embarras des deux parties, certaines de ses relations. Ils venaient tous avec leurs conseillers et leurs livres de comptes, souvent très sûrs d'eux-mêmes et décontractés, et rentraient parfois chez eux, quelques heures plus tard, un peu déprimés. Mon père, semble-t-il, parvenait à trouver sans peine s'il y avait des inexactitudes dans leurs livres de comptes, et de quelle nature elles étaient. Parfois, il s'agissait simplement d'erreurs, parfois de fraude délibérée. Mon père éprouvait une profonde aversion à l'égard de telles dissimulations et de telles falsifications ; j'éprouve pour ma part la même aversion à l'égard des dissimulations et des falsifications que l'on trouve dans les ouvrages scientifiques et je les combats de mon mieux dans les miens. La difficulté, particulièrement dans le domaine de la vie sociale, c'est que la langue, c'est-à-dire l'instrument de notre pensée, et les concepts portent souvent en eux-mêmes des falsifications ou des déformations. Cela rend parfois assez difficile le travail du sociologue.

V. Trop tard ou trop tôt. Notes sur la classification de la théorie du processus et de la configuration
19

Le souvenir des expériences pré-sociologiques d'un sociologue n'est pas tout à fait inutile pour la compréhension de son devenir. Une longue vie offre des avantages pour soi-même, mais facilite aussi le travail scientifique puisqu'elle permet de comparer les nombreux contextes sociaux où l'on a vécu personnellement.

En cette fin du xx^e siècle, où la recherche et l'enseignement de la sociologie se sont fortement professionnalisés et institutionnalisés en devenant un domaine universitaire établi - et ce, souvent selon des modèles d'enseignement empruntés aux sciences physiques et à la philosophie -, il n'est pas inutile, me semble-t-il, de rappeler les expériences d'une époque où, comme je l'ai déjà dit, des

gens issus d'autres horizons ont, en fait, été les premiers à créer des modèles pour la recherche et l'enseignement de la sociologie qui se situaient dans le droit fil du travail effectué par les grands pionniers de la sociologie au XIX^e siècle. Mais la professionnalisation et le caractère institutionnel de la sociologie, dont nul ne conteste les avantages pratiques et qui, en raison de la place actuelle des sciences humaines dans les universités, sont inévitables, ont entraîné dans le même temps un rétrécissement de la perspective sociologique, ainsi qu'un certain étiolement de l'imagination et de la sensibilité sociologiques. Pour comprendre l'évolution de la sociologie au début du xx^e siècle, il faudrait se demander ce qui a incité à cette époque plusieurs personnalités à se tourner vers la sociologie, alors qu'elles avaient d'abord étudié des domaines différents. Je me contenterai dans ces pages d'attirer l'attention sur ce problème qui a été un peu négligé et qui mérite une étude propre.

La plupart du temps, ce sont précisément les membres des générations plus anciennes, qui n'étaient pas encore des « professionnels », qui ont été canonisés de nos jours comme des autorités en sociologie. Ce qui les a poussés vers ce domaine, ce fut certainement, bien souvent, l'émergence, dans la pratique sociale, d'une multitude de problèmes nouveaux dus à l'urbanisation et l'industrialisation grandissantes, problèmes que laissaient en jachère l'histoire, l'économie et les autres sciences sociales car ils ne s'inséraient pas dans leur schéma et ne pouvaient être traités selon les méthodes traditionnelles. Dans le même temps, ces mutations sociologiques, nettement perceptibles, ouvraient aux scientifiques qui étaient assez éveillés pour les voir une mission de grande envergure : élaborer une théorie générale de la société humaine, ou, plus exactement, de l'évolution de l'humanité qui pourrait servir de cadre aux différentes sciences traitant de la société.

C'est peu à peu que je compris moi-même cette mission, de manière encore assez vague pendant mon séjour à Heidelberg, puis de façon plus nette à Francfort. Elle consistait à élaborer une théorie centrale de la sociologie qui soit empirique, c'est-à-dire vérifiable et amendable, à poser les fondations d'une théorie sur lesquelles les générations futures pourraient construire, qu'elles pourraient rejeter, corriger ou développer. Je m'y suis attelé en ayant une conscience de plus en plus aiguë de mes objectifs et j'y ai travaillé jusqu'à aujourd'hui, au fil des nombreuses tâches particulières que j'ai accomplies tout au long de ma vie.

Cela ne signifie pas que je pensais avoir créé quelque chose. Je ne me considérais pas comme un novateur qui aurait œuvré à partir du néant. J'avais conscience de m'inscrire dans la chaîne des générations, et donc aussi dans celle des sociologues. Je me voyais avec une conscience très aiguë comme un homme de mes générations (le pluriel indique que ce que j'ai vécu avec les générations plus tardives n'est pas resté sans effet, même si ce que j'ai vécu avec celles d'un passé très ancien ou plus récent m'a marqué plus profondément). Même le degré relativement élevé d'individualisation de l'imagination sociologique était commun à de nombreux sociologues qui entrèrent en scène avant la seconde grande guerre du XX^e siècle. Marx et, dans une moindre mesure, Comte avaient déjà travaillé sur le problème des processus sociaux, même si leurs réflexions étaient étroitement liées à des idéologies politiques, à des désirs et des idéaux particuliers dans le domaine social. De même, ils restaient tous deux attachés au travail sur un processus social particulier ; ils n'étaient pas encore arrivés au stade à partir duquel on peut poser en tant que telle la question du comment et du pourquoi de processus sociaux à long terme.

Au milieu du xx^e siècle, les sociologues dotés d'une vaste culture historique n'étaient pas rares, et beaucoup se rendaient compte déjà que la connaissance du passé est indispensable pour comprendre les problèmes du présent. La plupart d'entre eux, comme moi-même, du reste, avaient acquis leurs connaissances en histoire, donc également la connaissance des structures de sociétés du passé, non pas en tant qu'historiens, mais par un travail personnel adapté aux problèmes sociologiques qu'ils cherchaient à résoudre. C'était le cas de Marx ; en histoire comme dans d'autres domaines, il était en grande partie un autodidacte. De même plus tard Sombart, Max et Alfred Weber, et également Mannheim, notamment quand il préparait son exposé sur la pensée conservatrice. Leurs connaissances reposaient sur des situations sociologiques antérieures, et ce en partie précisément parce que les questions que tous ces sociologues posaient, la perspective dans laquelle ils utilisaient le matériel « historique » se distinguaient radicalement des questions posées par les historiens spécialistes.

Les générations suivantes, qui ne comprenaient plus cette différence, dont les connaissances et les

centres d'intérêt se limitaient à un présent assez étroit, ont appelé plus tard « sociologie historique » cette façon d'envisager les structures sociales du passé, les problèmes sociologiques concernant des phases antérieures de la société ; mais c'est une appellation trompeuse. Tous les sociologues que j'ai cités interrogeaient le passé sur des sujets non pas historiques, mais sociologiques. Ils comprenaient souvent ce qu'est la dynamique de la société. Ils voyaient avec plus ou moins de lucidité que l'on ne peut expliquer les problèmes du présent et les structures des sociétés humaines si on les considère à l'intérieur d'un horizon étroit, c'est-à-dire simplement comme des données statiques, comme des problèmes et des structures hic et nunc que l'on peut analyser de la même manière que des problèmes et des structures physiques, c'est-à-dire comme s'ils étaient pratiquement reproductibles à l'infini, comme s'il s'agissait de chercher des lois valables éternellement. Considérer le passé, le présent et, parfois aussi, l'avenir des sociétés humaines comme un mouvement continu n'était donc pas rare chez les sociologues de ma jeunesse. Ils se doutaient peut-être, même s'ils ne l'exprimaient pas explicitement, que les problèmes et les structures du présent prennent une forme bien différente selon qu'on les observe à la lumière du passé, dans la perspective des processus sociaux de longue durée qui mènent à eux, ou que l'on se contente de les considérer à court terme et de façon statique, comme représentant uniquement le présent.

Le fait que je sois arrivé tard sur cette scène a eu pour moi certains inconvénients mais aussi certains avantages. Il me fut plus facile de voir à quel point les modèles de processus sociaux à long terme étaient saturés d'idéologie. Il manquait des études qui auraient permis de faire comprendre les mutations de la société sur un long laps de temps à l'aide de preuves empiriques détaillées, et ce, de telle façon qu'on puisse remplacer les modèles existants., souvent assez spéculatifs, par un autre type de modèles théoriques, c'est-à-dire des modèles qui soient vérifiables empiriquement et, si nécessaire, amendables ou réfutables. Mais cela n'était manifestement possible que si l'auteur de l'étude n'était pas lié de façon doctrinaire à des axiomes préétablis ou à telle ou telle idéologie contraire présente dans l'éventail politique de son temps.

Voilà donc ce qui m'importait. Je tentai de contribuer à la mise en route de cette entreprise destinée à débarrasser les théories sociologiques des idéologies. Cela se révéla plus difficile que je ne l'avais imaginé. Dans mon livre *Über den Prozess der Zivilisation*, j'espérais être parvenu, à l'aide de preuves empiriques détaillées, à maîtriser des problèmes théoriques, notamment la mutation civilisatrice des hommes et la transformation à long terme du stade d'intégration étatique. J'espérais qu'il serait possible aux générations futures de continuer ces travaux ainsi que d'autres concernant les processus sociaux à long terme et, si cela apparaissait nécessaire, de corriger ces premiers pas, donc, en tout cas, de garantir le développement continu de la sociologie qui jusque-là faisait tant défaut dans bien des domaines.

Ce modèle théorique qui s'élaborait là correspondait également à mon désir de démontrer non pas seulement à l'aide de concepts généraux, mais avec des résultats de recherches tangibles, qu'il est possible de développer des théories sociologiques qui ne s'inscrivent plus dans l'éventail des partis politiques et des idéaux sociaux de l'époque. L'émancipation des théories sociologiques ne fut certes pas une entreprise aisée, ne serait-ce que parce qu'on ne comprenait pas cet objectif. Il faudra peut-être plusieurs générations avant qu'on parvienne à dépasser la prédominance des idéologies sociales et politiques et que la sociologie puisse continuer dans la double perspective de la recherche empirique et de la recherche théorique. Un individu isolé ne peut faire que quelques pas dans cette voie, mais j'espère avoir montré que l'on peut sortir du piège des doctrines politiques et sociales de son époque.

La théorie du processus de civilisation et de la construction de l'État, la théorie symbolique du savoir et des sciences et, dans un sens plus large, la théorie du processus et de la configuration [Prozess- und Pfigurationstheorie] que je me suis efforcé d'élaborer ne sont ni marxistes ni libérales, ni socialistes ni conservatrices. Les doctrines partisans cachées, les idéaux sociaux drapés dans le voile de la science m'apparaissaient comme des falsifications, et je les trouvais en outre stériles. C'était - et c'est encore - à n'en pas douter l'une des raisons qui expliquent les difficultés que posent ces théories et les ouvrages qui les contiennent.

On attend d'une théorie sociologique qu'elle apporte des arguments pour ou contre l'une ou l'autre partie qui participent aux grandes luttes de croyances et d'intérêts de l'époque récente. Il est déconcertant que cette attente ne soit pas exaucée, même si l'on a plusieurs fois tenté de

faire de telles interprétations. Il est par exemple par trop facile de ne pas voir que le concept de configuration a été créé expressément pour dépasser la polarisation embrouillée des théories sociologiques en théories qui plaçaient l' « individu » au-dessus de la société et d'autres qui plaçaient la « société » au-dessus de l'individu. Cette polarisation des théories sociologiques correspondait à l'axe principal des luttes de croyances et d'intérêts dans la société. Mais en tant que sociologue, on ne doit pas se soumettre à cette contrainte, d'autant que, dans la réalité, cela fait longtemps que cet axe de lutte est éclipsé par d'autres.

Aujourd'hui, je crois pouvoir affirmer que la pensée en termes de configurations constituées par l'ensemble des individus (et soi-même parmi eux) a fait ses preuves dans la poursuite du travail. Je comprends fort bien que l'on cherche ce que l'instrument que j'ai tenté d'élaborer sous la forme du concept de configuration a de commun avec les théories plus anciennes qui plaçaient les stades d'intégration collectifs des individus au-dessus des stades d'intégration individuels, par exemple avec les propositions de Durkheim et de Simmel ou avec celles des « théoriciens des systèmes » [Syrtemtheoretiker]. Je ne peux pas apprendre aux aveugles à voir, je ne peux pas leur faire comprendre la différence. Car elle repose en dernier ressort sur un acte supplémentaire d'autodistanciation, qui suppose qu'on monte sur la marche suivante de l'escalier en colimaçon qu'est la conscience de soi ; si l'on est incapable de procéder soi-même à cette autodistanciation, mon explication tombe dans l'oreille d'un sourd.

On trouve dans les théories sociologiques antérieures des amorces qui vont dans ce sens. Certaines théories de Marx et de Weber font preuve d'une grande distanciation. Mais ni l'un ni l'autre ne font encore de l'engagement quelque chose de problématique. Ils ne font pas accéder à la conscience la démarche de l'autodistanciation en tant que telle. Tant qu'on ne fait pas cette démarche, on se voit toujours involontairement comme un individu isolé face à la société ; on se voit donc face à tous les autres hommes en tant qu'« individus » se situant par-delà la société, ou à l'inverse, on voit la société comme existant par-delà l'individu et en dehors de lui. Tant qu'on ne recourt pas à la démarche de l'autodistanciation, tant qu'on n'est pas capable de la maîtriser par la pensée, il est difficile, pour tout dire, de faire naviguer le navire de la sociologie, comme celui des sciences humaines en général, entre les idéologies de l'individualisme et du collectivisme.

Ce qui distingue le concept de configuration des concepts plus anciens avec lesquels on peut le comparer, c'est précisément qu'il constitue un regard sur les hommes. Il aide à se sortir des pièges traditionnels, celui des polarisations, comme celui de l'« individu » et de la « société », de l'atomisme et du collectivisme sociologique. Les seuls termes d'« individu » et de « société » bloquent souvent la perception. Si l'on parvient à effectuer la démarche de la distanciation, on est à même, sur les marches de l'escalier en colimaçon de la conscience, de se reconnaître soi-même, apparemment sur la marche précédente, en tant qu'homme parmi d'autres hommes et de reconnaître la société comme une configuration constituée de nombreux individus fondamentalement interdépendants, tributaires et dépendants les uns des autres ; alors seulement on peut dépasser intellectuellement la polarisation de l'individu et de la société. C'est là un objectif aussi facile que l'œuf de Christophe Colomb et aussi difficile que la révolution copernicienne.

La résistance contre cette progression vers un niveau plus élevé de la conscience de soi vient en partie d'un stade de l'expérience qui apparaît le plus clairement chez l'enfant en bas âge et qui ne disparaît jamais totalement : le stade dans lequel on se ressent soi-même comme le centre du monde. Elle apparaît entre autres dans le fait que les hommes qui vivaient à un stade de développement antérieur de la société considéraient comme une évidence que leur terre et leur groupe étaient le centre du monde. Elle apparaît également, ornée d'un lourd rideau de mots savants, dans les tendances au solipsisme et au nominalisme de la philosophie moderne, de Descartes et de Kant jusqu'à Husserl et Popper.

En raison de cet égocentrisme primaire de l'expérience humaine, la résistance contre la perception de soi comme une personne qui constitue avec d'autres individus des configurations spécifiques n'est certainement pas moins importante que la résistance opposée à l'idée selon laquelle la terre n'est qu'un point relativement peu exceptionnel dans la constellation planétaire du soleil et qu'il existe un très grand nombre d'autres planètes semblables. Mais il faut ajouter que la forme actuellement dominante de l'empreinte de la civilisation sur les hommes renforce l'illusion que chaque homme, au fond de lui, est quelque chose qui ne peut sortir vers l'« extérieur », et que ce

« for intérieur » est l'« essentiel » de sa propre personne, son « noyau » et son « essence ».

La théorie du processus de civilisation permet de reconnaître que cette expérience de soi et d'individualisation est, elle aussi, le résultat d'un devenir, qu'elle fait partie d'un processus social. Mais à cela s'opposent deux choses : d'une part, toute la force du sentiment personnel que l'on a de vivre complètement seul dans son for intérieur, indépendamment des autres hommes et, d'autre part, la grande aversion des hommes ainsi formés à l'égard de l'idée que même ce qui leur est le plus personnel et le plus intime est aussi quelque chose qui s'est développé au cours du long processus de développement de la société.

La tendance consistant à structurer la société humaine à partir de soi-même, à partir de l'« individu » considéré comme un être isolé et complètement indépendant, est déjà assez forte au niveau de ces stades de l'expérience. La résistance contre le fait évident que, dès la naissance, la vie dans des configurations humaines constitue une réalité fondamentale de l'existence trouve donc en partie son origine dans une structure de la personnalité, dans un stade du développement de la conscience ; c'est là ce qui nourrit l'illusion que le « noyau » de chaque homme est, d'une certaine manière, prisonnier dans son « for intérieur » et se trouve donc hermétiquement isolé du « monde extérieur », et tout particulièrement des autres hommes ou des objets de la nature.

Dans le même temps, cependant, une certaine idéologie s'exprime dans cette conception de l'homme pris en tant qu'homo clausus. L'idée de l'individu totalement indépendant, de l'homme absolument autonome et donc absolument libre, constitue le noyau d'une idéologie bourgeoise qui occupe une place précise dans l'éventail des doctrines sociales et politiques contemporaines. Il s'agit là, quel que soit le nom qu'on lui donne, d'un idéal ou d'une utopie qui ne correspond pas et ne peut correspondre à la réalité sociale.

Le modèle social réel de cette conception idéale de l'individu libre, totalement autonome et indépendant, est habituellement l'entrepreneur, c'est-à-dire le patron d'une entreprise commerciale, industrielle ou financière qui, en tant que maître absolu de son domaine, donc en tant qu'individu absolument libre, indépendant des interventions de l'État et de sa bureaucratie, n'écoulant que son propre jugement dans la libre compétition qui l'oppose à d'autres entrepreneurs tout aussi libres que lui, augmente sa propre richesse et contribue en même temps, en dirigeant une entreprise florissante, à la création d'emplois et au bien-être du pays.

Au stade actuel du développement de la société et des structures individuelles de la personnalité, il est bien sûr probable qu'on ne puisse attendre de la part des hommes l'intensité de performances, la tension et l'énergie créatrice nécessaires pour garantir la croissance continue du revenu national qu'en les y incitant par la politique de la carotte et du bâton - la carotte du profit et le bâton du mécanisme concurrentiel. Compte tenu des structures actuelles de la personnalité, et si le but recherché est une croissance continue du revenu national, il est tout à fait possible qu'un tel dispositif social se révèle plus avantageux, d'un point de vue purement économique dans la compétition concurrentielle, qu'un régime d'économie totalement planifiée et gérée de façon bureaucratique, une économie qui, sans forte motivation individuelle, est complètement tributaire de l'autorité et de l'obéissance. Mais l'idée que le propriétaire ou, au stade d'évolution du xx^e siècle, le directeur d'une entreprise puisse constituer l'exemple type de la conception idéale de l'individu libre qui prend des décisions de façon totalement autonome et en toute indépendance à l'égard de tous les autres individus, cette idée, donc, ne peut être interprétée que comme une illusion des couches sociales concernées si l'on est bienveillant, et, si l'on est moins bienveillant, comme une idéologie politique.

A la fin du xx^e siècle, le caractère idéologique de cette conception de l'entrepreneur en tant que modèle de l'individu libre et indépendant est d'autant plus prononcé que le mécanisme de monopolisation, dont j'ai étudié et exposé ailleurs le fonctionnement ²⁰, a conduit au cours du XIX^e et du XX^e siècle à l'apparition d'unités économiques toujours plus grandes. Dans de nombreux secteurs de l'économie, un petit nombre de grandes entreprises a remplacé un nombre relativement élevé de petites entreprises qui pouvaient effectivement être dirigées personnellement par leurs propriétaires et les membres de leur famille, si bien que la compétition concurrentielle s'exprimait souvent sous la forme de duels opposant des individus. Conformément à la théorie des mécanismes de monopolisation, des unités économiques relativement petites ne peuvent plus participer à la

compétition commerciale dans ces secteurs économiques. Mais dans ces grandes entreprises, les hommes et les femmes occupant des postes de dirigeants sont insérés dans des chaînes d'interdépendance si complexes et leurs décisions dépendent à un point tel d'informations et de conseils donnés par des experts que la conception idéale de l'individu libre et indépendant, quand on l'applique à eux, apparaît plutôt comme une caricature de la réalité. A cet égard, on semble confondre le pouvoir » et la « liberté ».

Mais ce qui fonde l'erreur de l'interprétation de la libre concurrence en tant qu'archétype de la liberté de l'individu, c'est surtout le fait qu'elle ne prend pas en compte la dynamique intrinsèque et le caractère nécessaire de la configuration que constituent des unités en libre concurrence, qu'il s'agisse d'entreprises ou d'États, c'est-à-dire cette dynamique que j'ai évoquée plus haut en parlant de mécanisme de monopolisation. L'entrepreneur qui se conçoit comme un individu prenant part à la libre concurrence parce que le mécanisme de la libre concurrence n'est pas étouffé ou limité par des interventions de l'État ne prend pas en compte, quand il se conçoit intellectuellement comme un individu prenant librement ses décisions, les contraintes sociales auxquelles lui et ses décisions sont soumis en raison de la dynamique intrinsèque d'un domaine où les unités économiques se trouvent en libre concurrence.

J'ai demandé un jour au directeur de l'usine où j'avais travaillé pendant un temps pourquoi, alors qu'il était un homme riche, il prenait le risque de menacer sa santé en s'exposant à la tension énorme de son travail quotidien. Sa réponse est assez révélatrice : « Vous savez, dit-il, c'est comme la chasse. C'est amusant de souffler des contrats aux concurrents, et si on ne le fait pas, on est vite éclipsé. » Cela se passait dans les années vingt, et il s'agissait d'une entreprise familiale qu'un homme seul pouvait de toute évidence diriger à sa guise. Mais ce directeur était assez lucide pour comprendre que le représentant d'une entreprise qui fait partie d'un domaine où les unités entretiennent un rapport de libre concurrence ne saurait décider librement s'il va prendre part ou non à la concurrence. La nature particulière de la configuration concurrentielle fait qu'il est contraint d'y participer s'il ne veut pas devenir dépendant ou disparaître, c'est-à-dire faire faillite. Car dans tous les domaines où les unités entretiennent des rapports de libre concurrence et sont donc, en tant que concurrents, interdépendants, la loi est la suivante : dans un domaine d'unités entretenant des rapports de libre concurrence, à l'intérieur duquel quelques unités se développent plus que d'autres, un concurrent particulier régresse automatiquement si et parce qu'il ne se développe pas. De même que le joueur de cartes est dépendant de son jeu et du destin de ses partenaires, l'entrepreneur est dépendant du marché et du destin de ses concurrents.

C'est là aussi un exemple de l'acte d'autodistanciation qui est nécessaire quand on passe du stade de conscience où l'on se voit soi-même comme le centre du monde à celui, plus élevé, où l'on est capable de se considérer soi-même comme un individu parmi d'autres, avec lesquels on constitue des configurations particulières. Si l'on se place dans la perspective que l'on a du stade précédent, on a probablement l'impression que l'on est soi-même le maître absolu de ses propres décisions. Si l'on se place dans la perspective du stade suivant, on ne se voit pas soi-même, comme cela arrive parfois, conformément aux polarités politiques actuelles, en tant qu'objet passif de forces sociales anonymes, lesquelles semblent exister à l'extérieur des différents individus et pousser devant eux les individus indépendamment de leurs actes. On se voit plutôt comme quelqu'un dont la marge de manoeuvre est limitée parce qu'on vit avec beaucoup d'autres personnes qui ont elles aussi des besoins, se fixent des objectifs et prennent des décisions.

Au fond, c'est donc une démarche assez simple qu'il faut avoir pour s'orienter le mieux possible aujourd'hui dans le monde constitué par l'ensemble des hommes. Au lieu de penser à partir de l'individu pris isolément ou de déterminants sociaux extérieurs à l'individu, il faut partir de la diversité des hommes. Ce que nous appelons les contraintes sociales, ce sont des contraintes que beaucoup d'hommes, conformément à leur dépendance réciproque, exercent les uns sur les autres. Mais pour beaucoup de gens, cette démarche intellectuelle simple ne semble guère moins difficile à comprendre que ne l'était l'idée, autrefois, selon laquelle la terre n'est qu'un satellite du soleil. L'autodistanciation, qui exige que l'on voie sa propre personne comme une personne parmi d'autres, est peut-être encore un peu trop difficile actuellement ; peut-être est-il difficile de comprendre l'idée selon laquelle tous les individus pris isolément ne vivent jamais ensemble de façon totalement fortuite ou arbitraire. Le fait que les autres, comme soi-même, aient une volonté propre pose des

limites à la volonté individuelle de chacun d'entre eux, donne une structure et une dynamique propres à leur vie en commun, et l'on ne peut ni comprendre ni expliquer cette vie sociale si l'on considère chaque individu séparément; on ne le peut que si l'on part des divers degrés et des diverses formes de leur dépendance et de leur interdépendance.

Les différences de cette dépendance et de cette interdépendance humaine sont le noyau de ce à quoi on se réfère quand on parle des rapports de pouvoir entre les individus dans une société donnée. L'étude de ces rapports se trouve, me semble-t-il, au centre de la recherche sociologique, ou plus exactement, elle devrait s'y trouver. Sans définition et sans explication des rapports de pouvoir à l'intérieur d'un groupe, les études de macrosociologie ou de microsociologie restent incomplètes, vagues et finalement stériles. Les transformations des relations de pouvoir et leur explication demandent une attention toute particulière.

J'ai essayé de développer une théorie sociologique du pouvoir et de montrer dans le même temps - notamment dans mon livre *La Société de cour*²¹ - comment il faut l'étudier. Mais il est difficile, là aussi, de faire entendre sa voix. On éprouve manifestement encore une crainte particulière à reconnaître les équilibres de pouvoirs comme une caractéristique omniprésente de tout rapport humain - comme je l'ai exposé dans mon essai *Qu'est-ce que la sociologie ?*²². Un bon exemple en est le rôle marginal que le concept et le problème du pouvoir jouent dans les œuvres théoriques de Max Weber.

Max Weber a souvent fait preuve vis-à-vis des problèmes de pouvoir d'un regard d'une lucidité implacable dans certains de ses travaux empiriques, particulièrement dans l'ouvrage de sa jeunesse consacré aux ouvriers des régions situées à l'est de l'Elbe, mais également dans les jugements qu'il a émis dans ses lettres. Mais dans son grand projet théorique, il a cherché autant que possible à exclure le problème même des rapports de pouvoir de sa typologie des rapports de domination. Son extraordinaire sensibilité sociologique lui a permis de prendre conscience clairement que le monopole de la violence physique fait partie des institutions centrales indispensables à un État. Le fait de disposer d'un tel monopole, la possibilité qu'ont les gouvernants d'imposer aux citoyens le respect des normes et des lois de la société en usant de la violence, ou simplement en faisant peser sur eux la menace de contraintes physiques, est certainement l'une des sources de pouvoir déterminantes de n'importe quelle puissance étatique. Mais selon la théorie de la domination développée par Weber, qui se réfère aussi sans aucun doute à la domination au sein de l'État, le problème du pouvoir joue un rôle tout au plus marginal. A l'occasion, on trouve une remarque sur le fait que la domination peut être « octroyée ». Pour le reste, le problème qui lui tenait le plus à cœur était de savoir pourquoi les individus se soumettent à la domination dont les moteurs, comme par exemple le lien affectif existant entre le dominé et le dominant, occupent la première place de sa typologie.

Ce qui, chez Weber comme ailleurs, joue un rôle fatal dans l'élaboration d'une théorie sociologique, c'est son option fondamentalement libérale qui l'obligeait à envisager la société à partir de l'individu. Je ne parle pas ici des mérites que peuvent avoir aujourd'hui des positions libérales dans la lutte qui oppose les partis politiques. Je parle de la déformation qu'une idéologie libérale provoque nécessairement dans l'élaboration de théories sociologiques. Celles-ci ont contraint Max Weber et d'autres sociologues à présenter la relation entre individu et société comme si l'individu existait d'abord d'une manière totalement autonome et indépendante de la société, c'est-à-dire d'autres individus, et comme s'il n'entrait en relation avec d'autres individus que, d'une certaine manière, de façon secondaire et a posteriori.

L'exemple célèbre avancé par Max Weber pour définir ce que sont une action sociale et une action non sociale, c'est-à-dire manifestement une action « purement individuelle », illustre très clairement cette attitude fondamentale relevant de l'égoïsme, et qui fait qu'un homme se vit lui-même avant tout comme un individu isolé. Quand beaucoup de gens ouvrent en même temps un parapluie parce qu'il commence à pleuvoir, il ne s'agit pas, selon Weber, d'une action sociale. Weber, comme souvent dans son projet théorique, refuse de considérer cette action non sociale comme étant positive d'un point de vue conceptuel. Mais ce qui lui importe ici ne fait guère de doute : chaque individu agit de son côté; le pendant de l'action sociale que Weber élabore ici constitue, dans sa perspective, l'action « purement individuelle ». Weber n'était pas encore capable de s'élever à ce stade de l'autodistanciation qui lui aurait permis de percevoir tous ces gens qui ouvrent leur

parapluie en même temps parce qu'il commence à pleuvoir comme une configuration sociale, c'est-à-dire comme membres d'une société dans laquelle on a coutume de se protéger de la pluie grâce à un parapluie. Weber est resté au niveau de conscience où il se percevait lui-même - et, selon son modèle, tous les autres hommes - comme une personne existant dans un premier temps de façon totalement autonome et dont l'action ne devient sociale que par un acte de volonté de l'individu, c'est-à-dire lorsqu'elle se conforme à d'autres individus. Dans ce concept théorique, comme je l'ai dit, s'expriment non seulement une idéologie politique précise, mais aussi l'expérience première de l'enfant qui se vit lui-même comme le centre du monde, comme une monade existant en elle-même.

La conception épistémologique fondamentale de Weber, colorée de néo-kantisme, s'insérait parfaitement dans ce modèle d'expérience. Selon lui, la monade sans fenêtre - l'homo clausus, l'homme égocentrique - constitue elle aussi le point de départ de la formation d'une théorie. En tant que sujet de la connaissance, l'individu pris isolément est confronté au monde entier. Les images de ce monde « à l'intérieur » de sa tête sont séparées, comme par un mur invisible, du monde qui se trouve à l'extérieur, du « monde extérieur » ; ainsi l'individu ne peut jamais vraiment savoir si et dans quelle mesure ces images « intérieures » correspondent au monde extérieur.

Chez Kant, la représentation du monde extérieur se limitait en grande partie au monde des objets naturels inanimés. Chez Weber, elle se rapportait essentiellement à la société humaine. Selon la conception atomiste de Weber, celle-ci n'était qu'un mélange hétéroclite et assez peu ordonné de nombreuses actions isolées, effectuées par un grand nombre d'individus. Mais en tant que sociologue, grâce à une abstraction idéalisatrice des structures récurrentes, c'est-à-dire grâce à la formation de « types idéaux » (Idealtypen), on pouvait remettre un peu d'ordre dans cette diversité assez chaotique des actes sociaux effectués par un grand nombre d'individus. L'idéalisme philosophique de Kant - pour qui, en dernier ressort, l'ordre de la nature découlait de la raison de l'homme qui étudie la nature - convenait bien à l'idéalisme sociologique de Weber pour qui, en dernier ressort, l'ordre de la société découlait de la raison de l'homme qui étudie la société. Toutefois, cela n'est vrai la plupart du temps que pour la théorie de Weber la plus générale. Dans ses études plus empiriques, il présentait souvent des modèles de configurations vérifiables - comme la ville ou la bureaucratie - qui répondaient tout à fait aux efforts des scientifiques pour rapprocher le plus possible les modèles de la réalité.

Cette approche en même temps atomiste et idéalisatrice de la théorie sociologique explique probablement pour une part que Weber n'a pas été à même d'apporter une contribution théorique importante au problème du pouvoir, malgré l'acuité de sa réflexion sur des rapports de pouvoir dans la pratique sociale. Car les problèmes de pouvoir, à l'exception de quelques cas limites, sont des problèmes de rapports et d'interdépendance. Si l'on étudie les rapports de pouvoir dans les relations entre enfants et parents, entre ouvriers et patrons, entre gouvernants et gouvernés ou entre petits et grands États, on s'aperçoit qu'il s'agit toujours de balances du pouvoir instables, et qui peuvent donc évoluer. Il est difficile de trouver une voie d'accès théorique à ce type de problèmes à partir de la conception atomiste d'un individu n'entretenant à l'origine aucun rapport.

S'ajoute peut-être à cela le fait que les plus puissants ont plus tendance à perdre de vue les problèmes de différences de pouvoir et à les occulter. On peut donc supposer que la position des plus faibles, surtout si ceux-ci sont en mesure de lutter pour l'amélioration de leur situation, crée une plus grande disposition pour percevoir les différences de pouvoir. Il n'est pas étonnant que Marx, qui était lui-même issu d'un groupe marginal et s'identifiait fortement à la classe ouvrière, moins puissante, ait perçu et intégré théoriquement dans cette perspective quelques problèmes spécifiques de pouvoir. Il a compris que dans les rapports entre les ouvriers et les patrons, le monopole des moyens de production constitue une source de pouvoir au profit de ces derniers.

Mais le regard de Marx et de la plupart de ses disciples restait si exclusivement fixé sur cette seule forme de source de pouvoir - et sur les différences de pouvoir qui découlent de ce monopole - qu'il n'était pas à même de présenter une théorie du pouvoir explicite et plus complète. L'influence fatale de cette vision limitée apparut assez clairement lors de la première grande tentative de mettre en pratique la théorie de Marx. Il semble que Marx lui-même se soit imaginé qu'il suffisait de supprimer les causes économiques des différences de pouvoir, à savoir le monopole extra-étatique des moyens de production, pour faire disparaître les inégalités sociales. La pratique montra avec une précision effrayante l'insuffisance de cette théorie ; elle montra que la suppression du monopole

privé des moyens de production ne suffit absolument pas pour éliminer, ou seulement atténuer, les inégalités hiérarchiques de la structure sociale. La tentative de mettre en pratique la théorie marxiste révéla en peu de temps, et avec plus de force que n'importe quel argument théorique, le caractère tendancieux de son optique idéologique et ainsi, dans le même temps, de ses lacunes théoriques.

La théorie marxiste considérée dans l'optique de la classe ouvrière industrielle avait ceci de commun avec les théories idéologiques de la bourgeoisie libérale qu'elle présentait l'État comme le serviteur de l'économie ; dans les deux cas, les sources de pouvoir dont dispose un gouvernement apparaissaient comme secondaires par rapport aux sources économiques de pouvoir ou à la [sphère économique] en général. Marx envisageait même que l'organisation étatique en tant que telle avait pour seule fonction d'être au service de la classe des entrepreneurs, c'est-à-dire de protéger la propriété, et qu'elle disparaîtrait une fois que la propriété privée aurait été abolie par une révolution. Comme la plupart des théoriciens bourgeois de la société, il croyait pouvoir présenter une théorie de la société suffisante en se limitant aux aspects internes d'une société étatique. Il n'avait pas encore vu qu'une théorie de la société, pour être plus réaliste, c'est-à-dire plus applicable dans la pratique, doit prendre en considération toutes les structures sociales qui résultent tant des relations entre États, de l'existence d'une multitude de sociétés étatiques que des structures qui se rapportent d'abord aux aspects internes de telle ou telle société étatique. De ce fait, il ne pouvait se rendre compte que les deux monopoles centraux de l'organisation étatique, celui de la violence physique et celui de l'impôt, ont encore bien d'autres fonctions que de protéger la propriété privée d'une classe donnée, et que par conséquent ils perdurent après l'élimination de ces monopoles en tant qu'instruments de pouvoir essentiels. On peut se demander si l'idée développée par Marx d'une sphère économique quasi autonome peut s'appliquer à des phases de l'évolution de la société où des détenteurs de capitaux commerciaux, en tant que groupe quasi autonome, ne disposeraient pas en même temps dans une large mesure des pouvoirs de l'État - comme par exemple aujourd'hui aux États-Unis - ou ne seraient pas à même, grâce à leurs pouvoirs, de contrebalancer les groupes qui disposent des pouvoirs de l'État.

En tout cas, la limite idéologique de la théorie marxiste se dévoila assez rapidement. La propriété privée des moyens de production a été abolie, mais il apparut que l'organisation étatique n'avait pas du tout tendance - même avec le temps - à disparaître. Bien au contraire, le champ des fonctions de l'État, donc le pouvoir des gouvernants, augmenta grâce à cette révolution. A cet égard, la tentative de mettre en pratique la théorie marxiste montra de façon particulièrement évidente l'erreur d'orientation qu'entraîne le mélange de la théorie sociologique avec les idéaux idéologiques. Conformément à ce que prévoyait le programme révolutionnaire, le pouvoir de disposer de l'ensemble du capital de la société - dispersé jusque-là aux mains d'une classe tout entière - fut concentré et unifié ; il fut concentré entre les mains de la direction du Parti et des membres du gouvernement. Cela signifiait une augmentation considérable du pouvoir pour le gouvernement comparativement aux gouvernés largement dispersés. Avec le monopole gouvernemental sur la violence physique, représenté par le contrôle de l'armée et de la police, et par l'intermédiaire de son pendant, le monopole du recouvrement de l'impôt, qui permet entre autres de maintenir l'appareil étatique de la violence, le pouvoir monopolistique de disposer de l'ensemble du capital de la société - c'est-à-dire le monopole des moyens de production - se concentrait entre les mains d'un petit groupe de dirigeants. A cela s'ajoutèrent bientôt deux autres monopoles, qui sont d'une importance capitale pour la répartition des pouvoirs au sein d'une société : le gouvernement post-révolutionnaire s'empara du monopole des principaux moyens d'information, en particulier celui de l'interprétation de tous les événements et des structures de la société, dans le passé comme dans le présent, de même que le monopole de la création d'organisations - aucun groupe du pays n'avait le droit de s'organiser sans l'autorisation du gouvernement central.

Tous ces monopoles représentaient et représentent encore des instruments de pouvoir. Leur concentration entre les mains d'un petit groupe d'individus qui, lorsqu'ils prenaient des décisions, n'avaient de comptes à rendre à personne d'autre qu'au groupe auquel ils appartenaient, signifiait donc à un autre niveau - non pas au niveau économique, mais au niveau étatique, non pas dans le rapport entre ouvriers et patrons, mais entre gouvernants et gouvernés - une hiérarchisation stricte, une forte institutionnalisation des inégalités frappant des hommes liés entre eux au sein de

cette société.

Parallèlement à cette hiérarchisation non planifiée, mais théoriquement prévisible, qui suivit l'application plus rigoureuse de la théorie marxiste, apparurent des formes nouvelles et limitées de l'égalisation. Parmi elles, on peut citer une augmentation globale des possibilités de promotion et de carrière de jeunes gens d'origine ouvrière et paysanne, et en particulier aussi des femmes. On peut citer également une meilleure planification de l'industrialisation et de la modernisation du pays ainsi que la fixation d'objectifs plus précis et un développement étatique des institutions sociales pour la masse de la population, donc un développement parallèle à celui des Etats-providence de l'Ouest. D'un autre côté, la hiérarchisation des positions sociales, même dans les usines, resta au même niveau que dans les entreprises privées de l'Ouest. Le contrôle des ouvriers et des employés fut effectué par des agents de l'Etat et du Parti au lieu de l'être par des agents privés.

Ces deux formes de société, la société capitaliste et la société communiste, restaient en réalité tout à fait imparfaites. Toutes deux fonctionnaient vraisemblablement mieux que la plupart des sociétés dans les stades de développement antérieurs, mais l'inégalité sociale et la misère s'y maintenaient à un niveau élevé. Dans les deux cas, la réalité restait loin derrière l'image idéalisatrice des idéologies par lesquelles celles-ci cherchaient à se légitimer à leurs propres yeux et dans leurs rapports. Pour simplifier les choses, on peut dire que la Russie était encore loin d'être un pays d'hommes égaux et que l'Amérique était encore loin d'être un pays d'hommes libres.

Si l'on essaie de se représenter une vision sociologique objective et non pas occultée par des idéologies du fonctionnement de ces deux sociétés, si l'on voit donc combien les imperfections de ces deux sociétés sont criantes et évidentes et à quel point ces inégalités pourraient être diminuées si l'on utilisait pour les réduire ne serait-ce qu'une partie des dépenses militaires engagées de part et d'autre, on ne peut s'empêcher de se demander comment on peut expliquer la tension croissante entre les deux superpuissances qui menace l'humanité tout entière.

La réponse, en quelques mots, c'est que les groupes établis capables d'assumer le gouvernement dans les deux superpuissances ont manœuvré en direction d'une configuration à double dépendance [Doppelbinder]. De crainte de se voir vaincu par la partie adverse, chacun de ces groupes cherche à vaincre l'autre, ou du moins à devenir plus fort que l'autre, c'est-à-dire que chaque partie cherche à se hisser au rang de puissance hégémonique. Toutes deux subissent une contrainte qui leur impose leurs stratégies. De crainte d'être vaincues, elles doivent assujettir l'autre. De crainte d'être dépassées, elles doivent évincer la rivale sur le plan mondial. Que peut-on faire pour relâcher les entraves de cette contrainte ?

En posant cette question, on voit d'abord plus précisément le rôle central joué par l'opposition de leurs idéologies sociales, de leurs doctrines et de leurs idéaux respectifs, dans l'hostilité mutuelle qui anime ces deux grandes puissances. Il ne s'agit pas simplement de continuer à développer deux sociétés selon des modèles différents pour décider plus tard, devant une assemblée d'arbitres impartiaux, quel est le modèle le plus avantageux pour la masse des individus constituant ces sociétés, c'est-à-dire pour déterminer lequel de ces deux types de société fonctionne le mieux. Conformément au stade de civilisation actuel, dans la conscience des hommes, les différents modèles de société deviennent autre chose que deux projets de société. Ils apparaissent comme des doctrines donnant un sens au monde, comme des idéologies ayant la même valeur sentimentale que des religions surnaturelles. En tant que tels, les hommes ont le sentiment que ces modèles, tout comme les religions surnaturelles autrefois et de nos jours souvent encore, revendiquent l'exclusivité : seul notre modèle de société est le bon - c'est cela que l'on signifie en élevant un projet de société au rang de religion sociale -, le vôtre est condamnable, inférieur et nuisible.

Cette hostilité, profondément enracinée dans ces deux modèles de société érigés en doctrines, n'est certes pas un hasard, car ces deux idéologies sont issues des conflits survenus au sein de l'Etat entre deux classes sociales des sociétés industrielles. Mais avec la conquête de l'appareil étatique d'un grand pays par les disciples d'une doctrine qui avait été conçue et développée au nom de ceux des groupes sociaux qui étaient plus puissants dans la lutte des classes, la fonction de ces doctrines changea. Elle se déplaça et passa du domaine intérieur à celui des relations entre Etats ; d'une idéologie de conflits de classes internes à l'Etat, on passa à une idéologie de conflits internationaux. Comme on pouvait s'y attendre, ce changement de fonction, ce passage d'une idéologie de lutte des

classes interne à l'État à une idéologie quasi nationale de lutte des États à l'échelle internationale, ne se limita pas à l'une des deux parties. L'idéologie de la partie adverse se transforma elle aussi et passa d'une doctrine essentiellement interne à l'État à une doctrine quasi nationale de toute la population d'un pays ou, en tout cas, de ses groupes dirigeants.

Ce changement de fonction qui transformait les armes idéologiques de la lutte des classes en armes idéologiques de la lutte des États contribua grandement à attiser les tensions et les conflits sur le plan international. On pourrait se demander si l'Empire soviétique et les États-Unis, à leur stade de développement actuel, ne seraient pas également devenus les deux États les plus puissants de la planète – ce qui en aurait fait de la même façon des rivaux – si le processus soviétique d'industrialisation et de modernisation s'était fait selon des critères capitalistes. Si l'on va au bout de cette hypothèse, on se rend compte aisément que dans ce cas, certes, la dynamique du mécanisme de monopole aurait mené très vraisemblablement au même affrontement des deux grandes puissances, mais qu'un élément déterminant aurait été différent. Dans le cas d'un conflit, les cadres dirigeants des deux sociétés ne se seraient pas nécessairement menacés mutuellement de destruction sociale et peut-être aussi physique. La dynamique des luttes hégémoniques internationales aurait eu beau les faire s'affronter, ils auraient partagé en tant que capitalistes la même idéologie et la même doctrine sociale. Mais, dans une lutte internationale, en raison de la transformation des slogans de la lutte des classes interne à chaque État en idéologies nationales, la tension guerrière qui règne entre les deux grandes puissances signifie que tous les cadres dirigeants des deux puissances se menacent mutuellement de destruction totale. En cas de victoire, les communistes menacent d'instaurer un régime communiste en Amérique, et les capitalistes américains menacent d'instaurer un régime capitaliste en Russie. Et comme les deux parties, poussées par leur idéologie, voient en même temps leur destruction sociale et leur destruction physique, elles représentent l'une pour l'autre une menace mortelle.

Aujourd'hui, on tente d'expliquer en grande partie l'opposition entre les deux superpuissances par le fait que les Américains ont une forme de société capitaliste et les Russes une forme de société communiste. Mais la différence des formes internes de la société peut difficilement expliquer l'ampleur de cette hostilité et de cette menace d'anéantissement mutuel. Si cette différence en était seule responsable, on pourrait vraiment dire : laissez les Russes construire leur État communiste et les Américains leur État capitaliste. S'ils se contentent de cela, on ne voit pas bien pourquoi ils pourraient se gêner mutuellement.

On saisit mieux l'explication de l'ampleur et de l'inflexibilité de cette hostilité quand on prend en compte le fait que la différence des structures sociales va de pair avec une différence de la doctrine sociale, c'est-à-dire avec des différences concernant des idéologies sociales qui se sont fixées à la manière de religions. Cet antagonisme idéologique pousse les Russes comme les Américains à présenter leurs systèmes sociaux respectifs – qui sont en réalité encore relativement imparfaits – comme le système idéal et le meilleur du monde et à considérer comme une sorte de mission nationale de contribuer à instaurer leur système social dans le plus grand nombre possible d'États. À cet égard, les Russes, en tant que missionnaires chargés de la propagation du système communiste, ont un certain avantage par rapport aux Américains parce qu'ils sont en possession d'un livre qui fait autorité : la prophétie qui y est inscrite leur promet que l'avenir appartient à leur système social et : à leur doctrine qui – si l'on en croit ce livre – se propageront tous deux irrésistiblement dans le monde entier. Bien sûr, il y a beaucoup de gens, en Amérique comme en Russie, qui savent que la réalité sociale de leur pays manifeste beaucoup de lacunes et qu'un grand fossé la sépare encore de l'image idéale. Mais grâce à l'éducation d'une part et à la propagande, au contrôle social d'autre part, la foi dans la valeur incomparable et dans le caractère absolu du système communiste d'un côté, du système capitaliste de l'autre, s'ancre en même temps profondément dans la structure de la personnalité des gens en tant qu'élément de leur identité nationale qui mérite, si cela apparaît nécessaire, qu'on meure pour elle.

L'une des raisons qui, entre autres, rend si difficile le contrôle de l'escalade de la double dépendance, qui pousse les deux grandes puissances à s'affronter, c'est l'obstacle que constitue l'ancrage du caractère religieux et émotionnel des idéologies sociales. Une pratique moins rigoureuse de la doctrine sociale est sans aucun doute l'une des clefs qui permettra l'assouplissement du piège que constitue la double dépendance. Il ne suffit pas de procéder à un désarmement militaire sans

procéder en même temps à un désarmement idéologique. S'il n'y a pas de grande guerre, les capitalistes et les communistes devront cohabiter encore longtemps et changer en même temps. Car ni le capitalisme ni le communisme ne constituent un stade ultime.

Je ne crois pas que les sociologues pourront apporter leur contribution au dépassement de ce grand danger dans lequel nous nous trouvons tant qu'ils resteront eux-mêmes coincés dans le piège idéologique, donc dans celui de la double dépendance. L'étude sociologique sereine des idéologies et des pièges de la double dépendance exige elle-même un certain recul.

1. György Lukács (1885-1971), philosophe et critique littéraire hongrois, contribua à élaborer les fondements d'une esthétique marxiste. Bibliographie : La Théorie du roman (1920), Histoire et conscience de classe (1923), Existentialisme ou marxisme (1948), La Destruction de la raison (1955). (N.d.T.)

2. Idee und Individuum. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte (Idée et individu. Une contribution à la philosophie de l'Histoire), Extrait d'une thèse rédigée en vue de l'obtention du titre de docteur..., présentée par Norbert Elias. Soutenance le 30 janvier 1924. Presses universitaires de Breslau.

3. On distingue en Allemagne la thèse de doctorat de la thèse d'habilitation qui confère l'aptitude à enseigner à l'université. (N.d.T.)

4. Terme désignant les duels au sabre pratiqués autrefois par les membres des corporations d'étudiants allemands. (N.d.T.)

5. Ferdinand Tönnies (1855-1936), sociologue et philosophe. Il a été l'un des acteurs principaux qui ont contribué à faire de la sociologie une science à part entière. Il fut cofondateur et président de la Société allemande de sociologie. (N.d.T.)

Werner Sombart (1863-1941), économiste et sociologue, professeur à Breslau et à Berlin. Profondément influencé à l'origine par la théorie marxiste, il en devint plus tard un détracteur acharné. Il fut lui aussi cofondateur de la Société allemande de sociologie. (N.d.T.)

Max Scheler (1874-1928), philosophe, professeur à Cologne et à Francfort, proche de la phénoménologie de Husserl. Il s'est penché sur les questions culturelles et sociologiques, en particulier sur les problèmes de la sociologie du savoir. (N.d.T.)

Franz Oppenheimer (1864-1943), médecin, économiste et sociologue. Il occupa de 1919 à 1929 la première chaire de sociologie créée en Allemagne, à Francfort. Il défendait un « socialisme libéral ». (N.d.T.)

6. Ernst Troeltsch (1865-1923), théologien, philosophe et historien, a enseigné la théologie à Bonn puis à Heidelberg, et la philosophie à Berlin. Il contribua à faire entrer l'histoire comme critère d'analyse dans le domaine de la théologie, de l'éthique et de la sociologie. (N.d.T.)

Georg Simmel (1858-1918), philosophe et sociologue proche du néokantisme. Il est considéré comme l'un des fondateurs de la sociologie formelle. (N.d.T.)

7. Georg Dehio, historien de l'art célèbre pour son Guide des monuments allemands. (N.d.T.)

8. Hans Freyer (1887-1969), philosophe et sociologue, professeur successivement à Kiel, Leipzig, Budapest, Ankara et Münster. S'est attaché à ériger la sociologie en théorie des structures sociales concrètes. (N.d.T.)

9. Norbert ELIAS, Problems of Involvement and Detachment, in British Journal of Sociology, VII (1956), pp. 226-252. Cet essai constitue la première partie de travaux plus vastes parus sous le titre Engagement und Distanzierung, Francfort-sur-le-Main, 1983. (N.d.A.) (A paraître chez Fayard.)

10. Seul un court extrait a été imprimé en 1924. Le travail fut achevé pour l'essentiel dès le mois de juillet 1922, mais je dus le modifier sur certains points – faisant ainsi une concession au transcendantalisme de Hönigswald dont je m'étais radicalement éloigné. (N.d.A.)

11. Plus de cinquante-six ans après, en juillet 1980, j'ai retrouvé cette étude. Le Dr Peter Ludes a découvert que l'extrait imprimé existait encore à l'université de Breslau (Wrocław). A sa demande,

les autorités polonaises lui en ont aimablement adressé une copie ; M. Ludes, pour sa part, a eu la gentillesse de m'en envoyer un double.

Ce n'est pas sans éprouver un certain choc que le vieillard que j'étais retrouva le jeune homme qu'il avait été un jour. Sur l'une des pages, je me reconnus moi-même ; non sans quelque étonnement, je découvris qu'à l'âge de vingt-sept ans je me préoccupais déjà de problèmes qui, plus tard, se trouvèrent également au centre de ma réflexion lorsque je rédigeai *Über den Prozess der Civilisation* (Berne, 1969 ; Francfort-sur-le-Main, 1976), et que l'on retrouve par la suite constamment, comme par exemple dans l'essai *Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse*, (*Zeitschrift für Soziologie*, VI [1977], pp. 127-149), à savoir les problèmes concernant la structure de processus sociaux non planifiés.

A l'époque de la rédaction de ma thèse, je réfléchissais donc déjà à ce que j'allais appeler plus tard l'« organisation de la succession », à l'organisation spécifique à l'intérieur de laquelle un phénomène postérieur découle d'une succession spécifique antérieure. Dès cette époque, j'abordais des problèmes dont je m'occupe encore aujourd'hui, comme par exemple la question de savoir comment une forme étatique peut découler d'une autre, antérieure, elle-même étant le produit d'une forme encore plus ancienne, et pourquoi il en est ainsi. Ou encore comment une forme d'économie, une forme de pensée et, d'une façon plus générale, une forme de vie en société peuvent naître à partir d'une forme antérieure. Le problème de la relation entre le temps social et le temps physique était présent lui aussi dès cette époque, un sujet qui devait jouer un rôle tout à fait central dans l'essai *Über die Zeit* (*Merkur*, XXXVI [1982], pp. 841-856 et pp. 998-1016, complété et paru depuis sous forme de livre, Francfort-sur-le-Main, 1984 [à paraître chez Fayard].

Mais, à ce stade précoce de mon processus d'apprentissage, la succession de phases de l'évolution de la société, dont le substrat, comme je le dirais à présent, est constitué d'hommes en cinq dimensions, de chair et de sang, m'apparaissait encore comme une suite de productions conceptuelles. Je cherchais le processus dialectique – probablement par référence au modèle de processus le plus célèbre qu'un étudiant en philosophie pouvait avoir à sa disposition, à savoir celui de Hegel, dans lequel un jugement C est D peut découler d'un jugement A est B. Je ne distinguais pas encore nettement entre le « processus » (*Prozess*) et le « système », mais il était déjà clair que le fait historique est

fonction de sa position à l'intérieur de ce processus ; cela montrait quelque chose que l'on n'exprime pas assez souvent, même de nos jours, à savoir que dans l'expérience des hommes, ce qui s'est produit auparavant ne peut pas seulement être posé comme cause de ce qui se produit ultérieurement, c'est-à-dire de ses conséquences, mais qu'en même temps, et également dans l'expérience des générations postérieures, même ce qui se produit plus tard, à savoir les « conséquences », a une répercussion sur le sens dans lequel ce qui est arrivé auparavant est vécu, une répercussion, donc, sur le sens des « raisons » qu'il détermine à son tour. Disons que les choses se passent effectivement comme si l'ère prétendument moderne ne découlait pas uniquement de l'autre, celle que nous appelons le Moyen Age, mais comme si le sens dans lequel nous vivons ce Moyen Age était codéterminé par le fait que l'ère moderne a découlé de lui et du sens dans lequel nous vivons cette ère moderne. Cette période n'a d'ailleurs été considérée comme le « Moyen Age » qu'à partir de l'ère moderne, et pour comprendre l'ère moderne, il est nécessaire de voir le Moyen Age comme il était avant que n'arrive une ère moderne ; de même qu'il est utile d'imaginer cette ère moderne avec les yeux de ceux pour qui elle sera devenue « Moyen Age », peut-être même un Moyen Age encore assez peu civilisé. C'est là un exercice mental utile pour des gens vivant aujourd'hui, que cette nouvelle ère moderne arrive ou non.

Certes, il n'est pas très facile, à la lecture de cet extrait, de traduire les idées plus anciennes en transformant cet affreux idiome philosophique en une langue claire. On voit également dans ce texte à quels endroits j'ai utilisé des formules de compromis pour tenter d'aller au-devant du rejet catégorique de mon directeur de thèse à l'égard de l'une de mes idées centrales. Ainsi, je faisais remarquer dans le dernier paragraphe que, comme je l'avais indiqué, chaque idée particulière n'est que la conséquence d'une cause et que « donc, elle peut à son tour être soumise à la loi du processus dialectique ». Mais j'ajoutais que « le concept de valeur objective (*Geltung*) qui fonde le processus dialectique échappe à son mouvement ». Dans cette dernière phrase, je faisais donc ma révérence devant le fétiche philosophique qu'est le concept de valeur objective qui, comme tout autre concept,

a très certainement sa place dans le processus du développement de la pensée humaine et qui ne devient compréhensible que par sa fonction au sein de cette organisation de la succession, mais qui, pour les philosophes, ces héritiers sécularisés des modes de pensée théologique, symbolise souvent leur propre aspiration à l'éternité, leur propre flottement au-dessus du flux de l'évolution.

Il n'a certes pas été aisé de se libérer du lien à cet idiome philosophique de la pensée fortement ritualisé, caractérisé par son obsession de réduire intellectuellement des processus à des états et par son système d'argumentation rigide. Quand je lus cet extrait de ma thèse de doctorat, j'eus l'impression d'être comme le cavalier du lac de Constance : j'avais échappé au danger que je courais sans en avoir totalement conscience. (N.d.A.)

12. Cf. Norbert ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation*, t. I. [La Civilisation des mœurs, Paris, 1973, pp. 11-73.] (N.d.A.)

13. Kurt Hiller, (1885-1972), écrivain qui fut de 1926 à 1933 le président du groupe des révolutionnaires pacifistes. Après avoir été incarcéré par les nazis, il émigra en 1934 à Prague, puis à Londres en 1938 avant de revenir en R.F.A. en 1955. (N.d.T.)

14. « Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen. »

15. Karl MANNHEIM, *Wissenssoziologie*, Berlin/Neuwied, 1964 (Textes sociologiques, t 28), pp. 566-613. (N.d.A.)

16. *Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages vom 17 bis 19 September 1928 in Zürich* [Les Débats du Sixième Congrès de sociologie allemande, 17-19 septembre 1928, Zurich], Tübingen, 1929. (Discussion des exposés de Wiese et de Mannheim, pp. 84-124.) (N.d.A.)

17. Norbert ELIAS/J.L. SCOTSON, *The Established and the Outsiders : a Sociological Enquiry into Community Problems*, Londres, 1965. (N.d.A.)

18. Cf. Norbert ELIAS/J.L. SCOTSON, *ibid.*, p. 53. (N.d.A.)

19. Le terme « Konfiguration » est aussi rendu par « formation ». (N.d.T.)

20. Cf. N. ELIAS, *Über den Prozess der Zivilisation*, t. 2, op. cit. [La Dynamique de l'Occident, Paris, 1975.] (N.d.A.)

21. N. ELIAS, *La Société de cour* (1969), traduction de P. Kamnitzer et J. Étoré, préface de R. Chartier, collection « Champs », Flammarion, Paris, 1985. (N.d.T.)

22. N. ELIAS, *Qu'est-ce que la sociologie ?* (1970), traduction de Y. Hoffmann, Paris, Pandora, 1981. (N.d.T.)

Repères biographiques

1897 :	Naissance de Norbert Elias à Breslau (Wroclaw), le 22 juin. Ses parents : Hermann Elias (décédé en 1915) et Ida Seligson.
1915 :	Mobilisation. Part pour le front occidental.
1918 :	Entrepren des études de médecine et de philosophie à Breslau, au cours desquelles il va effectuer des stages à Berlin et à Vienne.
1924 :	Soutient sa thèse de philosophie.
1925 :	S'établit à Heidelberg pour entrer dans la carrière universitaire ; il y rencontre Karl Mannheim.
1930 :	S'installe à Francfort où il devient l'assistant de Karl Mannheim.
1933 :	Quitte l'Allemagne et tente de trouver un poste dans une université en Suisse d'abord, en France ensuite.
1935 :	Se rend en Angleterre en passant par l'Allemagne. Commence ses travaux sur <i>Der Prozess der Zivilisation</i> .
1935-75 :	Séjourne en Angleterre (avec quelques interruptions) ; après la guerre, il travaille dans le cadre de la recherche sur la violence.
1954 :	Professeur de sociologie à l'université de Leicester.
1962-64 :	Professeur de sociologie à l'université du Ghana, près d'Accra.
Après 1964 :	Professeur invité aux Pays-Bas (Amsterdam, La Haye) et en Allemagne (Münster, Constance, Aachen).
1977 :	Reçoit le prix Adorno de la ville de Francfort pour l'ensemble de son œuvre.
1984 :	S'installe définitivement à Amsterdam.
1990 :	Décède à Amsterdam.

Cet ouvrage est la traduction intégrale des deux textes en langue allemande édités par Suhrkamp Verlag : « Biographisches Interview mit Norbert Elias » de A.J. Heerma van Voss et A. van Stolk, et « Notizen zum Lebenslauf » de Norbert Elias, rassemblés sous le titre Norbert Elias über sich selbst.

Nous remercions les éditions du Seuil de nous avoir autorisés à reprendre le titre de leur collection « par lui-même ».

La structure de cet ouvrage se fonde essentiellement sur l'édition hollandaise de Geschiedenis van Norbert Elias, Amsterdam, Meulenhoff, 1987.

L'Interview biographique de Norbert Elias fut publiée pour la première fois dans sa traduction hollandaise dans le supplément en couleurs de l'hebdomadaire Vrij Nederland du 1^{er} décembre 1984. La traduction allemande a été réalisée à partir de l'enregistrement original en langue anglaise, mais se fonde par ailleurs sur la version hollandaise rédigée.

Les Notes biographiques de Norbert Elias furent publiées pour la première fois dans Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias'Zivilisationstheorie 2, édité par Peter Gleichmann, Johan Goudsblom et Hermann Korte, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, pp. 9-82. Elles ont été légèrement mises en forme pour cette édition.

Bibliographie

Materialen zu Norbert Elias'Zivilisationstheorie, P. Gleichmann, J. Goudsblom et H. Korte (éd.), Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1977, pp. 432-435 (jusqu'en 1977).

Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias'Zivilisationstheorie 2, P. Gleichmann, J. Goudsblom et H. Korte (éd.), Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1984, pp. 312-315 (1978-1983).

Theory, Culture and Society, t. 4, n° 2-3, juin 1987, pp. 541-543 (1983-1986).

H. KORTE, Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers, Francfort-sur-le-Main, 1988, pp. 189-195.

Table des matières

Interview biographique de Norbert Elias par A. J. Heerma van Voss et A. van Stolk

Notes biographiques

I. De ce que j'ai appris

II. Alfred Weber et Karl Mannheim (1)

III. Alfred Weber et Karl Mannheim (2)

IV. Notes sur les juifs en tant que participant à une relation établis-marginaux

V. Trop tard ou trop tôt. Notes sur la classification de la théorie du processus et de la configuration

Repères biographiques

Bibliographie