

Université de Montréal

Les intellectuels et le caractère antipolitique de la culture en RDA

par  
Alexandre Huard

Département de Sociologie  
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de M.Sc.  
en sociologie

Août 2008

© Alexandre Huard, 2008

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :  
Les intellectuels et le caractère antipolitique de la culture en RDA

présenté par :  
Alexandre Huard

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Marianne Kempeneers  
président-rapporteur

Barbara Thériault  
directeur de recherche

Laurence McFalls  
membre du jury

## Résumé

La problématique de ce mémoire a pour point d’ancrage la conception antipolitique de la culture en Allemagne présentée par le sociologue allemand Wolf Lepenies. L’appel à la culture au-delà de la politique en RDA aurait bien survécu chez les intellectuels « officiels » est-allemands, d’où la survivance d’une tradition humaniste ancrée dans l’idéalisme allemand du 18<sup>ième</sup> siècle. Ce mémoire défend à titre d’hypothèses que le primat de la culture sur la politique en RDA n’était pas aussi omniprésent que ne le croit Lepenies, d’une part, et qu’il y a eu d’autre part instrumentalisation de la culture par le parti au pouvoir (SED), qui donna lieu à une idéologisation de l’héritage humaniste des classiques allemands et à une moralisation de la politique. En prenant en compte les intellectuels « inofficiels » est-allemands que Lepenies laisse dans l’ombre et à partir de la confrontation des idéaux-types de l’humanisme politique des Lumières, représenté par les groupes d’opposition qui œuvrèrent de concert avec les Églises protestantes, et de l’humanisme réel, compris comme un prolongement de l’idéologie matérialiste du marxisme qui inspira les politiques du SED et qui concorda avec une ritualisation du travail en RDA, ce mémoire explore l’antithèse de la démocratie et du totalitarisme à la lumière de deux types opposés d’*Aufklärung* : l’*Aufklärung* du citoyen et l’*Aufklärung* de l’homme.

Mots clés : RDA; marxisme; socialisme; espace public; démocratie; humanisme; pluralisme; société civile; opposition politique; *Aufklärung*.

## **Abstract**

The focus of this study is based on the antipolitical conception of culture in Germany presented by the German sociologist Wolf Lepenies. The appeal to culture beyond politics would have well survived amongst “official” East-German intellectuals, hence the survival of a humanist tradition anchored in the German idealism of the 18th century. This study argues by means of hypotheses that the supremacy of culture over politics in the GDR is not as omnipresent as Lepenies believes it is, on the one hand, and that there is on the other hand an instrumentalization of culture by the party in power (SED), which gave way to an ideologization of the humanist heritage of the German classics and to a moralisation of politics. By considering “inofficial” East-German intellectuals left aside by Lepenies and starting from the confrontation of the ideal-types of political humanism of the Enlightenment, represented by opposition groups which worked along with the protestant Churches, and real humanism, understood as an extension of the materialist ideology stemming from Marxism, which inspired SED politics and which corresponded with a ritualization of labour in the GDR, this study explores the antithesis between democracy and totalitarianism under the light of two types of *Aufklärung* : the *Aufklärung* of citizen and the *Aufklärung* of man.

Key words : GDR; marxism; communism; public sphere; democracy; humanism; pluralism; civil society; political opposition; *Aufklärung*.

## Table des matières

<b>Introduction</b> .....	<b>1</b>
<b>Chapitre 1 : Lepenies et la tradition humaniste en RDA</b> .....	<b>4</b>
1.1.1) Le concept de culture en Allemagne.....	5
1.1.2) La RDA : héritière de la culture.....	6
<b>1.2) Goethe et l’humanisme</b> .....	<b>8</b>
1.2.1) L’héritage humaniste de la RDA.....	8
1.2.2) Goethe : père fondateur de la RDA?.....	9
<b>1.3) L’échec des élites</b> .....	<b>11</b>
<b>1.4) Hypothèses : l’instrumentalisation de la culture</b> .....	<b>13</b>
<b>1.5) Les intellectuels en RDA</b> .....	<b>15</b>
1.5.1) Les intellectuels « officiels ».....	15
1.5.2) Les groupes d’opposition.....	17
1.5.3) La critique ouverte.....	18
<b>1.6) Les concepts du mémoire : l’homme contre le citoyen</b> .....	<b>20</b>
1.6.1) L’Aufklärung contre l’Aufklärung.....	20
1.6.2) La méthode idéaltypique de Max Weber.....	22
1.6.3) L’humanisme « réel » et l’humanisme des Lumières.....	24
<b>Chapitre 2 : Le communisme en tant qu’option morale positive en RDA</b> .....	<b>30</b>
<b>2.1) Le léninisme</b> .....	<b>31</b>
2.1.1) L’ethos de combat.....	31
2.1.2) Le parti contre le citoyen.....	32
2.1.3) L’humanisme léniniste.....	35
<b>2.2) L’antifascisme et l’humanisme</b> .....	<b>37</b>
2.2.1) Le marxisme contre le nazisme.....	37
2.2.2) L’humanisme contre l’idéalisme.....	40
2.2.3) L’hétérodoxie marxiste.....	42
<b>2.3) Le nationalisme</b> .....	<b>43</b>
2.3.1) La composante allemande.....	43
2.3.2) Les rapports Est-Ouest.....	45
2.3.3) La reconnaissance internationale.....	47
2.3.4) Le révisionnisme.....	48
<b>Chapitre 3 : Le travail en RDA</b> .....	<b>52</b>
<b>3.1) La légitimité du travail</b> .....	<b>54</b>
3.1.1) Le travail et le marxisme.....	54
3.1.2) Le caractère « civil-religieux » du travail.....	57
3.1.3) La moralisation du travail.....	59
3.1.4) L’État des paysans et des travailleurs.....	62
<b>3.2) L’humanisme « technique »</b> .....	<b>67</b>
3.2.1) Le consensus du progrès.....	67
3.2.2) La personnalité socialiste.....	68

3.2.3) Des voix dissidentes .....	70
<b>3.3) L'érosion de la <i>Zielkultur</i> .....</b>	<b>71</b>
3.3.1) Les années 1980 .....	71
3.3.2) Excursus : Habermas et la dissidence.....	73
<b><i>Chapitre 4 : Les Églises protestantes en RDA.....</i></b>	<b>78</b>
<b>4.1) La désinstitutionnalisation de la religion .....</b>	<b>80</b>
4.1.1) La répression des Églises .....	80
4.1.2) Les Églises et l'Ouest .....	82
4.1.3) « L'Église dans le socialisme ».....	84
4.1.4) « Le socialisme dans l'Église ».....	86
<b>4.2) La voix des Églises.....</b>	<b>89</b>
4.2.1) La Jugendweihe .....	89
4.2.2) La militarisation de la RDA .....	91
<b>4.3) Les Églises et le samizdat .....</b>	<b>94</b>
4.3.1) Origines : le samizdat et la culture d'opposition .....	94
4.3.2) Le tamizdat.....	98
4.3.3) Le parrainage des Églises .....	100
<b><i>Chapitre 5 : La quête de l'universel en RDA .....</i></b>	<b>105</b>
<b>5.1) L'instrumentalisation de l'histoire .....</b>	<b>107</b>
5.1.1) La réappropriation de l'humanisme.....	107
5.1.2) La « personnalité universellement développée ».....	109
<b>5.2) Le problème de la démocratie .....</b>	<b>112</b>
5.2.1) La démocratie « populaire ».....	112
5.2.2) La démocratie libérale .....	113
5.2.3) Le parti total et la dissidence.....	114
5.2.4) La question du droit.....	116
5.2.5) L'espace public indépendant.....	118
<b>5.3) La remoralisation de la politique.....</b>	<b>120</b>
5.3.1) La sécularisation du socialisme .....	120
5.3.2) Dialectique de la morale et de la politique.....	123
5.3.3) La désidéologisation de l'universel .....	124

## **Introduction**

À partir d'un cas historique, celui de la République démocratique allemande (RDA), ce mémoire s'interroge sur un phénomène plus large : l'émergence de mouvements d'opposition dans les régimes totalitaires. Ceux-ci présentent un intérêt particulier, en ce que le totalitarisme n'est jamais total qu'en théorie. En tant que type idéal, et dans la version marxiste-léniniste qui fait l'objet de ce mémoire, le totalitarisme est en pratique toujours partiel. D'un point de vue sociologique, la mise en branle de la logique totalitaire donne libre cours à la naissance de nouveaux rapports sociaux, stratégies de communication, prises de position et alliances entre individus, souvent sous une forme clandestine. D'un point de vue plus politique, la mise en place d'une idéologie qui prétend embrasser la totalité des rapports sociaux (et, dans une perspective plus large, la totalité de la vie humaine) ne peut être que formelle, en ce que le concept de « totalité » est bien souvent le point d'appui des tentatives universalisantes de légitimation du despotisme qui récusent le concept opposé de « pluralisme ». En se penchant sur la question du totalitarisme, nous en venons à considérer celle de la démocratie, d'une manière telle que l'une et l'autre constituent le fondement d'une interrogation unique sur la politique moderne et sur la place qu'elle accorde à la subjectivité individuelle.

La possibilité pour les individus de se mettre en relation malgré la contrainte, de former des groupes animés par des principes autres que ceux imposés par un parti

unique, accentue d'une part l'importance de la circulation d'idées pour la stabilité d'un régime démocratique et attire, d'autre part, l'attention sur le danger qu'elle pose à la viabilité d'un régime totalitaire. Si la démocratie n'est pas à l'abri de dérives totalitaires, le totalitarisme n'est pas pour autant hors d'atteinte de poussées démocratiques, en ce que l'une et l'autre logiques sont perméables aux influences réciproques.

Les mouvements d'opposition dans l'ex-Union Soviétique et ses satellites ont secondé la réapparition de la subjectivité de l'individu dans la sphère publique, passablement laissée pour compte par les instances du pouvoir au nom d'une objectivité historique qui coordonne le devenir de l'homme à un telos économique. Dans le communisme, la dissidence a été étroitement liée au développement d'un espace public indépendant, orienté vers un pluralisme libéral, parallèle à l'espace public « officiel », régi par un absolutisme idéologique. La liberté de conscience s'est à la fois avérée un principe des constitutions démocratiques et un principe factice des constitutions totalitaires, dans la mesure où un contrôle total des consciences est irréalisable, même avec le secours de la force. Des flux de communication autonomes se sont toujours soustraits au cadre rigide de la coercition, quelle qu'en soit la forme. En tant qu'idéal vers lequel tendent les régimes totalitaires, la régulation de la totalité des rapports sociaux a été une abstraction irrecevable au niveau pratique, même dans sa dimension téléologique. Ce clivage entre « idéal » et « réalité » est au cœur du présent mémoire. Il en constitue l'architecture.



Le soi-disant consensus marxiste, autrefois décelable en Union Soviétique et ses satellites, peut être appréhendé pour le cas de la RDA du point de vue d'une instrumentalisation de la culture par les instances du pouvoir que les groupes d'opposition, de concert avec les Églises protestantes, ont contribué à amoindrir, particulièrement à partir des années 1980. L'instrumentalisation de la culture, qui procède en partie d'une réinterprétation de l'histoire, désigne ici une moralisation sous-jacente de la politique qui exalte le caractère normatif du travail hérité de la tradition marxiste et qui recoupe un assujettissement de la religion et de toute conception du monde à l'idéologie matérialiste du parti au pouvoir en RDA. Est-il alors possible de parler comme le fait Wolf Lepenies d'une « attitude » spécifiquement est-allemande vis-à-vis du communisme, qui caractériserait autant le parti au pouvoir que la société civile en RDA, dont la courte existence est circonscrite entre 1949 et 1989? Nous tâcherons dans ce mémoire de déterminer dans quelle mesure il est possible de nuancer ce point de vue.

## **Chapitre 1 : Lepenies et la tradition humaniste en RDA**

### **Introduction**

En 2006, le sociologue ouest-allemand Wolf Lepenies, professeur à la Freie Universität de Berlin qui a eu droit à de nombreux prix honorifiques pour ses travaux en sciences sociales, publie un livre intitulé *The Seduction of Culture in German History*, dans lequel il fait état de la fascination qu'a exercé la culture en Allemagne sur les élites culturelles officielles au cours de l'histoire. En parcourant le chapitre 8 de ce livre<sup>1</sup>, où il est question de la défaite des intellectuels est-allemands quant à la réunification allemande en 1990, le lecteur constate le mépris avec lequel l'auteur aborde la question de la culture en Allemagne de l'Est. Ce constat constitue le point de départ de ce mémoire.

Dans le présent chapitre, nous présenterons d'abord la thèse de Lepenies en matière de culture. Ce compte-rendu nous permettra de nuancer le point de vue de l'auteur. Il fournira par-dessus tout l'occasion de nous intéresser, d'une part, à la tradition humaniste et, d'autre part, aux rapports entre ceux que l'on appelle généralement les intellectuels et les groupes d'opposition en Allemagne de l'Est. Enfin, nous tâcherons de soumettre des concepts suivant la méthode idéaltypique de Max Weber, en vue d'un examen différent de la culture de celui que propose Lepenies, dessein qui est au coeur de ce mémoire.

---

<sup>1</sup> Intitulé : *German Reunification : The Failure of the Interpreting Class*.

## 1.1) La séduction de la culture

### 1.1.1) Le concept de culture en Allemagne

Le concept allemand de « culture » (*Kultur*), contrairement à son acception anglaise ou française, fait surtout référence à la religion, à l'activité intellectuelle et aux arts par-delà les rapports politiques, économiques et sociaux (Lepenies, 2006 : 4). À partir de cette définition, Lepenies insiste dans son livre sur la dimension antipolitique que comporte la culture dans l'histoire de l'Allemagne. L'indifférence à l'égard de la politique, comprise par ce dernier comme la volonté collective des citoyens de participer aux affaires publiques, serait d'un point de vue historique la marque de distinction des représentants de la culture allemande, des « porteurs de culture » (*Kulturträger*), c'est-à-dire des couches éduquées de la bourgeoisie, à savoir les pasteurs, les universitaires et les hommes de lettres. Du 18<sup>ième</sup> au 20<sup>ième</sup> siècle, le « biais antipolitique » du concept de culture aurait imprégné l'idéalisme allemand. Selon cette conception, que Lepenies reprend de Thomas Mann, l'idéalisme se caractérise par une aversion envers la politique en conférant une dignité spéciale au retrait de l'individu dans la sphère de la culture et de la vie privée.

Historiquement a prédominé en Allemagne une obsession qui consiste à distinguer entre la « culture » et la « civilisation » (*Zivilisation*), concept qui désigne, du moins dans son acception allemande, une valeur de second rang qui englobe le côté pratique de la vie, l'apparence des choses, la surface de l'existence humaine (Lepenies, 2006 [Elias, 1969 : 11]). Lepenies écrit : « Unlike 'civilization', 'culture' has remained to

this day a term that, in the German language, is almost naturally distant from, if not contrary to, politics » (Lepenies, 2006 : 16). Tout au long de son livre, Lepenies considère avec dédain l'Allemagne de l'Est, à travers la période circonscrite entre la fin de la Deuxième Guerre mondiale en 1945 et la chute du mur de Berlin en 1989. Selon lui, l'Allemagne de l'Est d'alors se singularisait par un manque de modernité et se démarquait par la lâcheté morale de ses habitants.

#### 1.1.2) La RDA : héritière de la culture

D'après Lepenies, la partition politique de l'Allemagne en deux États indépendants en 1949 aux suites de la Deuxième Guerre mondiale, à savoir la République Fédérale Allemande (RFA - régime capitaliste de type libéral) à l'Ouest et la République Démocratique Allemande (RDA - régime communiste de type soviétique) à l'Est, s'est accompagnée d'un rapport différent à la « culture » d'un État à l'autre. En RFA, l'occidentalisation de la « culture » a donné lieu à la montée du pluralisme et du cosmopolitisme. En RDA, la représentation de la nation en tant que « nation culturelle » (*Kulturnation*) et l'appel à la culture au-delà de la politique auraient mieux survécus (Lepenies, 2006). En effet, le régime a repris à son compte l'idéalisme et le patrimoine culturel de l'Allemagne des siècles passés. Bien que la « culture » dans l'Allemagne de l'après-guerre ait pris la forme d'un « refuge émotionnel » à l'Est comme à l'Ouest, elle incarnait selon Lepenies un noble substitut de la politique bien plus en RDA qu'en RFA. À l'Ouest, l'échec moral à confronter le passé nazi s'est avéré être un avantage intellectuel considérable tandis qu'à l'Est, les

bonnes intentions morales dressées contre le fascisme ont éventuellement pavé la voie à une débâcle intellectuelle (Lepenies, 2006 : 168). Le travail de dénazification entrepris en RDA aurait entraîné, suivant un trait distinctif du communisme, une « politicisation de la culture », qui consistait en une transformation de la culture en instrument politique. De cette façon, la culture serait devenue « politiquement correcte » et même « ennuyeuse » et « répétitive », pour reprendre les termes de Lepenies (Lepenies, 2006 : 168). En fait, le régime aurait exploité un antifascisme « de bonne foi » (*bona fide*) pour dépeindre la RDA comme étant la « meilleure Allemagne », héritière de toute la richesse culturelle des Lumières allemandes (*Aufklärung*). Cette représentation se conjugait à une identification négative à la RFA, le capitalisme étant conçu comme un prolongement du fascisme. Pour Lepenies, la politicisation de la culture va de pair avec une moralisation de la politique : « The moralization of politics led to a mentality of all or "nothing" that, in the end, desecrated for all time the concept of politics, at least in the sense of party politics, and the medium of exchange, compromise, that arguably is the most important political currency in a democracy » (Lepenies, 2006 : 174). Autrement dit, la bienveillance morale à faire face aux calamités du nazisme se serait combinée à une indolence politique, dans la mesure où l'implantation du communisme en RDA aurait consacré une victoire de la culture sur la politique (Lepenies, 2006 : 180).

## 1.2) Goethe et l'humanisme

### 1.2.1) L'héritage humaniste de la RDA

En RDA, la représentation de la nation en tant que nation culturelle (*Kulturnation*), beaucoup plus prononcée d'après Lepenies qu'en RFA, de même que la suprématie de la culture sur la politique au sens de compromis démocratique, s'est traduit par le recours à l'héritage culturel des classiques allemands et à la vénération romantique de la culture ancrée dans l'idéalisme allemand qui revêtait en RDA une ampleur considérable : « Les vertus éducatrices d'oeuvres marquées par l'appel à la tolérance et l'humanisme du siècle des Lumières étaient appelées au renfort pour remodeler les consciences allemandes après les années de propagande nazie » (Corbin-Schuffels, 1998 : 48). Par exemple, un décret datant du 7 janvier 1954 visait en tant qu'objectif premier du ministère de la Culture en RDA à cultiver les valeurs immortelles de l'héritage humaniste de la culture nationale (Corbin-Schuffels, 1998). Le maintien d'une tradition humaniste par les dirigeants du SED (Parti de l'Unité Socialiste) trouvait sa justification à l'intérieur même de l'idéologie marxiste selon laquelle le communisme faisait figure de parachèvement des Lumières.

Selon Lepenies, le point de départ moral que consacrait le SED en ce qui a trait à la « culture » en RDA consistait en la libération par les soldats soviétiques des classiques allemands mis sous les verrous par les Nazis, ce qui revenait à doter ces classiques d'une consistance morale face au nazisme. Il dénote à ce propos la présence d'un optimisme politique en RDA, suivant lequel la « culture » pouvait

donner lieu à la formation d'une nouvelle conscience politique : « [Johannes R.] Becher [A.H. : poète est-allemand qui est devenu le premier homme à occuper le poste de ministre de la Culture en RDA et qui a lui-même composé l'hymne national de la RDA] and others went so far as to admit that it would be much too difficult to start with reading Marx and Engels in order to reeducate the German people. They would have to read Goethe and Schiller first. Reading and learning from the classics were the first steps in a process at whose end a new man would be born in the GDR » (Lepenies, 2006 : 161).

### 1.2.2) Goethe : père fondateur de la RDA?

En mettant de l'avant une soi-disant concordance entre le contenu du *Wilhelm Meister* et du *Faust II* de Goethe (ouvrages qui décèleraient selon Lepenies l'influence des idées socialistes de Saint-Simon) d'un côté et la mise en place du communisme en Allemagne de l'autre, Lepenies fait de l'écrivain à la fois le principal guide en matière de « politique culturelle » et le véritable « père fondateur » de la RDA en décrivant la position de l'élite politique du régime :

« The GDR would become a cultural state, a pedagogical province as Goethe had foreseen in his novel *Wilhelm Meister*. Even stronger was the affinity to *Faust*, notably its second part. In *Faust II*, Goethe had described not a peaceful utopia, but a world to fight for, not a ready-made land, but an earth that had to be created by man's own hands and made fertile by the

rythm of regular works in daily life. [...] Goethe became the founding father of the eastern Republic [...] » (Lepenies, 2006 : 161).

Selon un sondage conduit pour la première fois en 1949 en RFA et réalisé en 1999 par l'Allensbach Institut dans toute l'Allemagne à l'aube du 10<sup>ième</sup> anniversaire de la réunification allemande, 31% des Allemands de l'Ouest interrogés voyaient Goethe comme le profil-type de l'Allemand alors que ce pourcentage s'élevait à plus de 50% chez les Allemands de l'Est. À l'Ouest, 10% de l'échantillon connaissait un poème de Goethe par coeur tandis qu'à l'Est, ce pourcentage était de 25%. En outre, 19% des Allemands de l'Ouest et 50% des Allemands de l'Est mentionnaient avoir lu le *Faust* (Lepenies, 2006 : 154). En citant ces statistiques, Lepenies cherche à démontrer que si un « processus d'occidentalisation » de la culture était constatable en RFA, il n'y a pas eu un processus équivalent de « russification » de la culture en RDA. Dans ce contexte, Lepenies a recours aux notions d'« État culturel » et de « province pédagogique » pour qualifier la RDA, où le rapport à Goethe et à la « culture » allemande est beaucoup plus prononcé qu'en RFA. Si Goethe semble toujours avoir été le symbole indisputé de l'unité culturelle de la nation allemande, suite à la Deuxième Guerre mondiale, il est devenu, d'après Lepenies, le symbole de la culture en tant que mise au service de fins politiques lointaines.

Lepenies raconte qu'après 1949, le travail de réparation morale en Allemagne ne pouvait être accompli sans référence à l'idéal humaniste représenté par Goethe, à



l'Est comme à l'Ouest. En RDA toutefois, Goethe est élevé au rang de « parrain » de la république socialiste. Becher lui-même déclare dans un discours datant du 28 août 1949 (donné en l'honneur du 200<sup>ième</sup> anniversaire de naissance de Goethe) que le barbarisme de Hitler n'aurait pu être possible si le legs de l'auteur du *Faust* avait été conservé intact. Dans le même discours, Becher proclame Goethe le « libérateur de l'Allemagne » (Lepenies, 2006 : 160). À la mort du premier ministre de la culture en 1958, Walter Ulbricht, alors premier secrétaire du SED, stipule que l'histoire de la poésie en Allemagne suit parmi d'autres une ligne principale qui part de Goethe et aboutit à Becher (Childs, 1983 : 208). En 1962, il compare lui-même la RDA à un *Faust III* et ordonne la rédaction d'un *Faust* socialiste, tâche qui échoit à l'écrivaine Anna Seghers (Lepenies, 2006 : 163).

### **1.3) L'échec des élites**

Dans le chapitre 9 de son livre<sup>2</sup>, Lepenies souligne que contrairement à la Pologne, à la Tchécoslovaquie et à la Hongrie, le labeur des intellectuels en RDA en vue d'une réforme du socialisme s'est soldé par un échec. En ce sens, la révolution est-allemande de 1989 ne serait pas le fruit du travail des intellectuels. Les débats parmi l'intelligentsia en RDA n'auraient apporté que des corrections mineures au canon culturel établi qui, pris tel quel, n'aurait jamais été remis en question, ce qui nous semble un peu forcé.

---

<sup>2</sup> Intitulé *Culture as Camouflage : The End of Central Europe*.

Parce que les intellectuels est-allemands faisaient partie, selon Lepenies, de l'élite culturelle officielle, ils n'en seraient jamais venus sérieusement aux prises avec l'idéologie officielle. La plupart de ceux qui professaient des opinions plus ou moins divergentes avec la ligne de parti se seraient perçus eux-mêmes non pas comme des opposants, à l'extérieur, mais comme des adversaires, à l'intérieur, du régime communiste. De plus, Lepenies affirme que la survie, en RDA, des professeurs de philosophie et des pasteurs protestants, qui faisaient partie de l'élite culturelle traditionnelle, serait due au fait qu'ils savaient donner conseil à la population sur l'art de vivre la vie d'un vassal et de se sentir libre à la fois. Il va encore plus loin en avançant que l'élite culturelle officielle en RDA aurait appris mieux que toute autre chose l'art d'être gouverné (Lepenies, 2006 : 169). Dans la mesure où les écrivains et les poètes officiels (Lepenies n'omet pas de mentionner qu'ils sont sept fois plus nombreux en RDA qu'en RFA) jouaient le rôle de gardiens de la nation culturelle, directement alignés sur l'idéologie officielle, l'espoir auquel ils s'accrochaient, c'est-à-dire la réforme du socialisme, croula sous le poids de la culture. Poursuivant son raisonnement, Lepenies tire la conclusion à tout le moins provocatrice d'un désastre intellectuel en RDA, du fait d'une complaisance morale qui aurait embourbé le compromis démocratique de style ouest-allemand.

#### 1.4) Hypothèses : l'instrumentalisation de la culture

De quelle façon est-il possible d'étudier la « culture » en RDA à l'encontre de la réduction qu'elle subit sous la plume de Lepenies? Pour les besoins de ce mémoire, nous retiendrons l'hypothèse que le compromis démocratique ne tombe pas nécessairement en ruine sous le poids de la culture en RDA. La présence d'un lien de continuité entre l'humanisme du siècle des Lumières et l'existence de la RDA, que semble confirmer par ailleurs la mobilisation par le SED de la figure de Goethe, trahit davantage une entreprise idéologique de légitimation par le parti au pouvoir qu'une attitude proprement nationale envers la « culture » comme le prétend Lepenies. Bien que la présence d'un nationalisme culturel qui a trait à la représentation de la nation allemande et à l'idée de la « meilleure Allemagne » était observable en RDA, la mise en valeur d'un héritage humaniste de la culture procède, c'est là notre hypothèse, de l'instauration par le SED d'un humanisme inspiré des principes du marxisme, en vue du développement d'une « culture » socialiste, beaucoup plus que d'un humanisme inspiré des Lumières. Cette hypothèse a pour fondement que le maintien d'une tradition humaniste trouve sa justification dans le cadre même de l'idéologie marxiste selon laquelle le communisme fait figure de parachèvement des Lumières, et non pas, comme le veut Lepenies, dans le cadre de l'idéalisme allemand du 18<sup>ième</sup> siècle.

À ce sujet, Lepenies remarque lui-même que « in 1958 Walter Ulbricht [...] gave a simple answer to the question of where the GDR was heading : it sufficed to read the *Communist Manifesto* and Goethe's *Faust* to anticipate the future development of the

first socialist state on German soil » (Lepenies, 2006 : 161). Autrement dit, la juxtaposition du marxisme et de la tradition humaniste du siècle des Lumières sert d'abord et avant tout les visées idéologiques du SED.

En articulant cette hypothèse, nous avançons que la politicisation de la culture équivaut à son instrumentalisation qui elle-même sous-tend un travail idéologique de légitimation du parti au pouvoir et non pas, comme le prétend Lepenies, une attitude nationale de la population est-allemande et, à plus forte raison, des intellectuels officiels est-allemands. Nous tenterons de saisir dans ce mémoire le poids de la culture sur la politique en RDA à partir d'une analyse de cas différents où la culture enlève ou non le compromis démocratique. Nous soutenons par le fait même qu'en exerçant une activité critique qui n'est pas formulée dans les termes du parti, les groupes d'opposition en RDA se déroberont au désastre intellectuel qu'évoque Lepenies et ainsi contribuent à la fois à une renaissance de la politique et à la désinstrumentalisation de la culture. De sorte que le problème de la culture en RDA n'est pas aussi tranché que le suggère l'exposé de Lepenies.

Nous nous appliquerons donc, dans ce chapitre, à mettre en place les concepts employés et la démarche utilisée. Pour ce faire, nous nous attarderons d'abord sur l'héritage humaniste de la culture et sur sa réinterprétation par le régime en vertu du marxisme, ensuite sur les différents types d'intellectuels en RDA et, enfin, sur l'existence d'un lien entre les idées de réforme du socialisme des groupes

d'opposition et les conceptions politiques des Lumières. En examinant de plus près les rapports entre, d'un côté, les groupes d'opposition et les intellectuels « officiels » qui ont vu le jour sur le territoire de la RDA et, de l'autre, le parti au pouvoir, nous suggérons la possibilité de nuancer les propos de Lepenies sur la question de la culture est-allemande. Reprenons donc d'abord la définition de l'intellectuel chez Lepenies.

## **1.5) Les intellectuels en RDA**

### 1.5.1) Les intellectuels « officiels »

Pour Lepenies, les intellectuels correspondent à tous les hommes de lettres vivant aux dépens des subsides du régime. Or le « rôle directeur de la classe ouvrière » ainsi que la « dictature du prolétariat » ont posé problème quant à l'intégration des intellectuels en RDA. L'idéal du réalisme socialiste, qui faisait figure de doctrine obligatoire dans l'Union Soviétique et qui prônait entre autres choses la partisanerie, le dévouement du peuple et la glorification du travail corporel, pesait lourd sur les élites intellectuelles qui se voyaient chargées d'une haute mission éducative. Sans compter que la littérature et les arts étaient subordonnés à la politique du SED qui se réservait le pouvoir d'établir les normes culturelles en vue de l'élaboration de la « personnalité socialiste ». Le premier article de la constitution de la RDA mettait de l'avant le « rôle directeur du parti », qui était, à proprement parler, soumis à un « dogme d'infaillibilité » qui lui confèrait un statut analogue à celui de l'Église catholique pour ses fidèles. Le programme du réalisme socialiste, qui répondait à des lois

« objectives », opérait dans le sens de l'abolition du clivage entre la société et l'État et de la constitution d'une totalité organique qui idéalement devait tendre vers la réalisation d'un but commun sous l'égide d'un parti unique, dans ce cas le SED. On exigeait de l'écrivain ou de l'intellectuel, écrit Corbin-Shuffels, une grande flexibilité et une adéquation parfaite avec la ligne politique et idéologique du régime. Il lui revenait également de traiter dans ses oeuvres de sujets d'actualité empruntés à la vie de la RDA, tout en respectant le carcan imposé par la norme rigide du réalisme socialiste (1998 : 57). En conséquence, le « subjectivisme » et le révisionnisme étaient des tendances à combattre, voire des dangers majeurs (Corbin-Shuffels, 1998).

Jouissant d'un monopole du savoir, le parti détenait le privilège de la connaissance du développement économique, qui n'était pas donné « naturellement » mais qui était imposé politiquement en tant que but à atteindre et en tant que finalité acceptable. L'économie revêtait de la sorte le caractère d'une « nécessité objective » qui résultait d'une théorie pratique, marxiste-léniniste, et qui renvoyait à une praxis déterminée (les rapports de production)<sup>3</sup>. Ce qui en fait définit la rationalité en finalité qui orientait politiquement la formulation de buts à poursuivre dans le socialisme réellement existant, où la société était prise comme un tout qui obéissait à une logique particulière de développement industriel. La politisation du quotidien propre aux régimes socialistes qui équivaut, selon Lepenies, à l'esthétisation de la politique

---

<sup>3</sup> Cette lecture se base sur la *Philosophie et Révolution* de Herbert Marcuse (Éditions Denoël, Paris, 1969).

propre aux régimes fascistes, consistait pour le cas qui nous intéresse en la mise en place d'une culture unifiante en vue d'un but précis dans le cadre du marxisme-léninisme. Le renvoi à la « haute » culture allemande en RDA servait le même objectif d'unification de la population est-allemande. D'un point de vue théorique, un ordre social issu d'une révolution présente les traits d'une « objectivité » ou plutôt incarne une fin en soi qui transcende l'histoire vers une nouvelle construction de la société. De ce fait, la légitimité d'un parti unique découle idéalement de l'identité présupposée des buts de transformation de la société et des représentations liées aux valeurs de la population. Une culture unifiante est une culture de transfert (le socialisme étant perçu comme une transition vers le communisme) porteuse d'une fin utopique en vue de la reproduction des rapports politiques de domination qui consiste à : « [...] associer des contraintes systémiques à des attitudes, des valeurs et des normes ou, d'un point de vue critique, les faire passer pour leur réalisation. » (Thaa, 1992 : 32). D'autant plus que dans le réalisme socialiste, la morale devient une fonction des rapports de production, d'où une moralisation de la politique.

#### 1.5.2) Les groupes d'opposition

Si le joug du réalisme socialiste accablait les intellectuels en RDA, il s'agissait bel et bien des intellectuels « officiels » qui vivaient des subsides du régime. Or LePENIES ne fait pas de distinction entre les différents types d'intellectuels de la RDA. Il ne prend pas en compte les intellectuels qui, par exemple, se trouvaient parmi les rangs des groupes d'opposition et qui se livraient à une activité plus critique que les

intellectuels « officiels ». À ce titre, Barbara Thériault et Sébastien Poitras identifient trois types de stratégies relativement à l'activité critique qui correspondent plus ou moins étroitement à trois types d'intellectuels distincts : « L'activité critique en Europe centrale s'exerçait dans une zone grise. [...] Afin de cerner le caractère de l'activité critique, reprenons les trois types de stratégies identifiées [...] soit la critique formulée de l'intérieur du parti, la critique faite dans les termes du parti mais de l'extérieur et la critique ouverte » (Thériault, Poitras : 6).

À partir de cette typologie de la figure de l'intellectuel et en se concentrant sur la critique ouverte, c'est-à-dire celle des groupes d'opposition qui font leur apparition dans les années 1980 en RDA, il est possible d'entrevoir le rapport à la culture des intellectuels en RDA autrement que ne le fait Lepenies. Bien que les deux parties en cause étaient d'accord sur l'implantation du socialisme en tant que solution de rechange appropriée au fascisme, les groupes d'opposition proposaient néanmoins, principalement à partir des années 1980, un socialisme différent de celui prôné par le SED, en cultivant une critique surtout ouverte.

### 1.5.3) La critique ouverte

Conformément à la classification de Marc Dietrich-Ohse (2004 : 75), nous pouvons discerner les groupes d'opposition en RDA selon quatre branches principales : les mouvements pour la paix, les mouvements pour l'environnement et le tiers-monde, le



travail social géré par les Églises protestantes et, enfin, les artistes et les intellectuels « inofficiels ».

Étant donné l'incessante polémique qu'entretenaient les membres des groupes d'opposition avec les membres du SED, une désolidarisation progressive avec le parti a germé (Neubert, 1997 : 666). Contrairement aux intellectuels « officiels », les groupes d'opposition, bien qu'ils ne luttassent pas en vue d'une liquidation de la RDA, militaient en faveur d'un socialisme démocratique, orienté vers la reconnaissance du citoyen et de la société civile. En général, les groupes d'opposition véhiculaient des idées politiques comme la liberté de l'individu, les droits de l'homme, l'environnement, le pluralisme, les élections libres, la désidéologisation de l'État et, plus particulièrement, la reconnaissance de la société civile (Neubert, 1997). En effet, le langage du droit allait de pair avec l'idée de citoyenneté qui elle-même renvoyait à une communauté politique de membres libres et égaux et à une prise en compte de la société civile. Sur ce point, la réhabilitation de la société civile coïncidait, d'une part, avec la renaissance de la sphère privée de l'individu et, d'autre part, avec la constitution d'une véritable sphère publique où les individus ne sont plus « sujets », mais « citoyens » dans le sens de *membres pleinement émancipés de la communauté politique*. Ainsi les groupes d'opposition en RDA militaient en faveur des droits du citoyen : « Dissidents reclaimed what T.H. Marshall called 'legal' citizenship rights, that is, a basic protection of the individual from encroachments by public authority,

and the legitimate pursuit of action that is based on mere self-interest » (Joppke, 1995 : 21).

Dans cette perspective, les groupes d'opposition en RDA qui penchaient, par exemple, vers des constructions théoriques basées sur la différenciation sociale étaient tenus, pour ce qui est de la définition des objectifs politiques qui étaient les leurs, de laisser dans l'ombre le recours aux classifications qui collaient de trop près aux stéréotypes idéologiques de la « figure de l'ennemi » du SED. Parallèlement au schéma de la lutte des classes, la critique était de toute façon perçue comme étant hostile au régime (Neubert, 1997 : 27). Néanmoins, les groupes d'opposition en RDA ne se dépeignaient pas, tout compte fait, comme étant l'incarnation de la « dissidence » mais plutôt comme occupant l'avant-plan de la protestation politique dans le but de dérober la morale à la politique. Du reste, ils se distanciaient considérablement, par opposition aux intellectuels « officiels », du carcan du réalisme socialiste.

## **1.6) Les concepts du mémoire : l'homme contre le citoyen**

### **1.6.1) L'*Aufklärung* contre l'*Aufklärung***

Pour comprendre le cas de la RDA en ce qui a trait au rapport à la culture d'une autre façon que ne procède Lepenies, il convient d'abord de définir des idéaux-types appropriés qui nous serviront à rendre compte de la culture. Pour ce faire, nous nous référons à un article du numéro du mois de décembre 1783 du *Berlinische*

Monatschrift rédigé par l'évêque berlinois Johann Friedrich Zöllner, dans lequel il lance la question: « Qu'est-ce que les Lumières? (*Was ist Aufklärung?*) ». La réponse du philosophe allemand Moses Mendelssohn fût publiée dans le numéro de septembre 1784. Son exposé sur les Lumières a pour point de départ la *Bildung*, qu'il subdivise en deux composantes distinctes : d'une part la *Kultur* (pratique) et l'*Aufklärung* (théorique) : « En fait, l'*Aufklärung* se « comporte » (*verhält sich*) par rapport à la *Kultur* comme la théorie par rapport à la praxis ; comme la connaissance par rapport à la morale ; comme la critique par rapport à la virtuosité » (Mendelssohn, 1996 : 5). Mendelssohn invoque par la suite deux types de détermination de l'homme, à savoir : l'homme en tant qu'homme (*Mensch*) et l'homme en tant que citoyen (*Bürger*), garants de deux types opposés d'*Aufklärung* : l'«*Aufklärung* de l'homme» et l'«*Aufklärung* du citoyen» : « L'*Aufklärung* de l'homme peut en venir aux prises avec l'*Aufklärung* du citoyen. Certaines vérités, qui sont utiles à l'homme en tant qu'homme, peuvent parfois nuire à l'homme en tant que citoyen » (Mendelssohn, 1996 : 6). Suivant l'auteur, la *Kultur* implique les deux types de détermination de l'homme alors que l'*Aufklärung* ne se borne qu'à l'homme en tant qu'homme. En d'autres termes, la *Kultur* se subdivise en une «*Aufklärung* de l'homme» et une «*Aufklärung* du citoyen». Ces concepts nous serviront d'idéaux-types afin d'approfondir la question de la culture en RDA.

### 1.6.2) La méthode idéaltypique de Max Weber

Du point de vue de la sociologie compréhensive de Max Weber, l'activité sociale est comprise comme le comportement d'un groupe d'acteurs sociaux coordonné à un sens subjectif et orienté en fonction du comportement d'autres groupes d'acteurs sociaux. Le sens subjectif découle soit d'un contexte historique, soit d'un « type pur » construit conceptuellement et en fonction duquel un groupe d'acteurs sociaux ordonne un comportement. « Comprendre » le sens subjectif d'une activité sociale consiste à dégager la signification générale : soit d'un cas unique suivant un examen historique d'un état de fait (comme l'existence de la RDA), soit approximativement d'un phénomène régulier (comme par exemple l'existence des groupes d'opposition dans les régimes totalitaires) suivant une enquête sociologique globale et à partir duquel un « idéal-type » est construit. Pour exemplifier le cas qui nous intéresse à la lumière de ces remarques, il suffit de souligner que, dans le contexte de la fondation de la RDA et de son intégration dans le bloc soviétique, les groupes d'opposition orientaient leur comportement en fonction de celui du SED par rapport à l'idéal théorique que représentait le marxisme qui tenait lieu d'une appréciation subjective différente de la part des deux parties en cause.

En ce sens, l'observation sociologique de l'activité sociale précède la construction conceptuelle des « types purs » et se fonde à partir d'une adéquation de sens entre l'activité sociale et l'idéal-type, comme par exemple l'activité du SED par rapport à l'idéal de l'humanisme « réel » ou celle des groupes d'opposition par rapport à l'idéal

de l'humanisme des Lumières comme nous allons le voir plus loin. Ceci dit, l'observation sociologique ne se borne qu'à l'aspect « rationnel » du contexte significatif de l'activité sociale, et laisse de côté l'aspect affectif ou irrationnel en tant que « déviation » du « type pur » avec lequel l'activité sociale concorde. De sorte que la construction sociologique d'un « type pur » d'une activité sociale prise de façon strictement « rationnelle » recoupe la construction d'un « idéal-type ». Par exemple, le concept d'humanisme tel que nous allons le définir plus loin englobe sous une forme « pure » des traits disparates relevés à partir de l'activité des groupes d'opposition en RDA et de celle du SED. Ces traits disparates peuvent être compris comme des déviations de la forme « pure » que représente l'idéal-type qui de cette manière consiste donc en une idéalisation théorique de phénomènes qui en pratique sont hétéroclites.

Ce procédé ne repose pas en dernière analyse sur un préjugé « rationaliste » de la sociologie ni sur la croyance en la suprématie du « rationnel » sur la vie sociale. Il constitue un moyen méthodologique qui permet une compréhension « rationnelle » de l'activité sociale (Weber, 1971 [1921-1922]). Cependant, Max Weber souligne que le sens subjectif d'une activité sociale qui parvient clairement à la conscience des acteurs sociaux est toujours un cas-limite de la sociologie : « Les constructions conceptuelles sont du point de vue idéaltypique non seulement à usage externe, mais aussi interne. Dans la grande masse des cas, l'activité *réelle* se déroule dans une obscure semi-conscience ou dans la non-conscience [*Unbewußtheit*] du « sens visé ».

L'agent le « sent » imprécisément plus qu'il ne le connaît ou ne le « pense clairement »; il agit dans la plupart des cas en obéissant à une impulsion ou à la coutume» (Weber, 1971 [1921-1922] : 19). En d'autres termes, le sens subjectif d'une activité sociale peut parfois échapper, du moins en partie, aux acteurs sociaux.

### 1.6.3) L'humanisme « réel » et l'humanisme des Lumières

S'il est plausible de comparer de manière idéaltypique avec Castoriadis et Lefort<sup>4</sup> l'effondrement des régimes totalitaires nés du stalinisme et des « démocraties populaires », sur le terrain desquelles un affrontement idéaltypique entre une *Aufklärung* de l'homme et une *Aufklärung* du citoyen voit le jour, à la décomposition des régimes absolutistes du 18<sup>ième</sup> siècle, il est dès lors possible de démontrer les déterminations de l'homme que comportent en RDA l'une et l'autre variantes de l'humanisme ici invoquées, qui représentent des interprétations antagonistes de la philosophie des Lumières ou, pour revenir à l'idée de Mendelssohn, à deux types opposés d'*Aufklärung*. Du côté de l'humanisme « réel », qui théoriquement concorde avec l'*Aufklärung* de l'homme qui correspond de près ou de loin avec l'optique du SED, l'homme est défini strictement en tant qu'homme selon la conception marxiste qui assujettit l'homme à l'aspect économique et technique de la vie en société et à l'impératif du travail qui constituerait la véritable nature de l'être humain. Autrement dit, l'*Aufklärung* de l'homme est rigoureusement matérialiste. Du côté de

---

<sup>4</sup> Tous deux cités par Winkel et Thaa dans *Gesellschaftliche Differenzierung und Legitimitätsverfall des DDR-Sozialismus. Das Ende des anderen Wegs in der Moderne*. Francke Verlag, 1992, p. 260.

l'humanisme politique des Lumières, qui théoriquement cadre avec l'*Aufklärung* du citoyen qui est davantage en conformité avec les conceptions des groupes d'opposition, l'homme est défini à la fois en tant qu'homme et en tant que citoyen, c'est-à-dire à la fois en tant que prenant part au procès de travail et aux rapports économiques et en tant que participant aux prises de décision politique et aux affaires publiques. À ce titre, l'*Aufklärung* du citoyen conjugue l'idéalisme et le matérialisme. C'est la raison pour laquelle les groupes d'opposition instituent une dialectique de la morale et la politique, en vue de substituer à la morale socialiste, de nature totalitaire, une morale plus démocratique, d'où le parallèle avec la critique morale de l'absolutisme du 18<sup>ième</sup> siècle. En somme, l'humanisme politique issu des Lumières va dans le sens opposé de l'humanisme politique issu de la tradition marxiste.

Sur la base de l'idéal-type de l'humanisme « réel » construit à partir des écrits de Marx, il est possible d'éclaircir la question de l'humanisme en RDA. Suivant Marx, l'humanisme va de pair avec le matérialisme : « [...] si *Feuerbach* représentait, dans le domaine de la *théorie*, le *matérialisme* coïncidant avec l'*humanisme*, le *socialisme* et le *communisme* français et anglais l'ont représenté dans le domaine de la *pratique* » (Marx, 1969 : 151). L'humanisme entendu de la sorte est construit à partir d'un matérialisme pur dépouillé de toute dimension idéale. De concert avec les communistes français tels que Dézamy et Gay auxquels il fait référence, Marx considère l'enseignement du matérialisme comme correspondant à l'enseignement de

l'humanisme « réel » qui a pour base logique le communisme et qui a pour obstacle majeur toute forme de philosophie spéculative, de métaphysique ou d'idéalisme : « *L'humanisme réel* n'a pas en Allemagne d'ennemi plus dangereux que le *spiritualisme* ou *idéalisme spéculatif*, qui, à la place de l'*homme individuel réel*, met la « *Conscience de soi* » ou l'« *Esprit* » [...] » (Marx, 1969 : 13). L'offensive contre la philosophie spéculative de Hegel, que Marx assimile à une restauration de la métaphysique jetée à bas par la Révolution française, est ici sensible.

Partant de la critique qu'il dirige contre Hegel, l'auteur du *Manifeste du parti communiste* revendique la fin de la métaphysique par le moyen de la métaphysique elle-même. Ainsi la tâche concrète de la spéculation repose dans l'anéantissement de toute spéculation et, ultimement, dans l'avènement du communisme qui constitue, par conséquent, l'apogée d'un humanisme à base strictement matérialiste. Si la philosophie des Lumières a pour soubassement le matérialisme dans son aspect pratique, elle a néanmoins pour principe, dans son aspect théorique, l'humanisme politique selon lequel l'homme constitue le fondement du droit et de la morale. Tandis que l'humanisme réel culmine dans la consécration du communisme, l'humanisme politique des Lumières mène au triomphe de la démocratie, dans la mesure où la contrepartie politique du communisme n'est pas le capitalisme mais bien la démocratie libérale.



Dans la mesure où les vues des représentants du SED en matière de politiques culturelles en RDA semblent se rapprocher de l'humanisme « réel », les conceptions des groupes d'opposition qui oeuvrent pour une démocratisation du socialisme, c'est-à-dire pour un socialisme « autre », voire pour un socialisme « à visage humain », s'accordent davantage avec la promulgation d'un humanisme politique inspiré des Lumières.

### **Conclusion : division du mémoire**

La problématique de l'instrumentalisation de la culture par le parti au pouvoir en RDA face à la critique ouverte des groupes d'opposition relève en bout de ligne de la confrontation des deux types d'humanisme présentés ici de façon idéaltypique. Dans le but de l'approfondir, nous appréhenderons dans le prochain chapitre (chapitre 2) la teneur morale positive que prend le communisme en RDA, d'après le mythe de l'antifascisme et de la « meilleur Allemagne », en regardant de plus près les rapports entre l'Est et l'Ouest. Il est important de noter à cet égard que les groupes d'opposition dénonçaient le caractère fantaisiste de l'antifascisme brandi par le SED et plaidaient en faveur d'un antifascisme véritable. En ce sens, l'humanisme politique des Lumières faisait contrepoids au mythe de l'antifascisme qui allait de pair avec l'instrumentalisation de la culture.

Nous évaluerons par après, dans le chapitre 3, l'existence d'un consensus marxiste en RDA, suivant lequel le progrès de l'humanité réside dans le travail et la science (et a

fortiori dans le socialisme). Nous maintiendrons comme toile de fond la différenciation sociale et l'érosion de la « culture » amorcée au courant des années 1980. Cette évolution mina, d'une part, l'édification de la personnalité socialiste et, d'autre part, amena les groupes d'opposition à préconiser une application différente des principes du socialisme que celle déployée par le SED. À ce titre, les années 1980 en RDA furent marquées par une floraison de représentations contre-identitaires qui se sont matérialisées par la poussée de conceptions néo-marxistes chez les groupes d'opposition vis-à-vis du marxisme contrôlé par le régime. Cette antithèse qui animait le consensus marxiste en RDA dressa une logique du citoyen contre une logique de l'homme *réel*.

Nous examinerons ensuite dans le chapitre 4 le statut des Églises protestantes en RDA et la nature du lien qui les unissait aux groupes d'opposition et à la critique ouverte. Du fait de la protection garantie par la constitution, les Églises protestantes en RDA contestaient, du moins en partie, les positions du SED en offrant une plateforme à la critique des groupes d'opposition et concouraient de ce fait à une resécularisation de la politique qui forma le pendant de la sécularisation de la religion déclenchée sous l'auspice des Lumières. Nous estimerons donc la force du lien qui, d'un côté, liait le protestantisme à l'humanisme politique des Lumières et qui, de l'autre, opposait le protestantisme à l'inflexibilité de l'humanisme réel.

Nous cernerons enfin dans un dernier chapitre le problème de la morale vis-à-vis de la politique pour aborder la question de l'espace public et de l'émergence de la société civile en RDA dans le contexte des droits de l'homme, qui inspirèrent l'activité critique des groupes d'opposition. Sous ce rapport, nous soupèserons le caractère antagoniste, d'une part, du langage du droit et de l'idée du citoyen qui lui est intimement liée et, de l'autre, la détermination totalitaire de l'homme engendrée par l'humanisme réel, qui impliquait que la société civile soit confondue avec l'État.

## **Chapitre 2 : Le communisme en tant qu'option morale positive en RDA**

### **Introduction**

La partition politique de l'Allemagne suite à la deuxième guerre mondiale se double d'une division de l'héritage culturel allemand. Tandis qu'à l'Ouest, la RFA se targuait d'être le successeur légitime du troisième Reich, à l'Est, la RDA tendait à orienter toutes les conceptions du monde vers une négation de l'idéologie national-socialiste. Le renouveau de la vie intellectuelle qui caractérisait le travail de dénazification en RDA passait nécessairement par une reconquête de la tradition humaniste mise au rancart par les Nazis (Kapeferer, 1990 : 22). Suivant cette perspective, le fascisme était perçu comme une incarnation de l'anti-humanisme (entendons anti-humanisme *réel*). Le nazisme, conformément à la doctrine de Staline, était une variante du fascisme et par conséquent le résultat de la déchéance du capitalisme. De ce fait, la suppression du capitalisme entraînerait l'abolition du passé nazi et l'inauguration d'une ère nouvelle : celle de la « meilleure » Allemagne. Nous examinerons l'hypothèse d'une instrumentalisation de la culture par le SED tout au long de ce chapitre en approfondissant d'abord les particularités du léninisme, ensuite les liens entre l'antifascisme et l'humanisme et enfin sur le révisionnisme en RDA. Nous tâcherons ainsi d'observer dans quelle mesure l'antifascisme et le travail de dénazification qui lui était sous-jacent pouvaient procéder d'une politicisation de la culture. Nous évaluerons aussi d'un point de vue idéaltypique de quelle manière

l'antifascisme prolongeait le fondement matérialiste de l'*Aufklärung* de l'homme à l'encontre de l'*Aufklärung* du citoyen qui sous-tendait la critique d'inspiration plus idéaliste des groupes d'opposition en RDA.

## **2.1) Le léninisme**

### 2.1.1) L'ethos de combat

Plutôt que de parler de régimes communistes, Christian Joppke préfère parler d'un point de vue idéaltypique de régimes léninistes, en ce que les régimes communistes sont le produit de l'application des principes du léninisme ou, plus précisément, du marxisme-léninisme. Or les régimes léninistes, monocratiques et exclusifs, non-réformables en principe, sont aux antipodes du pluralisme des intérêts et de la différenciation des sphères et des fonctions propres aux sociétés modernes. Le léninisme est une forme politique de la société moderne qui se distingue par : « [...] the maintenance of charismatic self-definition and monocratic control in an increasingly differentiated and pluralistic society » (Joppke, 1995 : XII). Étant donné que le concept de « léninisme » se réfère à la forme politique des régimes communistes, son contre-concept (*counter-concept*) n'est pas le « capitalisme » mais la « démocratie libérale ». Au point que « la démocratie et le totalitarisme peuvent s'interpréter comme deux solutions, fondamentalement opposées, au problème de la division sociale et de l'historicité tel qu'il se pose dans les conditions modernes. » (David, 1998 : 143). D'un point de vue idéaltypique, l'*Aufklärung* de l'homme est

plus près du totalitarisme alors que l'*Aufklärung* du citoyen se rapproche davantage de la démocratie libérale.

L'accent mis sur l'activisme *virtuose*, sur le changement en permanence et sur les croyances généralisées fait d'un régime léniniste un « régime-mouvement », qui est à vrai dire un mouvement « unique ». C'est pourquoi les mouvements sociaux, qui témoignent d'un pluralisme démocratique, contredisent les principes constitutifs du léninisme, étant lui-même issu de la lutte de classe du prolétariat. De ce point de vue, les groupes d'opposition occupaient systématiquement une position « contre-révolutionnaire ». Aussi les régimes léninistes comme la RDA étaient orientés vers la mobilisation et le combat ou, pour ainsi dire, vers l'activation de la société en vue d'un but unique et total (Joppke, 1995 : 46). En tant que démocraties « populaires », les régimes léninistes livraient une bataille acharnée contre les « ennemis » (de classe) du peuple. « Situated at the frontline between socialism and capitalism, East Germany offered almost ideal conditions for permanent mobilization and combat » (Joppke, 1995 : 48).

### 2.1.2) Le parti contre le citoyen

Cela étant, l'aspect le plus caractéristique des régimes léninistes est la fusion de la société et de l'État. Par le fait même, les régimes léninistes ne connaissaient pas le concept de citoyenneté, l'équivalent étant l'*enfranchisement* à travers le parti. D'autre part, la mobilisation dans les régimes léninistes était le privilège exclusif de l'élite

politique et jamais l'attribut de groupes sociaux indépendants. « [...] it is a general characteristic of social movements in Leninist regimes that independent action, whatever concrete issue it addresses, must sooner or later deal with its incrimination by the party-state, and tackle the denial of elementary citizenship rights [...] » (Joppke, 1995 : 94). Par exemple le dissident est-allemand Wolfgang Harich, dans sa *Plattform für einen besonderen Weg zum deutschen Sozialismus* (Plate-forme pour une voie particulière vers le socialisme allemand) parue en novembre 1956, militait en faveur d'une démocratisation du parti et de la société, d'une désétatisation des syndicats et des organisations de masse, d'un retour à l'État de droit, de la dissolution de la sécurité d'État, de la suppression de la censure politique et de la liberté de l'enseignement et de la recherche. Par exemple, les paradigmes théoriques d'« opportunité politique », de « mobilisation des ressources » et de « processus politique », dont Joppke questionne la pertinence pour ce qui est de la compréhension du communisme, présupposent, d'une part, l'existence implicite d'institutions et de règles démocratiques et libérales et, d'autre part, d'une symétrie de base et une légitimité des élites et des groupes d'opposition, ce qui ne peut être le cas dans un régime léniniste où la politique au sens de conflit d'intérêts légitime est abolie ou du moins réprimée (Joppke, 1995).

Le léninisme en RDA était le règne d'activistes qui tirait sa cohérence et sa viabilité organisationnelle d'une mission de combat négative et qui visait l'obtention d'un pouvoir total, cristallisé autour d'un parti communiste : « The post-revolutionary

Leninist state was not [...] a political community of citizens with equal rights and obligations, but the instrument of functional groups that had seized power in order to transform society according to a utopian design » (Joppke, 1995 : 5). En théorie, l'État partisan est le symbole de l'appropriation du pouvoir par un parti unique qui généralement se réclame d'une représentation authentique de la société civile et d'une histoire à saveur révolutionnaire. En effet, un parti unique fixe les fondements de son existence dans une idéologie bien définie dont les visées consistent en la création d'une société homogène au nom de valeurs suprêmes, par suite de quoi il s'arroge le monopole de l'activité politique, procède à la suppression des élections « libres » et à l'interdiction de l'opposition, écrase toute résistance et réduit à néant toute discussion politique (Aron, 1965). À vrai dire, « les partis monopolistiques présentent des degrés de totalitarisme, selon la nature de leur doctrine, l'ambition de leurs projets, la violence de leurs moyens et la représentation idéale de la société qu'ils veulent créer » (Aron, 1965 : 94-95). Ainsi l'État partisan de type léniniste est un État total qui tend à se confondre avec l'ensemble de la société civile alors que l'État démocratique de type libéral est un État limité par des dispositions constitutionnelles, différencié de la société civile qu'il représente (Aron, 1965). Le léninisme, en somme, plonge ses racines dans l'idéaltype de l'humanisme réel de Marx, qui théoriquement couvre la « totalité » des rapports sociaux.



### 2.1.3) L'humanisme léniniste

Le marxisme, qui condamne toute référence à un absolu (hormis celui qu'incarne l'homme d'après l'humanisme réel), est conforme au rationalisme selon lequel il n'y a pas de « vérité révélée ». Pour Marx, toute critique doit être précédée de la critique de la religion et, à ce titre, il n'est pas inapproprié de rappeler ici un passage de *l'Introduction à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel* : « La critique de la religion aboutit à la doctrine que l'homme est l'être suprême pour l'homme, et à l'impératif catégorique de renverser toutes les relations sociales dans lesquelles l'homme est un être dégradé, asservi » (cité dans Lallement, 1972 : 25). Ainsi, pour Marx, il n'y a pas de nature humaine immuable : l'homme est l'ensemble des rapports sociaux (qui sont toujours des rapports avec le monde matériel), le produit de son activité dans l'univers. Autrement dit, il n'y a pas d'abstraction possible de l'individu pris isolément, et la lutte contre la religion est ainsi, pour le marxisme, le germe de la libération humaniste telle qu'il l'entend (Lallement, 1972 : 71), c'est-à-dire de la libération humaniste *réelle*. En définitive, il est possible de dire que le marxisme est un « athéisme militant », de par l'ethos de combat qui le maintient.

Du point de vue du réalisme marxiste, l'action historique de l'homme façonne la nature humaine, et Marx ne considère l'homme qu'à partir de la « production de la vie », de l'activité transformatrice de l'être humain sur la nature et sur lui-même. Ici la distinction entre l'homme et l'animal ne réside point dans la pensée mais dans le fait qu'il produit lui-même ses propres moyens de subsistance, principe qui définit

toute l'existence humaine et, de fait, toute l'histoire. Si l'homme a une conscience, c'est nécessairement une conscience de la pratique actuelle, de la lutte humaine. C'est une conscience pratique révolutionnaire. Sur ce point, Marx dénote une contradiction dans l'idéalisme hégélien : l'« Idée », en tant que pure indétermination qui se détermine, est dotée d'une « nature » qui tend vers la « conscience de soi », « fin » en vertu de laquelle tout le devenir est mis en branle. L'idée d'une « nature immuable », de même que l'idée d'une « fin », contredit l'idée du « devenir » et fige l'homme dans le contenu d'une pensée par-delà la matière qui paralyse le combat.

Si l'humanisme politique des Lumières se traduit chez l'homme par la montée d'une attitude pratique et non plus religieuse vis-à-vis des possibilités d'action nouvelles que la nature et la société octroient, l'humanisme réel de Marx succombe à une attitude pratique *révolutionnaire*. La conquête du pouvoir politique, qui incombe au prolétariat en vue d'une révolution de l'État « bourgeois », ne peut être menée à bien sans la prise en charge d'une « avant-garde du prolétariat », qui d'après Lénine doit être « capable de prendre le pouvoir et d'amener le peuple tout entier au socialisme, capable de diriger et d'organiser un régime nouveau, d'être l'instructeur, le chef et le guide de tous les travailleurs, de tous les exploités pour la création d'une société sans bourgeoisie, et cela contre la bourgeoisie » (Lallement, 1972 : 59). Le triomphe du front uni du prolétariat repose dans l'inculcation de l'idéologie marxiste à tous les travailleurs et à toutes les organisations de la classe prolétarienne. Ainsi l'État socialiste cadre avec la dictature du prolétariat, qui constitue une période de transition

vers la suppression de toutes les classes et vers une société sans classes. « L'État subsiste, dans cette phase, parce que l'humanité n'est pas encore devenue cette société où ne demeurera aucun vestige des classes, et qui sera la société communiste proprement dite » (Lallement, 1972 : 61). Le prolétariat, qui en RDA formait un « front uni antifasciste » sous la tutelle du SED, entreprend dans cette phase et avec autorité l'éducation d'une humanité nouvelle.

## **2.2) L'antifascisme et l'humanisme**

### **2.2.1) Le marxisme contre le nazisme**

Le mythe de fondation « antifasciste » du régime communiste est-allemand conféra à la république une légitimité exceptionnelle en Europe de l'Est. Jusqu'aux derniers jours du régime, le communisme semblait faire figure de réponse adéquate au passé redoutable de l'Allemagne, d'où l'expression *cross-class cutting anti-fascism* (Joppke, 1995). En tant que régime de combat antifasciste, la RDA opta pour une stratégie d'« universalisation » qui trouvait refuge dans l'humanisme des classiques allemands. Wilhelm Pieck, cofondateur du Parti Communiste Allemand (KPD), précisa dans un discours prononcé en 1946 à quelle source le marxisme puisait sa compréhension humaniste des choses : Kant, Schiller, Goethe, Lessing (Kapferer, 1990 : 22). Alexander Abusch, chef de division de la Ligue culturelle et plus tard fonctionnaire du SED, alla encore plus loin dans un article intitulé « Humanisme du présent » (*Humanismus der Gegenwart*), publié en 1946 dans la revue politique *Aufbau* mise sous presse en RDA par l'« Association culturelle pour le

renouveau démocratique de l'Allemagne » (*Kulturbund zur demokratischen Erneuerung Deutschlands*) : « Nous nous sentons comme les héritiers désignés de l'humanisme allemand [...] un héritage bien compris, un humanisme combatif qui prend position et qui lutte » (Kapferer, 1990 : 22-23). Autrement dit, l'instrumentalisation de la culture par les instances du pouvoir en RDA conjuguait l'héritage humaniste à un ethos de combat.

De la sorte, la renaissance « démocratique » de la RDA reposait davantage sur la réappropriation de l'humanisme que sur la propagation de la doctrine marxiste. Ainsi le « front uni du prolétariat » devint en RDA un « front uni antifasciste », comme le démontre bien la fondation de la Ligue culturelle (*Kulturbund*), dont la haute mission éducative consistait essentiellement, selon les propos de Klaus Gysi (rédacteur en chef de la revue *Aufbau* de 1945 à 1948 et ministre de la Culture en RDA de 1966 à 1973), dans le combat de tous les démocrates pour l'humanisme et contre le nazisme (Kapferer, 1990 : 13). Ce front uni mettait côte à côte tous les représentants de la pensée marxiste ainsi que tous les supporteurs des idées humanistes et du progrès.

Comme le souligne à bon droit Victor Adler, « le socialisme tel que Marx et Engels le comprenaient, est une doctrine non seulement économique, mais universelle » (Lallement, 1972 : 22). La légitimité que conférait l'antifascisme fit du communisme le choix de plusieurs, particulièrement des intellectuels « officiels », comme le témoigne la parution de la brochure « Pour notre pays » (*Für unser Land*), signée par

Christa Wolf et Stefan Heym, qui consistait en une récapitulation des valeurs humanistes et antifascistes de la RDA. La critique des sources intellectuelles du nazisme permettait en effet aux philosophes marxistes à la fois de démarquer un courant majeur dans la tradition philosophique et de bâtir une figure adéquate de l'ennemi : la philosophie bourgeoise (Kapferer, 1990 : 27). Dès lors, les intellectuels officiels en RDA se fixèrent la tâche d'infléchir toute conception du monde vers la négation de l'idéologie nazie. Pour ce faire, il fallait d'abord faire table rase de la dégénérescence du passé de l'Allemagne, qui commençait avec le romantisme et qui débouchait sur le nazisme, pour établir ensuite un lien de continuité, en surmontant plus d'un siècle et demi, entre la RDA et l'époque classique. Cette réinterprétation de l'histoire allemande dénote la tentative d'instrumentalisation de l'héritage des Lumières allemandes en RDA, contrairement à ce qu'avance Lepenies selon qui un tel lien de continuité était déjà donné d'avance.

Vu sous cet angle, le passage du classicisme, inspiré par la philosophie antique, au romantisme, qui désigne une réaction à la rigidité du rationalisme classique, est marqué par la « décadence ». De par le culte de l'individualité et l'individualisme de la connaissance qui lui sont caractéristiques, le romantisme était interprété comme une révolte de l'individu contre les Lumières et les classiques allemands (Kapferer, 1990 : 28). Selon Wilhelm Dultz, rédacteur pour la revue *Einheit* du SED, il en allait de même pour l'existentialisme qui, en tant que philosophie de résistance, avait la fâcheuse prétention de contester l'uniformité du marxisme et de l'humanisme et se

résumait à exprimer les conflits bourgeois et les contradictions du capitalisme dans l'individu en fuyant dans l'idéalisme (Kapferer, 1990 : 35). En invoquant la dégradation de la raison et en tablant sur la négation de la morale et du sens de la vie, l'existentialisme n'était devenu de la sorte qu'une extension de la philosophie bourgeoise et, par conséquent, un possible ferment du fascisme.

### 2.2.2) L'humanisme contre l'idéalisme

Comme nous l'avons vu précédemment, le communisme chez Marx est un amalgame du matérialisme et de l'humanisme qui, selon lui, n'avait pas d'ennemi plus dangereux que l'idéalisme, qui fait de l'activité de l'homme et du monde une activité de la pensée. La prévalence de la pensée sur l'activité matérielle est, pour Marx, une conception vaine, en ce qu'elle n'est que « [...] le reflet de conditions économiques dans lesquelles les hommes des classes dirigeantes sont des intellectuels et non des travailleurs manuels » (cité dans Lallement, 1972 : 33). Le marxisme accorde la prédominance à la matière au-delà de toute « Idée absolue », à l'encontre de l'idéalisme de Hegel, pour qui l'homme est d'abord et avant tout l'homme de la conscience, de la « Conscience infinie de soi » qui se détermine. Cependant Marx attribue à l'idéalisme au moins une valeur, celle de la prééminence du devenir. Dans la philosophie hégélienne, l'histoire de l'humanité est l'histoire de l'« Esprit », la nature étant elle-même une extériorisation de l'« Esprit absolu », tandis que dans la philosophie marxiste, l'histoire de l'humanité est l'histoire de la transformation du monde par l'homme et, plus précisément, l'histoire d'une lutte de classes.

Des intellectuels officiels en RDA ont cherché à discréditer la philosophie idéaliste de Hegel en la comparant à un instrument réactionnaire qui aurait motivé le nationalisme et le chauvinisme allemands et qui aurait culminé dans le fascisme. Par exemple W. Stepanow, rédacteur en chef de la revue *Kommunist* basée à Moscou, dans un article portant sur la méthode dialectique de Marx traduit en 1946 dans la revue politique « *Neuer Weg 7* » (cité dans Kapferer, 1990 : 23) appartenant aux fonctionnaires du KPD d'abord et du SED par la suite, adresse à l'endroit de Hegel le même reproche que Marx formule dans *La Sainte Famille* : l'idéalisme, qui porte une grande part de responsabilité pour ce qui est de l'instauration du fascisme en Allemagne, est une « réaction aristocratique » face au matérialisme français du 18<sup>ième</sup> siècle et à la révolution bourgeoise qui a secoué la France à la fin du même siècle. Or selon Abusch, le nazisme aurait détruit le meilleur de ce que l'idéalisme allemand pouvait engendrer, à savoir l'humanisme de la jeune bourgeoisie (Kapferer, 1990 : 24). D'après Kapferer, Marx souhaitait intégrer la conception d'une réappropriation commune de l'héritage humaniste par-delà la philosophie hégélienne.

D'après Lallement, l'idéal marxiste de l'homme ne se présente pas comme une valeur absolue mais comme un idéal historique. En effet, le communisme est « l'idéal du moment présent de l'histoire » en vue d'une révolution politique et sociale. « Le communisme n'est pas pour nous un état de choses qui doivent être instauré, un idéal auquel la réalité doive se conformer. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état de choses présent » (Marx, 1966 [1845] : 53-54). L'abolition du

moment présent de l'histoire concorde avec le credo de l'humanisme réel, qui ne reconnaît que la lutte humaine pour l'existence en tant que principal moteur de l'histoire. Néanmoins il est difficile de prétendre que l'idéal marxiste de l'homme, orienté vers l'avènement d'une humanité nouvelle, n'est pas un absolu.

### 2.2.3) L'hétérodoxie marxiste

Pour Kapferer, il n'y a guère lieu de parler d'un consensus marxiste en RDA, étant donné les ramifications du révisionnisme en matière de marxisme. À cet égard, Kapferer introduit une distinction fondamentale entre le « marxisme partisan » (*Parteimarxismus*) et le « marxisme non-partisan » (*nichtparteigebundener Marxismus*), qui comporte diverses appellations : marxisme de l'Ouest, néomarxisme, marxisme non-dogmatique, etc. À cette fin, le SED forgea des « notions de délimitation » (*Abgrenzungsbegriffe*) par rapport au marxisme contrôlé par le parti, à savoir celles de « philosophie bourgeoise » et de « philosophie bourgeoise tardive » (Kapferer, 1990 : 2). Gerhard Harig, professeur de philosophie à l'Université de Leipzig à partir de 1947, déplorait la propension du révisionnisme à vouloir incorporer un « idéalisme subjectif » dans le mouvement des travailleurs dans le but, selon lui manifeste, de désavouer le matérialisme philosophique (Kapferer, 1990 : 26).

La philosophie étant l'instrument du parti, le révisionnisme en matière de marxisme en RDA ne pouvait consister qu'en une falsification de l'enseignement de Marx et en



une trahison de la révolution. À proprement parler, la révolution chez Marx coïncide avec un progrès nouveau vers l'humanisme réel et conscient. En RDA, elle équivalait à un pas de plus dans la marche vers la dénazification, ce qui soulève le problème du nationalisme.

### **2.3) Le nationalisme**

#### **2.3.1) La composante allemande**

« Communism is future-orientated, whereas nationalism seeks to mobilize the past » (Joppke, 1995 : 26). Adam Michnik distingue la « défense nationale » (*national self-defense*) du nationalisme proprement dit (Joppke, 1995). *East germany is Moscow's quintessential replica regime*, parce que plus que partout ailleurs la défaite morale et militaire a occulté l'inertie de la mémoire et de l'histoire qui faisait obstruction et résistait à l'imposition communiste dans le reste de l'Europe de l'Est. La république démocratique allemande, en tant que régime léniniste presque pur et dépourvu de fondement national, éleva le socialisme à une idéologie quasi-omnipotente qui définissait à la fois l'État, la nation et la société :

« East Germany exposes in crystalline form all the essentials of communist rule – its basic illegitimacy, which became enshrined in the Wall; its combat orientation, which found ample fuel, first in eliminating the remains of the nazi past and, later, in outmatching the capitalist half-nation west of the Wall; its substitution of socialist for national identities, which expressed itself in a bizarre attempt to eradicate the German component from the regime self-definition [...] » (Joppke, 1995 : 28).

Suivant Joppke, la RDA est une création *ex nihilo*, un État sans histoire délimité par des frontières artificielles qui divisaient la nation allemande plutôt que de l'englober :

« [...] the case of East Germany also shows the fragility and precariousness of a Leninist regime that could not bolster its legitimacy by national symbolism and rhetoric » (Joppke, 1990 : 39). Toutefois la RDA, malgré la défiance idéologique vis-à-vis du nationalisme, ne pouvait survivre sans référence à un cadre national. La tentative de substitution d'une identité socialiste à l'identité nationale trahissait non seulement la fragilité du léninisme mais aussi l'absence de fondement national en RDA, d'où une instrumentalisation de l'héritage culturel de la nation. La construction de la nation découlait ici de la mise en place d'une nation « socialiste », qui n'avait rien en commun avec les nations « capitalistes » de l'Ouest (Joppke, 1990).

D'autre part, l'invocation des identités nationales pavera la voie vers une sortie du communisme, c'est pourquoi selon Joppke les révolutions est-européennes de 1989 ont donné lieu à une renaissance de nations (Joppke, 1995 : 23). À proprement parler, les dissidents est-européens considéraient les sociétés dans lesquelles ils vivaient du point de vue de la collectivité nationale, privée du droit à l'auto-détermination, le communisme étant l'imposition d'une puissance étrangère. Contrairement à l'Europe de l'Est, le communisme a pris la forme d'une option morale positive en Allemagne suite à la défaite du nazisme. Comme M. Rainer Lepsius l'indique, tous les États qui ont succédé au troisième *Reich* ont dû faire face aux problèmes que posaient le passé consternant et la définition de soi-même en des termes non-nationalistes. Selon la doctrine staliniste, le nazisme était une variante du fascisme et, par voie de conséquence, un résultat inévitable de la déchéance du capitalisme : « The heroic, and

victorious, struggle against Hitler-Faschism (so went the official formula) justified communist rule, and this until its very end in 1989 » (cité dans Joppke, 1995 : 31). Le nationalisme a été discrédité par le nazisme, et par le fait même la mise sur pied d'une opposition nationale en RDA était invraisemblable.

### 2.3.2) Les rapports Est-Ouest

D'une façon idéaltypique, le nationalisme présente deux façades : l'une civique, l'autre ethnique. La composante civique touche aux droits et au pluralisme dans la communauté politique des citoyens qui forment une « nation », l'État-nation étant le dépositaire des droits fondamentaux que garantit la citoyenneté. Par conséquent la nation, le développement de l'État-nation et l'idée de citoyenneté sont intimement liés. La composante ethnique concerne la nation en tant que collectivité d'individus avec une identité ethnique, une histoire et un langage communs. D'un point de vue empirique, les deux composantes se chevauchent. Au demeurant, il est possible de soutenir que l'Aufklärung de l'homme se rapproche du nationalisme ethnique et que l'Aufklärung du citoyen s'apparente au nationalisme civique.

Ainsi la présence d'un nationalisme culturel relativement à la représentation de la nation allemande et à l'idée de la « meilleure » Allemagne était tangible en RDA: « Particularly when utilized as a weapon against the West-oriented Bonn republic, this cultural nationalism was infused with motives previously exploited by Nazism, distinguishing the folkish national culture of Germany from the rootless

cosmopolitanism and ‘cultural barbarism’ of the West [...] » (Joppke, 1995 : 42), un peu comme si la fameuse antinomie entre l’esprit (*Geist*) et la puissance (*Macht*) était résolue en RDA. À cet égard, la construction du mur de Berlin, en tant qu’acte de délimitation par rapport à l’Ouest, était en quelque sorte l’aveu d’un échec par la RDA, c’est-à-dire assurer la représentation de la nation allemande. « In an implicit acknowledgement that the legitimate representation of the German nation was with the West, the all-German claim was suddenly dropped, and all references to German national identity were systematically eradicated and purged » (Joppke, 1995 : 44). D’autant plus que le mur exposait le problème de légitimité de l’État est-allemand, en ce qu’il ne pouvait subsister que si la population ne désertait pas. « The building of the Berlin wall was a decisive break because it destroyed the programmatic orientation towards German reunification and shifted political activity in the GDR back onto itself, as the way to escape to the West was blocked » (Ohse, 2004 : 75). De la sorte, l’érection du mur à l’Est contraignit délibérément le désir d’immigration vers l’Ouest. Il est donc possible de parler ici de fixation négative de la RDA sur la RFA et vice-versa, de sorte que chaque État tentait de forger sa propre identité dans un processus d’images en miroir et de mé-reconnaissance. Malgré tout, des relations étaient tout de même organisées entre les groupes d’opposition à l’Est et des représentants de l’Ouest, point sur lequel nous reviendrons.

### 2.3.3) La reconnaissance internationale

La politique de détente, qui galvanisait le thème de la paix suite à la division du monde en puissances nucléaires et non-nucléaires, amena un tournant décisif sur la question nationale. En ce sens, la philosophie de la coexistence pacifique a permis à la RDA d'acquérir une reconnaissance internationale. D'après la doctrine léniniste des relations internationales, la coexistence pacifique était une forme de lutte de classe, il n'y avait donc point de contradiction. Bien que le programme antifasciste conférait à la RDA un tonifiant moral et une quasi-légitimité qui était impraticable dans les régimes communistes de la zone d'occupation soviétique en Europe de l'Est, le combat contre le fascisme dans la période de la Guerre Froide se transforma petit à petit en un « combat pour la paix<sup>5</sup> » (*Kampf um den Frieden*). Par exemple, l'Acte Final d'Helsinki, signé en 1975, obligeait les États du pacte de Varsovie (y compris la RDA) à respecter les libertés civiles de base et les droits humains. Malgré tout, la politique de détente a miné la stratégie de consolidation de l'État est-allemand par la séclusion avec l'Ouest. Ainsi l'ouverture à l'Ouest, et la politique de rapprochement (*Annäherung*) national qui en a découlé, fut contrée à l'Est par une politique socialiste de « délimitation » (*Abgrenzung*). Cette tentative paradoxale de construction de la nation à partir de l'élimination de la composante allemande culmina dans une nouvelle doctrine selon laquelle une nation socialiste, voire une identité étatique, est sur le point de voir le jour. Toujours est-il que dans les années

---

<sup>5</sup> Expression utilisée par le SED.

1980, alors que les dissidents est-européens de Hongrie, de Tchécoslovaquie et de Pologne avaient abandonné l'espoir depuis longtemps, les dissidents est-allemands désiraient toujours réformer le communisme de l'intérieur.

#### 2.3.4) Le révisionnisme

Bien que les mouvements sociaux contredisent les fondements du léninisme, en ce que les régimes léninistes sont eux-mêmes des « régimes-mouvements » axés autour d'un activisme virtuose issu de la lutte de classe du prolétariat, des groupes d'opposition qui adoptèrent différentes stratégies selon les moyens disponibles furent tout de même mis sur pied dans les régimes léninistes, ce que la typologie des formes d'opposition de Joppke, à savoir le révisionnisme, la dissidence et le nationalisme, tente de mettre en lumière.

Le révisionnisme consent aux principes normatifs qui sous-tendent les régimes léninistes et a pour objectif une réforme du communisme à partir de ses propres bases, tandis que la dissidence, de par le rejet des principes mêmes, contient en elle-même les germes de la transformation révolutionnaire, en invoquant entre autres le droit à la différence. La dissidence est « antipolitique » : « If the aspiration of Western social movements is to politicize spaces previously considered private or exempt from public scrutiny, the reverse logic of dissident politics is to contain the reach of politics that is by definition state-controlled » (Joppke, 1995 : 18).

Du fait que l'espace officiel de la politique en RDA était occupé par les communistes, la politique dissidente avait recours à la sphère prépolitique de la moralité, ce qui trahissait la difficulté à trouver un langage qui était authentique et libre de toute manipulation idéologique. Pourtant, le résultat était la « double vie » typique des régimes communistes en phase de post-mobilisation où les individus oscillaient entre l'acclamation forcée et la retraite compensatoire : « [...] nowhere was the contrast between doctrinary pretension and private life-styles more extreme than in the GDR, a country based on nothing but a doctrine [...] » (Joppke, 1995 : 52). D'où l'appellation « société de niches » de Günter Gaus, qu'il applique à la société est-allemande, caractérisée par le syndrome de l'apathie, de la peur et du cynisme dû à une retraite compensatoire. En d'autres termes, la dissidence reposait sur la prémisse paradoxale que le communisme ne pouvait être réformé et que la société civile devait être réhabilitée.

De fait, la transition du révisionnisme à la dissidence en tant que mode principal d'opposition politique dans les régimes léninistes selon Joppke marque le désenchantement progressif des intellectuels face au communisme : « [...] revisionist movements are equivalent to the citizenship movements in the West, they are movements only in metaphorical sense (Joppke, 1995 : 14). L'exceptionnalisme de l'opposition est-allemande consistait en ceci que le passage du révisionnisme à la dissidence, fondée sur l'invocation du nationalisme et comprise comme la plus haute

forme d'opposition dans un régime communiste, ne fut pas opéré (Joppke, 1995) ou, pourrait-on dire, n'était pas « opérable ».

### **Conclusion**

Si l'humanisme, nous dit Lallement, « c'est précisément le culte de l'homme mis à la place du culte de Dieu que se plurent à trouver dans l'antiquité ceux des humanistes qui, sans plus se soucier de philosophie chrétienne, allèrent de propos délibéré à la recherche d'une nouvelle conception de vie » (Lallement, 1972 : 9), l'humanisme marxiste, tout comme le léninisme, est le culte de l'homme *nouveau* mis à la place du culte de l'homme ou plutôt, du citoyen tel que le conçoit la démocratie libérale. En ce sens, l'activité des groupes d'opposition dans un régime communiste comme celui de la RDA pouvait être interprétée comme une tentative de substitution du culte du *citoyen*, propre à l'humanisme politique des Lumières, au culte de l'homme, caractéristique de l'humanisme réel. Si le culte du citoyen correspond au *respect* de l'homme, et le culte de l'homme *nouveau* au *primat* de l'homme, « nous estimons que l'on peut soutenir à bon droit que primat de l'homme et respect de l'homme sont des notions qui s'opposent » (Lallement, 1972 : 11). L'instrumentalisation du mythe de fondation antifasciste, dénoncée par ailleurs par les groupes d'opposition, de même que l'éradication de la composante nationale allemande par les dirigeants du SED, témoignait en faveur d'une instrumentalisation de la culture en RDA. De cette façon, l'objectif de substitution d'une identité socialiste à l'identité nationale poussa



le SED dans l'adoption de ses politiques à accentuer le caractère contraignant et normatif du travail dans le cadre du marxisme.

## Chapitre 3 : Le travail en RDA

### Introduction

En accord avec une perspective téléologique de l'histoire, le communisme est garant d'une tradition eschatologique qui fonde la légitimation transcendantale de la société et des rapports politiques. L'histoire en tant que construction et en tant qu'inachevée présuppose, d'une part, un temps vide et homogène qui se déroule suivant une continuité perpétuelle et, d'autre part, la perfectibilité infinie de l'homme qui à son tour confère un statut particulier au travail et à la science. Cette vision définit la rationalité en finalité (*Zielrationalität*) qui oriente politiquement la formulation de buts à poursuivre dans le marxisme, suivant lequel la société est comprise comme un tout qui obéit à une logique particulière de développement industriel orienté en fonction d'un « véritable » progrès humain. En RDA, cette logique se combine au mythe de fondation antifasciste et se rapproche de l'idéal-type de l'humanisme réel qui ne laisse place qu'à l'homme en tant qu'homme tel que défini dans le premier chapitre et suivant lequel le travailleur supplante le citoyen. Parce que la RDA est dépourvue de fondement national, l'élite du SED a procédé à l'éradication de la composante allemande dans la définition de la nation telle que codifiée dans la constitution est-allemande par l'adoption de politiques visant à baliser le passage de l'identité nationale à l'identité socialiste. Ce passage reposait sur une conception rigoureusement matérialiste issue du marxisme qui fait du travail, en tant qu'activité primordiale de l'homme, un absolu constitutif de l'humanité. En fait, le travail est

devenu en RDA un véritable pivot de l'*Aufklärung* de l'homme qui d'un point de vue idéaltypique a affermi la dimension historique du présent en mettant l'accent sur l'« ici et maintenant » et en préparant l'avènement de l'homme nouveau selon le « cours légal » de l'histoire en vue d'une nouvelle construction de la société.

Dans ce chapitre, nous nous pencherons d'abord sur la légitimité du travail en tant que réservoir de normes morales quasi-religieuses en RDA. Nous tenterons d'évaluer dans quelle mesure la conception « totalitaire » du travail propre au marxisme infléchissait les politiques du SED. À cet effet, nous aborderons l'hypothèse du travail en RDA comme « religion civile ». Au moyen de l'idéal-type de l'humanisme réel, nous survolerons par la suite les liens qui unissent la technique, la science et la notion de progrès, qui faisait figure de consensus au sein de la population en RDA, par rapport au travail et à l'élaboration de la personnalité socialiste. Nous sonderons enfin la position des groupes d'opposition sur la question de l'écologie et de l'utilisation néfaste de la science qui, pris sous un angle idéaltypique, marqua une percée d'une *Aufklärung* du citoyen dans le paysage politique de la RDA. Nous envisagerons tout au long de ce présent chapitre la possibilité d'une moralisation du rapport au travail qui petit à petit mena à une érosion de la culture politique en RDA et qui, contrairement à ce que Lepenies avance, recoupa l'instrumentalisation de la culture orchestrée par le SED.

### **3.1) La légitimité du travail**

#### **3.1.1) Le travail et le marxisme**

Pour Marx, le travail est une substance sociale commune, en ce que la production de la vie matérielle procède d'une même dépense de force de travail humaine. Chaque produit du travail est un échantillon d'un même travail indistinct : « La force de travail de la société tout entière, laquelle se manifeste dans l'ensemble des valeurs, ne compte par conséquent que comme force unique, bien qu'elle se compose de forces individuelles innombrables. Chaque force de travail individuelle est égale à toute autre, en tant qu'elle possède le caractère d'une force sociale moyenne et fonctionne comme telle [...] » (Marx, 1985 [1867] : 43). Suivant Marx, le travail productif est immédiatement social. En tant que substance créatrice de valeur (et, à ce titre, le travail humain forme la valeur des marchandises), le travail prend un caractère double : celui d'une valeur d'usage ou d'une valeur d'échange. « Les valeurs des marchandises n'ont qu'une réalité purement sociale, qu'elles ne l'acquièrent qu'en tant qu'elles sont des expressions de la même unité sociale, du travail humain [...] » (Marx, 1985 [1867] : 50). Autrement dit, les marchandises sont la manifestation d'un travail humain cristallisé. Bien que dans toute société donnée, le produit du travail possède une valeur d'usage qui lui est intrinsèque, ce n'est qu'à partir d'une période historique déterminée, à savoir celle de la production marchande, que le travail est devenu une qualité inhérente de la marchandise en héritant de sa valeur d'échange : « Le produit du travail acquiert la forme marchandise, dès que sa valeur acquiert la forme de la valeur d'échange, opposée à sa forme naturelle [...] » (Marx, 1985

[1867] : 61). Dès lors, le travail dans le capitalisme n'est pas pour Marx un rapport social immédiat entre des personnes mais un rapport social immédiat entre des choses, où la valeur d'usage du travail s'aliène dans la valeur d'échange et où le travailleur aliène sa force de travail en la vendant comme une marchandise à un producteur : « Ce qui caractérise l'époque capitaliste, c'est donc que la force de travail acquiert pour le travailleur lui-même la forme d'une marchandise qui lui appartient, et son travail, par conséquent, la forme de travail salarié »<sup>6</sup>. De ce point de vue, le communisme a pour vocation de rétablir, suite à « un long et douloureux développement », un rapport véritable et naturel au travail, non pas en tant que valeur des marchandises mais en tant que valeur humaine en soi. Par le fait même, la mise en commun des moyens de production, de même que la collectivisation du produit du travail, suivant un degré de développement historique précis (si l'on considère que le communisme est une « accélération de l'histoire »), contribueraient à une humanisation du travail et à une désaliénation progressive de l'humanité.

Si Marx attribue à l'idéalisme l'avantage de tenir en considération la prééminence du devenir, il lui reproche toutefois le primat qu'il accorde à la pensée au détriment de l'activité matérielle, ce qui selon lui ne s'avère qu'être le reflet de conditions économiques « [...] dans lesquelles les hommes des classes dirigeantes sont des intellectuels et non des travailleurs manuels » (Lallement, 1972 : 33). Cette critique

---

<sup>6</sup> Cette citation de Louis Althusser est tirée du premier livre du Capital de Marx : section 2, chapitre 6, notice 4, p. 384 (voir bibliographie).

est au fondement de la nécessité de la dictature du prolétariat. Autrement dit, l'homme tout entier tient dans l'activité matérielle qui est la sienne en vue de la satisfaction de ses besoins, dans une praxis déterminée qui marque le caractère « objectif » de l'économie planifiée propre au marxisme, où le développement industriel est imposé par le politique en tant que finalité acceptable et en tant que tâche à accomplir par la masse des travailleurs. Conformément au matérialisme dialectique, la valeur que représente le travail, en tant qu'activité créatrice de l'homme dans l'univers matériel, sédimente l'universalité du devenir dans une pratique révolutionnaire consciente en vue de la transformation de la nature et de l'homme lui-même, une universalité qui coïncide avec l'internationalisme prolétarien.

La légitimité du travail et de l'économie planifiée est caractéristique d'un régime politique qui se détermine en grande partie comme un vecteur des rapports de production, comme celui mis en place en RDA. La compréhension de l'histoire dans le cadre du marxisme, qui inspirait les politiques du SED bien qu'il ne se confondait pas avec elles, permit un ancrage transcendantal et une ritualisation du travail qui constituaient une source prépondérante de légitimité en RDA : « Dans les sociétés réelles-socialistes les représentations du monde vécu du travail forment [...] la ressource de légitimation la plus importante » (Thaa, 1992 : 29). À ce sujet, Thaa met de l'avant deux dimensions constitutives de la centralisation autour du travail en RDA. La première dimension désigne un arsenal de valeurs communes, c'est-à-dire un domaine à l'intérieur duquel l'orientation productive du marxisme-léninisme,

combinée à un patrimoine protestant et social-démocrate, appréhende le travail comme étant la clef de voûte de la vie et glorifie entre autres vertus la discipline, la fiabilité et la ponctualité. Thaa remarque sous ce rapport que le travail en RDA avait pour fonction de contrebalancer le déficit de légitimité qui entravait le SED dans d'autres sphères d'activité, par exemple sur le terrain de la culture pour ce qui est de l'instrumentalisation de l'héritage classique des Lumières, qui sera, comme nous allons le voir plus loin, significativement laissée pour compte au courant des années 1970, étant donné l'abandon de la référence à la composante allemande par le SED pour ce qui est de la définition constitutionnelle de la nation. La deuxième dimension touche aux formes concrètes d'intégration sociale qui, en RDA, était fortement politisée et singulièrement concentrée autour du procès de travail, ce qui dans une large mesure était inusité dans le communisme. Ces deux dimensions, la première tout particulièrement, nous permettent d'appréhender le travail en RDA sous l'angle d'une « religion civile » que le SED tentait de mettre en valeur.

### 3.1.2) Le caractère « civil-religieux » du travail

Le sociologue Thomas Schmidt, dans un chapitre publié en 2003 portant sur le caractère « civil-religieux » du travail en RDA, avance qu'une religion civile<sup>7</sup> se définit par l'intégration de vestiges d'une culture religieuse à un régime politique, où

---

<sup>7</sup> L'expression a été forgée pour la première fois par Robert Bellah (référence in Schmidt, 2003) pour traiter du cas des États-Unis. Nous nous intéressons ici qu'à son application dans le communisme.

la vie « religieuse » est confondue avec l'appartenance à une communauté politique (Schmidt, 2003 : 3). Les représentants de cette communauté politique, de même que les institutions qui en relèvent, deviennent par le fait même « religieusement » légitimées. Une religion civile s'écartere en principe des présupposés de l'État constitutionnel et de la démocratie libérale en ce qu'elle fonde et légitime l'existence d'une communauté politique à partir d'une symbolisation prédéfinie, c'est-à-dire à partir d'un ensemble d'idées et de convictions sacrées, communément partagées, qui découlent d'un fondement transcendantal de la société. Tandis qu'une constitution libérale laisse libre cours à la permanence du conflit des opinions, c'est-à-dire à une symbolisation qui est toujours à refaire, une constitution marxiste-*léniniste* condamne en principe la moindre déviation idéologique vis-à-vis du credo inaliénable du parti au pouvoir, comme c'était le cas en RDA.

Schmidt (2003 : 4) entrevoit aussi la possibilité qu'une religion civile puisse servir de base au déploiement d'une force révolutionnaire qui viserait au renversement de l'État. Selon lui, cette étape caractériserait plutôt la période de l'*Aufbau* (1945-1949), c'est-à-dire celle marquée par l'occupation soviétique de l'Est de l'Allemagne et par la consolidation du SED dans les années qui ont suivi la Deuxième Guerre mondiale et qui ont précédé la fondation de la RDA.

Dans le même article, Schmidt déplore le fait que les valeurs telles que le travail, l'égalité et la paix soient sous-estimées dans les recherches sur la religion civile



portant sur le cas de la RDA. Selon lui, ces valeurs, particulièrement le travail, concrétisaient en RDA un rapport déterminant sur le plan social pour ce qui est de la stabilité et de la persistance de la communauté politique. Elles favorisaient un contact significatif entre les individus. Dès ses débuts, l'État est-allemand était perçu, écrit Schmidt, par l'élite du SED comme un prolongement de la tradition du mouvement des travailleurs, d'où une tentative de « marxisation » de la composante allemande de la culture. Au départ, les dirigeants du SED, se plaçant sous l'autorité de Marx et Engels, se fixaient pour objectif d'unifier le communisme scientifique au mouvement de la classe ouvrière et, ainsi, de canaliser la créativité révolutionnaire de cette même classe. D'un point de vue théorique, l'héritage idéologique pragmatique du communisme, qui procède en effet du mouvement des travailleurs, va de pair avec un regain d'unité humaine (*Wiedergewinnung menschlicher Einheit*), où le « collectif de travail » (*Arbeitskollektiv*) devient le haut lieu de la sécurité sociale.

### 3.1.3) La moralisation du travail

En RDA, le travail est à proprement parler la pièce maîtresse du mode de vie socialiste. Elle se compose, selon Schmidt (2003 : 8), de trois dimensions : a) le travail à la fois en tant que droit et devoir de l'individu ; b) le travail en tant qu'activité mise au profit de la communauté ; c) le travail en tant que possibilité d'intégration sociale. Schmidt défend l'idée que le travail en RDA n'est pas une simple valeur, mais bien une valeur « civile-religieuse ». En ce sens, le travail possède une forte connotation à la fois politique et morale. Cette connotation fait en

sorte que le travailleur évince le citoyen (Schmidt, 2003 : 11) ou, pour reprendre les concepts développés au début de ce mémoire, que l'*Aufklärung* de l'homme détrône l'*Aufklärung* du citoyen.

Dans le protocole du SED rédigé par Walter Ulbricht en 1958 et publié en 1959 sous le titre : *Le combat pour la paix, pour la victoire du socialisme, pour la renaissance nationale de l'Allemagne en tant qu'État pacifique et démocratique*<sup>8</sup>, il est question de la moralité de l'homme nouveau, c'est-à-dire de l'homme socialiste, et des lois morales bien précises auxquelles il doit se plier. Ces lois morales sont presque toutes codifiées en fonction du travail et prennent la forme d'ordonnances religieuses, par exemple : 1) Tu dois constamment t'engager pour la solidarité internationale de la classe ouvrière et de tous les travailleurs de même que pour la coalition indéfectible de tous les pays socialistes ; 4) Tu dois accomplir de bonnes actions pour le socialisme, car le socialisme mène tous les travailleurs à une vie meilleure ; 6) Tu dois protéger et accumuler la propriété du peuple ; 7) Tu dois constamment améliorer tes rendements, être économe et affermir la discipline de travail socialiste. Il est intéressant de noter ici l'emploi du « tu ». Dans le communisme, le tutoiement marque le rapport entre « camarades », c'est-à-dire entre collègues de travail et de combat. À la lumière de ce protocole de Ulbricht, il semblait bien que le

---

<sup>8</sup> Ce protocole a été mis en annexe par Ralph Jessen dans l'ouvrage collectif intitulé *DDR-Geschichte in Dokumenten* entrepris sous la direction de Matthias Juddt (voir bibliographie).

chamboulement de la morale bourgeoise au profit de la morale socialiste devait nécessairement passer par le travail, du moins en RDA.

Soulignons aussi la discordance entre le temps libre et le travail était dissipée en RDA. Le repos était de façon générale conçu non pas comme un droit, mais bien comme un devoir en vue du rétablissement de la force de travail (Thaa, 1992 : 100). Tout comme pour le marxisme, la moralité en RDA était complètement subordonnée à la lutte de la classe ouvrière et, par conséquent, au travail : « Lorsque la société communiste aura pu être réalisée, le marxisme pense que la morale sera totalement intériorisée à la conscience humaine » (Lallement, 1972 : 69). La discipline socialiste du travail en RDA était strictement matérialiste et reléguait aux oubliettes tout contenu idéaliste en matière de labeur physique, le travail intellectuel étant rigoureusement confiné aux dirigeants du parti et aux intellectuels officiels, par exemple les écrivains et les artistes. Suivant l'humanisme réel de Marx, la morale de l'homme nouveau devait surgir d'elle-même, suite à une réorganisation des rapports de production (et subséquemment des rapports de travail) selon les principes de l'économie planifiée. Au service de cette « noble » cause qu'était la lutte de classe du prolétariat devait se soumettre l'artiste qui, d'après la ligne directrice de la deuxième conférence de parti du SED en 1952, avait pour charge de placer au centre de la création artistique l'homme nouveau, c'est-à-dire l'activiste, le héros de la construction socialiste, et d'exalter l'orientation progressive du développement de

l'humanité presque intégralement en fonction du travail. Ce faisant, l'artiste « [...] is helping to educate millions to be progressive human beings » (Childs, 1983 : 197).

#### 3.1.4) L'État des paysans et des travailleurs

Officiellement, la RDA se voulait un État de travailleurs et de paysans sans antagonismes de classe, dans lequel la classe ouvrière, conjointement avec la classe paysanne, détenait le pouvoir de direction, en association étroite avec les intellectuels et les artistes. Étant dépeinte comme une république démocratique dans la constitution de 1949, la RDA fut décrite dans l'article 1 de la constitution de 1968 comme un État socialiste de la nation allemande et dans l'article 1 de la constitution de 1974 comme un État socialiste de travailleurs et de paysans. Dans la constitution de 1949, le pouvoir dérivait du peuple alors que l'article 2 de la constitution de 1968 stipulait que le pouvoir émanait de la classe ouvrière sous la direction du parti marxiste-léniniste, confortant ainsi le rôle prédominant du SED (Childs, 1983 : 121). Notons ici que la référence à la nation allemande fut significativement laissée pour compte dans la nouvelle version de la constitution en 1974 en faveur d'un État de travailleurs et de paysans. Ceci suggère que la représentation de la nation en tant que *Kulturnation* issue des Lumières allemandes concordait davantage avec une tentative avortée d'instrumentalisation de la culture par le SED plutôt qu'une survivance de l'humanisme du 18<sup>ième</sup> siècle en RDA comme le voudrait Lepenies. De sorte qu'il a été nécessaire au SED de mettre l'emphase sur la substitution de l'identité socialiste à l'identité nationale. L'identité est-allemande devint ainsi, sous la dictature du

prolétariat, une fonction de la nouvelle organisation des rapports de production et, par conséquent, de la restitution d'un rapport « naturel » au travail. La population de la RDA se voulait d'abord et avant tout une population de travailleurs avant d'être une population spécifiquement allemande.

D'autre part, la stratégie de Honecker au courant des années 1970 reposait sur l'unité de l'économie et des politiques sociales, la formulation de buts uniquement politiques ou sociaux étant discréditée comme dérivant de la démocratie bourgeoise et de la tradition sociale-démocrate (Thaa, Schenkel, Häuser, 1992 : 44). En effet, jusqu'au milieu des années 1970, l'objectif qui visait à modeler une communauté socialiste sans classe en RDA fut poursuivi par le truchement de l'expropriation des capitalistes et de l'éducation à la personnalité socialiste (Segert et Zierke, 1998 : 168). En fait, les valeurs telles que la sauvegarde de la paix, la justice, l'égalité, la liberté sociale et politique et la sécurité, qui étaient le produit effectif de l'unité de l'économie et des politiques sociales, sous-tendaient le caractère profondément « humaniste » des visées du socialisme (Thaa, Baur, Hock, 1992 : 266). D'où la légitimité de l'« humanisme » en RDA et de l'instrumentalisation de la culture politique par le SED qui lui était sous-jacente.

Le socialisme d'approvisionnement de l'ère Honecker, qui prétendait au rapprochement des couches sociales en vertu de l'égalité, de la sécurité, de la discipline socialiste du travail et du bien-être collectif, décelait à la fois une nouvelle

interprétation de la stratification sociale et de la communauté socialiste et une ritualisation de la conception du monde socialiste. À partir des années 1970, Honecker chercha dès lors à amalgamer la tradition du mouvement des travailleurs aux attentes consuméristes de la population, ce qui trahissait une entreprise de « re-idéologisation » (*Reideologisierung*) du mode de vie socialiste. De ce point de vue, le SED a toujours ambitionné de conquérir la majorité de la population à de nouveaux « points communs » (*Gemeinsamkeiten*), à de nouvelles attaches qui déborderaient la dimension téléologique de l'histoire propre au marxisme-léninisme (Thaa, Schenkel, Häuser, 1992 : 42), et ce de plus en plus jusqu'à la fin des années 1980.

Sous la bannière du communisme, la catégorie supranationale de « classe » fait figure d'allégeance principale et de principe organisateur de la société, tendant vers l'abolition de toutes les frontières nationales. Joppke rappelle à cet effet le mot d'ordre de Marx issu du *Manifeste Communiste* : « Les travailleurs n'ont pas de pays » (cité dans Joppke, 1995 : 25). La situation devient telle qu'il est plus facile pour le SED d'imprégner la masse des travailleurs des principes du marxisme puisés à même l'humanisme réel, principalement en ce qui a trait au travail, que de conjuguer ces mêmes principes à l'humanisme politique des Lumières. Aussi la référence dans l'article 8 de la constitution de 1968 à la volonté de la RDA de surmonter la division de l'Allemagne en vue d'une réunification des deux États allemands sur la base du socialisme et de la « démocratie » disparaît dans la constitution de 1974 (Childs, 1983 : 121). Le danger résidait en ceci qu'une montée

du nationalisme allemand (et non pas « est-allemand ») en RDA aurait pu occasionner un désir de réunification avec la RFA sur la base du capitalisme et de la démocratie libérale, d'où l'insistance du SED sur le cadre contraignant du travail dans son acception marxiste-léniniste. Ce postulat entre pourtant en flagrante contradiction avec les propos de Klaus Willerding, ancien député au Ministère des Affaires Étrangères en RDA, selon lequel les mouvements de libération nationale sont les alliés naturels du socialisme mondial dans le combat contre l'impérialisme pour le progrès social : « [...] it belongs to the characteristic features of socialist foreign policy to render help to the colonial and racially oppressed and exploited peoples in their just struggle » (cité dans Childs, 1983 : 300). Néanmoins, en modifiant la constitution de la sorte, mentionnons que le SED retourne à la doctrine marxiste-léniniste mise de l'avant en ce qui concerne le domaine de la culture lors de la première conférence de parti du SED en 1949 (Childs, 1983 : 197), qui présupposait par exemple que les écrivains de tous les horizons étaient en mesure de contribuer à la propagation de la joie au travail et à la diffusion de l'optimisme chez les travailleurs des usines et des champs en RDA. Cette idée rejoignait à peu près le deuxième commandement moral du protocole de 1959 : « Tu dois aimer ta patrie et être toujours prêt à employer toute ta force et toutes tes capacités à défendre le pouvoir des travailleurs et des paysans ». D'où l'engouement du parti au pouvoir pour la diffusion de « romans d'usine » (*Betriebsromane*), comme par exemple celui de Peter Hacks intitulé *Les Soucis et le Pouvoir*. Paru en 1962, le roman relatait l'histoire de travailleurs du charbon qui, en augmentant la production, parvenaient à accroître leur

conscience (Childs, 1983 : 208). L'État des travailleurs et des paysans, en somme, de même que le pouvoir de la classe ouvrière, enjoignent les écrivains et les intellectuels officiels de la RDA à façonner l'identité est-allemande par rapport à la prédominance du travail dans le socialisme.

Les dirigeants du SED, suivant les principes du marxisme-léninisme, avaient la prétention de parachever les Lumières allemandes au nom de la « raison objective » de l'économie planifiée, dans la mesure où ils concevaient la société comme un organisme productif, comme un corps de travail opérationnel duquel provenait le pouvoir politique. Cette optique était conforme à une symbolisation identitaire pré-moderne (Schenkel, Thaa, 1992 : 251), typique des sociétés traditionnelles, dont l'apriori politique en matière de légitimation procédait d'une conception mythique, religieuse ou métaphysique du monde. Cependant la scientification et la technologisation de la RDA, qui mirent en branle une économisation de tous les aspects de la vie sociale, supposaient non pas un parachèvement mais bien une auto-destruction des Lumières, en ce qu'elles bannirent le citoyen de la sphère publique pour faire place à l'homme « nouveau » forgé à partir de la science, de la technique et du travail. Sur ce point, l'humanisme politique des Lumières fournissait un contrepoids civique à la teneur « technique » dans laquelle se vautrait l'humanisme réel de Marx.



### **3.2) L'humanisme « technique »**

#### 3.2.1) Le consensus du progrès

À proprement parler, le fondement de la légitimation politique du cadre institutionnel des rapports de production en RDA tirait son origine des principes de la science et du travail et par le fait même de la conception du progrès que recouvre l'idéal-type de l'humanisme réel. Winkel et Thaa (1992 : 273) précisent que, selon les scientifiques est-allemands<sup>9</sup>, les présupposés inaliénables pour le progrès social et humain reposaient dans la connaissance du progrès scientifique et technique. Notons à ce sujet que la notion de progrès était elle-même « objective », compte tenu du fait que l'objectivité du progrès social provenait d'une justification téléologique de l'histoire. Le progrès scientifique et technique formait le point de jonction entre la préhistoire de l'humanité et son histoire véritable, qui devait commencer avec l'inauguration du communisme qui accentuerait le rôle prépondérant du travail en tant qu'activité collective et libératrice qui tendrait en principe vers une désaliénation croissante de l'homme.

Les relations qui nouaient les forces productives aux rapports de production en RDA se tissaient simultanément au développement technologique et aux avancées scientifiques. Ce type de relations qu'instaura la technique s'inscrivait dans le cadre d'un processus historique de rationalisation qui consacrait la supplantation des

---

<sup>9</sup> Les auteurs ne précisent pas l'identité des principaux intéressés.

activités rationnelles en valeur par les activités rationnelles en finalité. À partir du moment où la technique s'est liée à la production industrielle et, par conséquent, à la structure du travail défini comme activité rationnelle en finalité selon un schéma matérialiste, elle tendit à s'élargir jusqu'à la totalité du monde social vécu, régi par la médiatisation de symboles issus de la tradition du mouvement des travailleurs pour ce qui est du communisme et de l'interaction entre les hommes, pour devenir une « culture » au sens propre du terme ou, pour ainsi dire, une religion civile.

### 3.2.2) La personnalité socialiste

En RDA, le collectif de travail symbolisait le haut-lieu de la sécurité sociale qui dispensait à l'individu la possibilité d'une pleine réalisation de soi, la sécurité étant un « sentiment de vie » (*Lebensgefühl*) spécifiquement socialiste (Thaa, Baur, Hock, 1992 : 264). À en juger d'après les politiques du SED, les représentations normatives du travail en tant qu'activité signifiante favorisaient un ajustement « socialiste » de la personnalité aux rapports de production. L'avancement individuel en RDA, dans le sens de bien-être matériel, d'opportunités promotionnelles ou d'amélioration de la qualité de vie, était l'étalon de mesure du progrès, autant social qu'économique ou technique, notion qui dans le marxisme-léninisme était elle aussi empreinte du sceau de l'« objectivité » du fait d'une conception de l'histoire téléologiquement légitimée. Si bien que le progrès économique et technique devint une précondition inaliénable du progrès social et humain, qui témoignait de l'existence d'un lien privilégié entre le socialisme, l'humanisme et la technique (Thaa, Baur, Hock, 1992 : 285).

Dans le même ordre d'idées, l'organisation de la vie quotidienne en RDA se faisait en fonction d'un contexte de travail qui formait une contrainte d'unification de la population (Thaa, 1992). « La catégorie-clé "travail" fonctionnait sur tous les plans "en tant qu'axe central, en tant qu'activité sociale de base déterminante, de laquelle dépendent tous les autres processus et sous-systèmes" » (Peter cité dans Thaa, 1992 : 132). Cela étant, l'« autocontrôle » (*Selbststeuerung*) de l'économie liait les intérêts sociaux, collectifs et individuels entre eux en tant qu'immédiatement identiques en vue de l'élaboration d'une conscience juste axée sur l'intensification de la lutte des classes dans le but de vaincre les restes de la pensée capitaliste et d'une morale socialiste qui lui correspondrait. « La "personnalité universelle développée" (*allseitig entwickelte Persönlichkeit*) était d'abord saisie comme le résultat d'une éducation optimale. Elle devait surtout trouver sa propre réalisation dans le procès de travail vu à travers les verres roses des utopies de l'automation » (Thaa, 1992 : 51).

D'un autre côté, en favorisant une participation limitée de la population au progrès économique et social, dans le sens d'une contribution personnelle « subjective » au procès du travail, le SED fait du facteur subjectif une « réserve de rendement » (*Leistungsreserve*), et non pas une « réserve critique ». La subjectivité critique du citoyen était pour ainsi dire mise en sourdine ou canalisée au profit de la subjectivité matérialiste du travailleur. « Les contenus et les conditions de travail favorisent un "rapport socialiste au travail" et le travail se rapproche des représentations normatives d'une activité "appréhensible de façon sensée" (*sinnvoll erfahrbare Tätigkeit*) qui

"épanouit la personnalité" (*persönlichkeitsfördernd*) » (Thaa, 1992 :90). Ainsi la subjectivité de l'individu était, en considération des politiques adoptées par le SED, diamétralement canalisée par le travail.

Tout compte fait, le développement de la personnalité allait de pair avec la marche du progrès en ce que les rapports de production socialistes introduisirent les conditions adéquates en vue du progrès scientifique et technique. Le fondement de la légitimation du cadre institutionnel du travail ainsi mis en place en RDA découlait de la conception du progrès technique lui-même et de la rationalité instrumentale dont elle était porteuse, ce que les groupes d'opposition critiqueront plus âprement au courant des années 1980.

### 3.2.3) Des voix dissidentes

Cette conception du parti n'était pas partagée par tous. En effet, les groupes d'opposition en RDA comme par exemple l'*Umwelt-Bibliothek* (Bibliothèque de l'Environnement) professaient ce qu'on pourrait appeler un pessimisme technologique. Cette prise de position était taxée d'« anti-humanisme » par les dirigeants du parti. L'optimisme technologique que propageait le SED prenait racine dans l'humanisme réel forgé par Marx et sous l'angle duquel la science et la technique figuraient à titre de forces productives par excellence dans le communisme. L'« anti-humanisme » était à proprement parler un humanisme politique proche des Lumières en ce qu'il incarnait une condamnation de l'absolutisme du progrès

technique et de l'orientation progressive de l'économie planifiée et de la science. Il ne peut ici être compris qu'en opposition à l'humanisme réel, à base strictement matérialiste et suivant lequel l'humanisme politique des Lumières serait tombé en désuétude avec le cours de l'histoire parce qu'idéaliste, parce que « bourgeois ». Bien que la présence d'un « anti-humanisme » technique était sensible autant à l'Est qu'à l'Ouest, nous pouvons dire que le pessimisme technologique du citoyen contrecarrait l'optimisme technologique du travailleur.

### **3.3) L'érosion de la *Zielkultur***

#### **3.3.1) Les années 1980**

Le consensus du progrès (*Fortschrittskonsens*) caractéristique de la période de l'après-guerre, qui « [...] peut unifier les intérêts, les attitudes les orientations en valeur » (Thaa, 1992 : 32) et qui permettait en RDA une ouverture du régime aux représentations liées aux buts (*Zielvorstellungen*) de la majorité de la population, se désagrégea à partir des années 1980, qui circonscrivirent une érosion de la *Zielkultur* et une crise identitaire du régime.

Sur le plan international, plusieurs facteurs contribuèrent à miner la crédibilité du travail en tant que principal réservoir de normes et de la science et de la technique en tant que forces productives par excellence en RDA : les deux crises du pétrole en 1978 et en 1979, qui suscitérent une poussée d'innovation sur les marchés mondiaux, les mouvements de masse et l'imposition du droit de guerre en 1981 en Pologne, le

déploiement de missiles sur le sol est-allemand, la politique de détente, l'entrée en lice de Gorbatchev et les réformes en union soviétique, que les groupes d'opposants suivaient de près.

La modernisation économique de la RDA au début des années 1980 provoqua une différenciation sociale graduellement particularisée par une complexité croissante de la société est-allemande. L'égalitarisation des conditions de vie ainsi que l'apparition d'un certain niveau de bien-être économique rendirent possible la différenciation sociale de même que l'individualisation et l'apparition de besoins qualitativement nouveaux. La floraison de représentations contre-identitaires, qui marqua une distanciation de la population vis-à-vis de la sphère politique officielle, correspondait à une certaine atomisation de la société en RDA. Nous remarquons tout au long de cette décennie un déclin de la dimension eschatologique du communisme et des visions utopiques qui en dérivèrent. Ce déclin mena à une sécularisation de la conception du socialisme et du travail. Au fil des années 1980, « [...] le procès social du travail ne se donne plus de façon crédible comme étant le principal réservoir de normes et de valeurs [...] » (Thaa, 1992 : 118). Le phénomène se traduit par une perte croissante de transcendance du régime et par une individualisation des modes et des plans de vie. Ajoutons à cela l'ébranlement de l'unité du progrès économique et du progrès scientifico-technique, d'une part, et le délabrement des conditions de travail et la destruction de l'environnement, d'autre part.

L'entrée en fonction de Gorbatchev au milieu des années 1980, qui fit naître en RDA un espoir de démocratisation du socialisme, provoqua par la même occasion l'insistance du parti sur la mobilisation de représentations et de principes d'ordre depuis longtemps devenus obsolètes. La théâtralisation de la politique ou la « fiction idéologique » qu'orchestra le SED conduisit à une perte de loyauté qui tirait son origine d'une acceptation de la domination, dans la mesure où elle ne faisait pas obstacle à la poursuite d'intérêts privés. De ce point de vue, la tolérance d'intérêts privés favorisait par le fait même l'adhésion aux valeurs prônées par le régime (Winkel, Thaa, 1992). Toujours est-il que le SED s'ingéniait à exacerber les caractéristiques communes qui faisaient des individus appartenant à des couches sociales différentes des travailleurs, de manière à coaliser la population sous l'étendard du travail.

### 3.3.2) Une rationalisation excessive

Bien que les groupes d'opposition ne désapprouvaient pas la conception du travail spécifique au marxisme, ils incriminaient toutefois l'application scientifique et technologique que le SED en faisait. En cherchant à dénoncer les dangers de la science, les groupes d'opposition en RDA exploitèrent, surtout dans les années 1980, la thématique de l'incompatibilité entre l'économie et l'écologie et mirent de l'avant des notions comme celles d'« écosocialisme ». Par exemple, le numéro du 29 juin 1986 du *Grenzfall*, revue publiée et fondée au mois de janvier de la même année par le groupe d'opposition *Initiative Frieden und Menschenrechte* (Initiative Paix et

Droits de l'Homme), proposa des articles sur les risques de l'énergie nucléaire qui revendiquaient par la même occasion une consultation populaire sur la question. Le groupe fit circuler peu de temps après un pamphlet intitulé *Tschernobyl wirkt überall* (Tschernobyl « fait effet » partout) qui traitait du même problème et qui accusait la rationalisation excessive de la science.

« La rationalisation », écrit Jürgen Habermas, « désigne tout d'abord l'extension des domaines de la société qui sont soumis aux critères de décision rationnelle » (1968 : 3). À partir de ce concept qu'il emprunta à la sociologie wébérienne, et de façon analogue aux groupes d'opposition (quoique dans un autre contexte), Habermas tenta de rendre compte de l'institutionnalisation croissante du progrès scientifique et technique qui sous-tendait une domination politique qui n'était plus reconnue comme telle parce que « rationalisée ». « Il en résulta une perspective selon laquelle l'évolution du système social *paraît* être déterminée par la logique du progrès scientifique et technique » (Habermas, 1968 : 45), phénomène que le philosophe qualifia par le terme de *technocratie*. Parallèlement à ce point de vue, la science et la technique, c'est-à-dire le travail en général, devinrent les premières forces productives au sein de la RDA. L'interdépendance de la science et de la technique, entendue comme l'application du savoir scientifique en tant qu'idéologie, se traduisit au niveau institutionnel par la mise en place d'un État « technique » ou « technocratique » d'un côté et par la dépolitisation des problèmes humains de l'autre.



D'après Habermas, l'idéologie qui se dégage du travail a pour effet de détacher la conception que les hommes se font d'eux-mêmes de l'activité communicationnelle qui circonscrit leurs interactions, dans la mesure où cette conception n'est plus partie prenante d'une médiation symbolique mais d'un modèle scientifique auquel répond la planification de l'économie en RDA : « Une attitude qui isole méthodiquement les lois économiques de la dynamique sociale ne peut prétendre à saisir le cadre d'ensemble de la vie sociale dans ses catégories essentielles qu'aussi longtemps que la politique est commandée par la base économique et que cette dernière ne doit pas au contraire être comprise comme une fonction de l'activité de l'État et des conflits qui trouvent une expression politique » (Habermas, 1968 : 38). Ce constat d'Habermas rappelle la distinction qu'il établit entre le travail en tant qu'activité instrumentale obéissant à des règles techniques et l'interaction en tant qu'activité communicationnelle obéissant à des normes en vigueur. De telle sorte que, d'après Habermas, les normes sociales sont fondées sur la seule intersubjectivité de la compréhension des intentions et de la reconnaissance des obligations par tous, et non pas sur la validité de règles techniques justiciables de propositions empiriquement ou analytiquement vraies. Cette définition rejoint un tant soit peu la conception des groupes d'opposition en RDA sur la constitution démocratique d'un espace public authentique où la pluralité des points de vue soit préservée par la participation politique de tous les citoyens aux prises de décision, par opposition à la contribution productive de tous les travailleurs au procès de travail.

## **Conclusion**

Selon la pensée libérale, pré-marxiste, le progrès subsiste constitutionnellement dans la participation des citoyens à l'organisation politique de la société et à son perfectionnement. Dans une conception marxiste, le progrès, au même titre que la démocratie, implique l'émancipation d'une classe et la domination politique de cette même classe, à savoir le prolétariat (Thaa, Schenkel, 1992 : 253). La première conception, qui inspirait les vues des groupes d'opposition en RDA, est voisine de l'humanisme politique des Lumières tandis que la seconde, qui alimentait plutôt les prises de position du SED, entre en droite ligne avec l'humanisme réel issu du marxisme.

L'*Aufklärung* de l'homme, qui forme le substrat philosophique de l'idéal-type de l'humanisme réel, tend à faire de l'être humain un travailleur abstrait qui se définit de façon universellement valable par la praxis de l'homme dans le monde matériel, c'est-à-dire par le travail en tant qu'activité matérielle dans l'univers et en tant que moralement légitimé par les « lois objectives » de l'histoire. De sorte que l'éducation à la personnalité socialiste, qui en RDA tirait son origine d'une instrumentalisation de la culture, convergait vers une dédifférenciation de la population conçue comme un organisme productif total. La dégradation de la culture politique, qui prit de plus en plus d'ampleur au courant des années 1980, prépara le terrain pour l'entrée en scène de nouveaux groupes d'opposition qui intellectuellement se rapprochaient de façon considérable de l'*Aufklärung* du citoyen. Ils bénéficièrent du soutien des Églises

protestantes qui, comme nous allons le voir dans le prochain chapitre, jouissaient d'un statut constitutionnel privilégié qui les mettait, du moins en partie, à l'abri des mesures disciplinaires du SED. Les Églises fournirent par la même occasion une plate-forme à la circulation des écrits clandestins des groupes d'opposition, mieux connus sous le nom de « samizdats », pour ainsi contribuer à la fois à une redifférenciation de la population est-allemande et à une resécularisation de la politique.

## Chapitre 4 : Les Églises protestantes en RDA

### Introduction

Traditionnellement protestante, la RDA comptait plus de 80% de protestants sur son territoire en 1946. Ce chiffre a chuté à près de 20% au début des années 1990<sup>10</sup>. Ceci s'explique en partie par la répression, orchestrée par le SED, qu'ont subie les Églises protestantes. Tout au long de l'histoire de la RDA, le SED a en effet cherché à contraindre les Églises au strict domaine cultuel. Toutefois, malgré l'athéisme socialiste prôné par le SED et les mesures discriminatoires prises contre celles-ci, les Églises protestantes en RDA se sont plus d'une fois positionnées contre les politiques du parti au pouvoir<sup>11</sup>.

Contrairement aux autres institutions en RDA, les Églises protestantes jouissaient d'une autonomie relative qui leur a permis d'exercer une influence politique sur le régime. Les groupes d'opposition en RDA auront tôt fait de trouver refuge dans le giron des Églises protestantes en vertu du rôle singulier qu'elles sont venues à occuper, et ce particulièrement dans les années 1980. Au courant de cette décennie, les activités des groupes d'opposition furent de plus en plus dédiées à la littérature clandestine et ont pris, grâce aux Églises, une tournure « légale ». Parce qu'elles ont

---

<sup>10</sup> Le nombre de catholiques est tout aussi négligeable de nos jours. À ce sujet et pour les chiffres mentionnés, voir Thériault 2006.

<sup>11</sup> Tandis que l'Église catholique joua la carte de l'abstinence politique, les Églises protestantes misèrent sur une solidarité critique avec le régime et chercha à faire valoir auprès du SED l'importance du rôle qu'elles pouvaient remplir dans la construction du socialisme.

ainsi collaboré au développement d'un espace public indépendant et à la réhabilitation de la société civile en RDA, les Églises protestantes sont le point de départ du présent chapitre. D'un point de vue idéaltypique, elles contribuèrent à une percée d'une *Aufklärung* du citoyen en canalisant la subjectivité des groupes d'opposition de façon « légale », en se montrant favorable au régime démocratique mis en place en RFA et en formulant une critique « ouverte » souvent acerbe contre les politiques d'inspiration matérialiste du SED. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur la condamnation de la religion et sur les tentatives d'asservissement des Églises par le parti au pouvoir, qui préconisait la propagation d'un athéisme militant. Ce faisant, nous explorerons la possibilité d'une instrumentalisation du patrimoine religieux en RDA selon les modalités de l'humanisme réel. Nous approfondirons dans un deuxième temps les récriminations des Églises à l'endroit du SED concernant l'adoption de certaines politiques qui entraient en contradiction avec les revendications des autorités religieuses. Nous examinerons enfin la nature du parrainage des groupes d'opposition par les Églises qui contribua en RDA à la diffusion du phénomène du « samizdat » que nous tâcherons de circonscrire par rapport à l'humanisme politique des Lumières.

Nous argumenterons que si les groupes d'opposition et les Églises protestantes ont poursuivi des buts différents, ils ont néanmoins partagé une vision similaire du socialisme qui était plutôt inspirée d'une logique citoyenne ou, pour reprendre la terminologie élaborée dans ce mémoire, d'une *Aufklärung* du citoyen, à contre-

courant de la propagande athée qui se rapprochait d'une *Aufklärung* de l'homme mise de l'avant par le SED.

#### **4.1) La désinstitutionalisation de la religion**

##### 4.1.1) La répression des Églises

Dès la fondation de la RDA en 1949, les Églises subirent un durcissement de la politique ecclésiastique, qui pendant l'occupation soviétique de l'Est de l'Allemagne aux suites de la Deuxième Guerre mondiale était plutôt conciliante avec les autorités religieuses. « Entre 1949 et 1958 la politique de pouvoir communiste, menée au départ dans un contexte de propagande athée, visait à limiter les activités des Églises au strict domaine culturel [...] » (Hartweg, 1990 : 36). À partir de la prise du pouvoir par le SED, l'éducation religieuse dans les écoles est devenue interdite, les subventions étatiques aux Églises ont été suspendues et les réunions ecclésiastiques ont été tenues en échec. Ajoutons à cela le harcèlement bureaucratique contre les pasteurs et les membres du clergé des paroisses protestantes, qui furent souvent persécutés et parfois même emprisonnés (Besier, 1999 : 525). Dans la perspective où le socialisme est comparable à une religion séculière, il est convenu de parler d'une surimposition des principes socialistes sur les principes religieux (Thériault, 2004 : 18). Bien qu'elles aient largement contribué à façonner le visage historique de l'Allemagne, les Églises étaient perçues du côté du SED comme un vestige du capitalisme et de la société bourgeoise et furent accusées d'être des refuges d'« agents de l'impérialisme ». Par exemple, dans le numéro de novembre 1958 de la revue *Einheit*

(Unité) éditée par le comité central du SED, Willi Barth et Rudi Bellman, tous deux du département des affaires religieuses du secrétariat du comité central, ont publié l'un des articles les plus importants pour comprendre la politique sur les Églises en RDA, qui portait le titre suivant : « La justification de plans impérialistes pour une guerre nucléaire par un clergé politisé » (Besier, 1999 : 527). Les auteurs de l'article en question ont cherché à alerter la population de ce qu'ils considéraient être le danger que représentaient les Églises en RDA. Tout comme Marx envisageait la lutte contre la religion comme le germe de la libération « humaniste » (au sens de l'humanisme *réel*), le SED estimait que la religion n'avait pas sa place dans l'édification du socialisme. Dans sa thèse de doctorat, Gerhard Lewerenz, membre du SED et directeur des affaires religieuses du district de Dresde, a résumé le problème en ces termes : « The church is the only institution in socialism that does not correspond to the character of the socialistic social order, does not arise from it and is unnecessary for its development » (cité dans Besier, 1999 : 539). Du fait des revendications idéologiques du SED, les Églises devaient se borner à jouer un rôle périphérique dans la société est-allemande, c'est-à-dire un rôle sans importance politique, ce qui ne l'empêchera pas de contester certaines des mesures adoptées par le parti au pouvoir et de jouer un rôle qui pourrait paradoxalement être caractérisé de politique.

#### 4.1.2) Les Églises et l'Ouest

En 1948, l'Église Évangélique d'Allemagne (EKD) est fondée à titre d'organisation-parapluie d'Églises protestantes dans les deux Allemagnes. « [...] forte de sa structure unique, l'Église se considérait elle-même comme le trait d'union rattachant encore, par-delà le mur, les Allemagne entre elles » (Batel, 2000 : 27). Notons ici que l'Église évangélique était alors associée à la Conférence Mondiale des Églises et avait, entre autres, tissé des liens avec les Verts et les pacifistes allemands de l'Ouest.

Jusqu'en 1961, le thème de l'unité de la nation allemande a mobilisé les discussions publiques auxquelles prennent part les Églises en RDA. D'ailleurs, de nombreux ecclésiastes est-allemands érigeaient en modèle à suivre le régime politique et économique mis en branle au sein de la RFA, tout en ne digérant pas la séparation des deux Allemagnes (Neubert, 1997 : 682). Les multiples difficultés auxquelles faisait face l'EKD, qui avait à opérer sur deux territoires séparés dans deux sociétés différentes, étaient principalement liées à la circulation des individus au-delà de la frontière inter-allemande, particulièrement de l'Ouest vers l'Est. L'érection du mur de Berlin le 13 août 1961 contribua grandement à isoler les Églises sur le territoire de la RDA de leurs consœurs à l'Ouest. Cependant, même au synode de l'EKD tenu du 1<sup>er</sup> au 7 avril 1967 à Fürstenwalde (Est), il était encore question du destin identique des Églises allemandes qui, selon les représentants sur place, partageaient la même langue, la même Réforme et la même liturgie, et auxquelles incombait la même responsabilité historique (Batel, 2000 : 28). Quoi qu'il en soit, dans le but de briser



les liens qui unissaient l'EKD à la RFA, le SED avait créé en 1957 un secrétariat d'État auprès du Président du Conseil des ministres chargé d'administrer tout ce qui touchait aux activités ecclésiastiques afin d'assurer un contrôle rigide sur celles-ci.

En 1966, Walter Ulbricht insista dans un discours sur la spécificité de l'Église en RDA, « consciente des principes de l'humanisme » et inassimilable à l'Église en RFA, où le clergé est « partisan d'une Église militaire et d'une politique de revanche" » (Batel, 2000 : 27). À partir de 1969, et suite à l'entrée en vigueur de la nouvelle constitution de 1968 (qui prévoyait la fusion des huit Églises provinciales de la RDA), les Églises évangéliques est-allemandes, qui jusqu'ici avaient appartenu à l'EKD, ont dès lors été forcées d'intégrer la Fédération des Églises Évangéliques de la RDA (BEK) nouvellement créée qui chapeautait deux conglomerats distincts de l'Église protestante : l'Église Évangélique de l'Union (EKU), qui comprenait des congrégations calvinistes et luthériennes, et l'Église Luthérienne Évangélique Unie (VELK), d'allégeance strictement luthérienne. La BEK demeura la fédération chef de file du protestantisme en RDA (Cordell, 1990 : 50).

En faisant référence au nouveau secrétariat d'État pour les questions ecclésiastiques, Hartweg précise qu'« il entrava jusqu'à la paralysie le fonctionnement des institutions de l'EKD en RDA, tout en tentant par l'intermédiaire des partis satellites CDU et autres organisations (et en soulignant les "perspectives humanistes communes aux marxistes et aux chrétiens") de gagner les protestants à la cause » (Hartweg, 1990 :

36). Étant donné que le SED se trouvait dans l'impossibilité d'influer sur l'organisation de l'EKD en entier, l'absolue indépendance des Églises de la RDA par rapport à celles de la RFA fut décrétée par le SED. La formation de la BEK était la conséquence qui avait résulté de la politique du SED, qui avait pour objectif de saper les bases de la « [...] dernière organisation commune aux deux États allemands [...] » (Hartweg, 1990 : 36). D'autant plus que l'arrivée au pouvoir des sociaux-démocrates en RFA en 1969 écarta la possibilité d'une éventuelle réunification des deux Allemagnes (Cordell, 1990 : 50-51).

#### 4.1.3) « L'Église dans le socialisme »

Dans ce contexte, le nouveau cadre institutionnel ainsi mis en place par le SED, qui détenait autant le monopole du pouvoir que le monopole de la vérité ou, plutôt, de la définition des objectifs à atteindre et des normes à sanctionner, a accentué le caractère instrumental des Églises au gré du parti au pouvoir. Le processus de désinstitutionalisation auquel furent asservies les Églises en RDA s'est traduit par une stratégie d'action originale et par une prise de position inédite de la part des autorités religieuses est-allemandes, qui tant bien que mal finirent par souscrire à la nouvelle réalité politique en aspirant à tirer parti de la bienveillance du SED tout en subsistant en tant que « cosmos autonome » (Thériault, 2004 : 15) à côté du parti-État. Pour cela, « les protestants ont développé la célèbre formule "l'Église dans le socialisme", traduisant tantôt un principe d'opposition, tantôt un principe d'accommodement avec l'omnipotent parti socialiste » (Thériault, Poitras, 2006 : 138).

Dans l'ensemble, les Églises protestantes en RDA ont pris position contre le parti au pouvoir bien plus que contre le socialisme en tant que tel et ont adopté une stratégie de « solidarité critique » vis-à-vis du SED. « En décidant en 1971 de se considérer comme "Église dans le socialisme", ces Églises évangéliques acceptaient - sans cependant faire acte d'allégeance à l'État - d'apporter implicitement une forme de légitimation au socialisme réellement existant en RDA » (Hartweg, 1990 : 37). C'était la seule façon de se concilier les bonnes grâces du parti.

La conception de la formule « l'Église dans le socialisme » dénotait une prise de position inaccoutumée pour les Églises protestantes dans l'histoire allemande et fonctionnait pour les membres du clergé dans le nouveau contexte institutionnel de la RDA comme une idée directrice qui guidait l'action des élites protestantes et qui consistait en une « métaphore-guide » (*guiding metaphor*), que Barbara Thériault décrit comme suit : « Guiding metaphors are the concrete expressions through which an order becomes manifest. They shape social actions through their normative and binding character » (Thériault, 2004 : 9-10). Ces « métaphores-guides », une fois nées, passent entre les mains d'« agents-spécialistes » qui les convertissent à leur tour en « principes organisateurs » (*organizing principles*) qui « [...] determine which conduct is rational in a particular context [...] et qui renvoie à une « politique d'institutionnalisation » (*politics of institutionalization*), c'est-à-dire à un procès

conflictuel pour la conservation ou la subversion des relations établies par lequel un ordre est créé (Thériault, 2004 : 10-11).

Une fois la religion désinstitutionalisée, les acteurs religieux ont le choix, selon la classification présentée par Barbara Thériault, entre deux stratégies idéaltypiques diverses : le « marchandage cognitif » (*cognitive bargaining*), qui se rapproche de la « reddition cognitive » (*cognitive surrender*), et le « retranchement cognitif » (*cognitive retrenchment*) (Thériault, 2004 : 39). Tandis que les Églises protestantes ont adopté la première stratégie, l'Église catholique a opté pour la seconde. Dans le contexte de la RDA, cette nouvelle stratégie des Églises protestantes de « solidarité critique » envers le régime pourrait être comprise comme une « politique de réinstitutionalisation » de la religion, étant donné la subordination obligée (mais partielle) des activités ecclésiastiques au programme politique du SED, orienté exclusivement vers l'avènement du « nouvel homme » et de la « nouvelle foi ».

#### 4.1.4) « Le socialisme dans l'Église »

Tandis que les Églises protestantes ont cherché à conforter leur position dans la charpente institutionnelle instaurée en RDA, le SED a ambitionné pour sa part de conquérir les autorités religieuses à sa propagande internationale. Si les Églises protestantes ont choisi une stratégie dite de solidarité critique avec le parti au pouvoir, le SED a penché quant à lui vers une stratégie de « solidarité instrumentale » par rapport à l'Église.

À ce propos, les célébrations du 450<sup>ième</sup> anniversaire de la Réforme en 1967, de même que celles du 500<sup>ième</sup> anniversaire de Martin Luther en 1983, qui ont été organisées conjointement par les Églises protestantes et le SED, fournissent un exemple d'une entreprise d'instrumentalisation du patrimoine religieux en RDA par le parti au pouvoir. Les « Thèses sur Luther », qui ont été mises de l'avant par des membres de l'Académie des Sciences de Berlin-Est (composée alors d'historiens et de sociologues du SED) et parues dans la revue *Einheit* de septembre 1981, abondaient dans le sens d'un lien étroit entre la vie du réformateur et l'existence du socialisme en Allemagne, résumant ainsi la ligne du parti à ce propos : « La RDA se doit de cultiver l'héritage luthérien, non seulement à cause de l'importance de Luther dans l'histoire allemande et universelle, mais aussi parce que la plupart des lieux où il a vécu et a exercé son activité historique se trouvent sur le territoire de la RDA. C'est là qu'il a puisé dans la force et la sagesse de la langue du peuple » (Von Thadden, 1984 : 70). Les thèses soulignaient que la RDA, en tant qu'État socialiste allemand, était le fruit d'une coordination des forces progressistes du peuple allemand et que de ce fait « l'héritage progressiste (de Luther) a été conservé (*aufgehoben*) dans la culture nationale allemande d'inspiration socialiste » (Von Thadden, 1984 : 70). En d'autres termes, sous la plume des académiciens de Berlin-Est, la RDA apparaissait comme le résultat d'un combat séculaire apparenté aux accomplissements de Luther en vue du progrès social. D'après les mêmes thèses, parce qu'elle plongeait ses racines dans toute l'histoire allemande, la RDA ne pouvait renoncer à la tradition du luthéranisme qui nécessairement a forgé l'identité nationale allemande, lui conférant ainsi un caractère

universellement valable qui n'était pas sans lien avec le mythe de la « meilleure Allemagne ». Tout en se défendant d'accaparer la figure de Luther pour en faire un devancier de l'État socialiste allemand, les porte-paroles du SED caractérisait publiquement en 1967 la RDA comme « l'héritière légitime de l'homme de Wittenberg pour avoir, seule, réalisé une culture nationale à laquelle aspirait la Réforme » (Batel, 2000 : 28). Qui plus est, et toujours selon ces thèses, la RDA était l'État allemand le plus apte, plus qu'à toute autre époque, à juger avec discernement de l'authenticité des vertus du réformateur : « Après la victoire de la classe ouvrière et de ses alliés, avec la construction et l'élaboration du socialisme, les conditions sociales ont été créées en RDA pour apprécier Martin Luther à sa juste valeur, sur la base de critères scientifiques » (Von Thadden, 1984 : 70). De cette façon, la figure de Luther a subi le même sort que celle de Goethe : celui de l'instrumentalisation idéologique en vue d'une légitimation du régime politique de la RDA. Il était bien entendu indispensable au SED de revoir l'histoire allemande, de « marxiser » les classiques allemands pour légitimer l'existence de la RDA et, dans ce cas précis, de réinterpréter la Réforme à la lumière du socialisme réellement existant.

Cette instrumentalisation de l'héritage luthérien, qui recoupait celle de l'héritage classique des Lumières, correspondait à une tentative de conjugaison du marxisme et du christianisme de la part du SED. Les Églises protestantes ont néanmoins conservé une part d'autonomie en ce qu'elles en venaient facilement aux prises avec le SED,

sur des thèmes comme la cérémonie de consécration civile ou *Jugendweihe* et l’instruction militaire dans les écoles que nous allons aborder ci-dessous.

## **4.2) La voix des Églises**

### 4.2.1) La *Jugendweihe*

La surimposition des principes socialistes sur les principes religieux a mené à la réinterprétation par le SED d’un rite de passage qui tirait son origine de la confirmation protestante et de la communion chrétienne et qui visait à inaugurer de manière officielle la transition de l’enfance vers l’âge adulte des adolescents de 14 ans. Réintroduite en 1954, la *Jugendweihe* (qui signifie littéralement : la consécration de la jeunesse) devint une véritable cérémonie socialiste destinée non seulement à marquer l’entrée dans l’âge adulte des jeunes ressortissants de la RDA, mais aussi à conforter l’identité nationale est-allemande.

Un des buts de la réinstauration de la *Jugendweihe* était de contraindre le champ d’action des Églises : « La *Jugendweihe* devient, dès 1954, un instrument de propagande destiné à susciter l’adhésion des jeunes au nouveau régime et limiter l’influence de l’Église sur les lycéens » (Chauliac, 2003 : 384). Chauliac rappelle à cet égard que la *Jugendweihe* a d’abord été instituée dans les régions les plus majoritairement protestantes de la RDA, et que le gain en popularité de la version profane du rite de la confirmation qu’était la dite cérémonie socialiste a toujours plus ou moins concordé avec une perte de loyauté envers l’Église protestante. À vrai dire,

« [...] en tant que "tradition est-allemande", [la *Jugendweihe*] s'impose comme norme et doit légitimer le pouvoir en place » (Chauliac, 2003 : 17). En tant que tradition est-allemande (et non en tant que tradition religieuse) qui sous-tendait l'instrumentalisation de l'héritage allemand par le SED, la *Jugendweihe* a été réinterprétée à la lumière du socialisme.

En 1954 a été mis sur pied le Comité central pour la *Jugendweihe* en RDA (*Zentraler Ausschuß für die Jugendweihe in der DDR*) qui collaborait de très près avec les écoles qui lui fournissaient autant ses locaux que son personnel afin d'administrer des cours préparatoires pour les adolescents en vue d'assurer le bon déroulement des cérémonies entourant la *Jugendweihe*. L'école était alors un organe prééminent de diffusion du marxisme-léninisme et de la propagande du SED : « Education was deemed the seminal instrument for instituting socialism and molding the "new man". It was at the very core of the center's institutional project or, in the words of Milosz, the New Faith » (Thériault, 2004 : 90).

La version socialiste du rite de passage qu'était la *Jugendweihe* en RDA, en tant que culmination de l'athéisme socialiste, constituait une forme de « confirmation » du statut de travailleur responsable dévoué à la république chez l'adolescent qui, de cette façon, prêtait serment de fidélité au socialisme. Jusqu'aux derniers jours de la RDA, l'épiscopat protestant a contesté la *Jugendweihe* comme étant une violation de la constitution est-allemande, qui garantissait la liberté de culte et de conscience des



individus (Thériault, 2004 : 25). Les Églises protestantes ont pris de ce fait des mesures visant à contrer le nouveau sacrement socialiste en insistant sur le droit de regard des parents, en matière de confirmation religieuse, par rapport aux enfants et en exhortant les individus « confirmés » de révoquer le statut que confèrait la *Jugendweihe* pour ainsi invalider l'engagement individuel vis-à-vis du socialisme : « Children who had participated in the *Jugendweihe* were expected to sign a document stating that they regretted this action and retracted their pledge of loyalty to the state's ideology » (Thériault, 2004 : 25). Du côté des Églises, la confirmation relèvait strictement du domaine de la croyance et non pas de la sphère politique. Malgré tout, un refus de participer à la *Jugendweihe* entraînait généralement de lourdes difficultés sur le plan scolaire, de sorte que l'accès aux universités est-allemandes, par exemple, pouvait être proscrit. À ce titre, tout le personnel œuvrant dans le domaine scolaire à n'importe quel niveau était tenu d'avoir pris part à la confirmation séculière qu'était devenue la *Jugendweihe*.

#### 4.2.2) La militarisation de la RDA

En raison d'une hypothétique offensive belliqueuse contre le communisme en provenance des États « impérialistes » de l'Occident, le SED ne tarda pas à militariser la RDA en vue d'organiser une éventuelle riposte. En 1962 est fondée l'Armée Nationale du Peuple (NVP). Le service militaire fut par la même occasion déclaré indispensable au maintien de la paix. Mécontentes du caractère obligatoire pour tous du service militaire, les Églises protestantes digérèrent très mal le rejet par le SED du

statut d'objecteur de conscience et déplorèrent amèrement l'absence d'alternatives à la conscription. Le problème fut d'autant plus aggravé car le SED refusait obstinément de mettre fin à l'instruction militaire (*Wehrkunde*) dans les écoles pour les élèves de 15 et 16 ans (Cordell, 1990 : 50). Les allégations du SED sur la nature « pacifique » de la *Wehrkunde* occultaient délibérément les prétentions du parti face à l'instruction militaire de la population en RDA. La préservation de la *Wehrkunde*, de même que le rejet de toute possibilité de modification du programme de « science militaire » par le SED, pouvait être considéré comme un élément déclencheur dans la critique de la militarisation de la RDA et la création d'un mouvement pour la paix indépendant du mouvement officiel (Cordell, 1990 : 52). Ce mouvement indépendant bénéficiera du soutien de l'Église, diamétralement opposée à la militarisation de la RDA.

La « paix armée » préconisée par le SED était qualifiée d'indécente par les autorités religieuses, dans la mesure où la « vraie » paix ne pouvait inclure de violence : « Although military service was said to be legitimate, the unarmed service, if not total rejection of military service, was considered a "clearer sign for peace" » (Thériault, 2004 : 63). Le « pacifisme », par opposition au militarisme du SED, était la position officielle de l'Église, bien illustrée par la devise biblique *Schwerter zu*

*Pflugscharen*<sup>12</sup>, brandie lors des fameuses manifestations pour la paix des années 1980.

Les Églises protestantes mirent en place des activités indépendantes pour la paix : des Ateliers de la Paix et des semaines pour la paix. Un autre exemple du même auteur nous est fourni par les activités du pasteur Rainer Eppelmann, qui a procédé, en sus des Ateliers de la Paix, à l'organisation des Semaines de la Paix de concert avec les Églises protestantes à chaque mois de novembre dans les années 1980. Les Semaines de la Paix n'accueillaient pas seulement des fidèles mais aussi des gens issus de tous les milieux sociaux, et incluait des services religieux, des discussions publiques, des lectures de poésie et des spectacles de musique. Par ailleurs, les Ateliers de la Paix recevaient même des Verts et des militants homosexuels, ce qui démontre bien selon Cordell à quel point l'Église pouvait être une enclave de protection pour les dissidents. Les diverses manifestations ainsi décrites reflétaient bien la position de l'Église, demeurée inchangée au fil du temps, sur le thème de la paix et de la militarisation de la RDA.

Les Églises protestantes obtinèrent en 1964 la création d'un service civil voué à compenser la non-reconnaissance du statut d'objecteur de conscience. Les individus désireux de contourner le service militaire pouvaient ainsi rejoindre les rangs d'une

---

<sup>12</sup> Cette expression est mieux rendue en anglais par la formule « Swords into Ploughshares ». Nous pourrions dire en français : « D'épées nous ferons des socs (ou des lames de charrue) ».

« unité de construction » (*Baueinheit*) affectée par exemple à la réfection de routes ou à l'installation d'abris de défense. Ces unités de construction, placées sous la tutelle de la NVP, n'étaient pas armées. Être « soldat de construction » (*Bausoldat*) était déjà en soi un acte de dissidence, d'où le rapprochement entre les unités de construction et les mouvements pour la paix en RDA.

De ce point de vue, le mouvement de paix était le premier mouvement d'opposition soutenu et organisé en RDA qui traitait de problèmes globaux plutôt que spécifiques à une classe et qui jouissait du soutien des Églises protestantes. Du fait d'un désenchantement incessant vis-à-vis du socialisme réellement existant, particulièrement au seuil des années 1980, le thème de la paix ne mobilisait pas seulement une minorité de groupes d'opposition, comme nous l'avons vu, mais bien des individus issus de toutes les franges de la population. Le sanctuaire d'autonomie que constituaient les Églises profita grandement aux groupes d'opposition qui se livraient entre autres à la rédaction et à la mise en circulation d'écrits clandestins mieux connus sous le nom de « samizdats ».

### **4.3) Les Églises et le samizdat**

#### **4.3.1) Origines : le samizdat et la culture d'opposition**

Selon Kowalczyk, la construction du terme « samizdat » est imputable à l'écrivain russe Nikolai Glaskow qui incorpora en 1952 une série de poèmes non-publiés dans un cahier portant la mention « Sam-sebja-izdat » (édition pour soi-même), réduite

plus tard à « samizdat » (édition par soi-même). Günter Hirt et Sascha Wonders en donnent une définition : « Le samizdat... est un "contre-cosmos" (*Gegenkosmos*) qui s'étend des écrits de dissidents russes nationalistes jusqu'aux traductions de sociologues américains, des écrits russes-orthodoxes jusqu'aux écrits bouddhistes, des mémoires de goulag jusqu'à la pornographie » (Kowalczyk, 2002 : 31-32).

Le phénomène du samizdat consistait dans la publication d'écrits non-censurés sans l'intermédiaire de maisons d'édition et sans la permission du parti au pouvoir. Cela étant, l'existence du samizdat était inséparable d'une forme d'opposition. Le sociologue Gordon Skilling compare l'apparition du samizdat à une « ère pre-Gutenberg » où les textes étaient recopiés maintes et maintes fois au moyen de la dactylo par différents individus, inofficiellement, indépendamment des structures étatiques d'édition.

Au départ, dans les années 1960, l'opposition en RDA trouvait son unité dans le problème de la démocratisation du socialisme, mis de l'avant entre autres par les « communistes-démocrates » tels que Stefan Heym, Wolf Biermann et Robert Havemann. Antifascistes, ils incarnaient une alternative de gauche à l'ordre social caractéristique de l'Ouest où ils bénéficièrent néanmoins d'un soutien médiatique et où ils établirent des contacts avec les mouvements étudiants, par exemple pendant et contre la guerre du Viêt-Nam. En 1964, la mise en circulation des lectures dactylographiées tenues par Robert Havemann à l'Université Humboldt au courant du

séminaire d'hiver 1963 par des cercles étudiants préfigura l'avènement du samizdat (Ohse, 2004). À partir des années 1970, il était possible de constater une plus forte concentration de manuscrits illégaux de textes, par exemple de Havemann lui-même, de Wolf Biermann, de Thomas Kunze ou d'autres critiques. Ces années marquèrent les véritables débuts du phénomène proprement dit du samizdat, entre autres par la mise sur pied de journaux clandestins comme *Avantgarde* par Ulrich Schacht en 1971 et *Leierkasten, Informationsbulletin* par Ekkehard Maass en 1977 (qui formaient la contrepartie des éditions étatiques officielles comme la revue *Einheit* du SED) ou par l'édition d'une anthologie intitulée *Berliner Geschichten* rédigée entre 1974 et 1975 par Martin Stade et Ulrich Plenzdorf (Neubert, 1997 : 161, 240). La genèse de ce qui pourrait être qualifiée d'espace public en RDA tira son origine de la prolifération de samizdats qui représentait aux yeux de Kowalczyk la possibilité la plus importante d'une articulation de l'opposition dans les régimes communistes (Kowalczyk, 2002). À proprement parler, l'apparition du samizdat en RDA a coïncidé avec la montée d'une culture d'opposition ou d'une sphère publique alternative. Cette nouvelle apparition témoignait de la formation d'un espace public indépendant, d'une part, et de l'entrée en scène, d'autre part, d'une nouvelle couche indépendante d'intellectuels qui ne sont pas pris en compte par Lепенies. La parution de samizdats indiquait qu'une éclosion au niveau de la conscience avait vu le jour et à l'ombre de l'idéologie du parti.

Le samizdat en RDA a contrebalancé le monopole étatique sur l'information et est parvenu à mettre sur pied un véritable système parallèle d'information ou, pour ainsi dire, un système de communication indépendante (Skilling, 1989 : 20). La « contre-culture » comprise dans cette acception composait la base d'une forme de pluralisme politique : « Operating in a democratic and pluralistic way, these rival communications have rejected the party-line and its one-sided interpretations of reality; have articulated individual and group interests ; and offered a channel for the flow of objective information about existing reality » (Skilling, 1989 : 37).

En définitive, le pluralisme inhérent à la notion de société civile, mobilisée pour la première fois par l'entremise du samizdat, allait à l'encontre de la toute-puissance et de l'uniformité du contrôle étatique (Bickhardt, 2002 : 129).

Le mode d'existence et de transmission du samizdat en tant que médium technique était intimement lié à la mise sur pied de groupes d'opposition organisés à partir de cercles de discussions privés ayant développé des moyens de communication autonomes, souvent par le concours des Églises sous le toit desquelles une première forme de pluralisme en RDA avait vu le jour. « Toutes les publications [inofficielles] ont en commun une approche discursive qui conçoit le médium « crée par lui-même » (*selbstgeschaffen*) non pas comme un organe central mais comme un forum démocratique de base de lecteurs et de groupes » (Knabe, *Nachrichten aus einer anderen DDR*, cité dans Kowalczyk, 2002 : 82).

#### 4.3.2) Le tamizdat

Le « tamizdat » était un samizdat publié à l'Ouest, par exemple un livre ou une revue. Parmi les exemples célèbres, on dénombre le livre d'Andrej Almarik intitulé *Kann die Sowjetunion das Jahr 1984 erleben* (Est-ce que l'Union Soviétique peut survivre à l'année 1984 - rédigé en russe) et le livre de Václav Havel intitulé « Tentative de vivre dans la vérité » (originellement rédigé en tchèque), parus d'abord sous forme de samizdats et diffusés par la suite dans le monde entier sous forme de tamizdats (Kowalczuk, 2002 : 34-35). « La force et l'originalité du samizdat sont fondamentalement liées à la faiblesse et/ou à la force du tamizdat » (Kowalczuk, 2002 : 35), en ce sens où les publications-tamizdats en provenance de l'Ouest amenuisaient la portée des samizdats en Union Soviétique.

En raison de la partition de l'Allemagne, le tamizdat a acquis une importance beaucoup plus grande que le samizdat, et ce, déjà dans les années 1950. Du fait d'une langue commune aux deux Allemagnes, les samizdats venus de l'Est pouvaient facilement être reproduits à l'Ouest. À titre d'exemple, la plate-forme du dissident est-allemand Wolfgang Harich fut publiée pour la première fois en mars 1957 dans le *SBZ-Archiv (Archive de la Zone d'Occupation Soviétique)* en RFA pour réapparaître en RDA sous forme de copies et de notes manuscrites (Kowalczuk, 2002). De cette façon, les journalistes établis à l'Ouest jouèrent un rôle prépondérant dans la publication de tamizdats. Citons ici l'exemple de Roland Jahn qui, suite à son expatriation par le SED en 1983, a vécu à Berlin-Ouest en tant que journaliste



indépendant pour devenir, aux côtés de Jürgen Fuchs, un contact-clé pour les groupes d'opposition en RDA (Kowalczuk, 2002 : 38). Ceux-ci tiraient par ailleurs parti de l'appui de groupes de soutien établis à l'Ouest, qui, clandestinement, les fournissaient en encre ou en machines à écrire (Neubert, 1997 : 753).

Sur ce point, l'existence du tamizdat posait le problème des rapports Est-Ouest. À première vue, la « communauté humaine socialiste » de Walter Ulbricht et la « société socialiste développée » d'Erich Honecker en ce qui avait trait à la culture « nationale » est-allemande, étaient des classifications qui s'inscrivaient dans un programme politique bien défini et qui exerçaient un art d'identification négative avec l'Ouest (Neubert, 1997 : 21). Quoi qu'il en soit, les médias à l'Ouest, grâce à la diffusion d'événements spectaculaires, d'arrestations ou de manifestations à l'Est, contribuèrent largement à informer la population allemande de l'existence même des groupes d'opposition en RDA. «The spectrum of the dissenting groups was really confusing, as a large part of the East German population learned of their existence from the Western media. West German broadcasting was of major importance for the dissenters as it provided the only opportunity to present alternative political positions to the broad public » (Ohse, 2004 : 86). D'autant plus que le SED était conscient que les arrestations, les interrogatoires, les fouilles à domicile et les interdictions de voyage, qui visaient en premier lieu les groupes d'opposition, étaient divulguées par les médias de la RFA et minaient de la sorte sa légitimité (Kowalczuk, 2002 :86).

### 4.3.3) Le parrainage des Églises

Visiblement, l'Église ne jouissait pas du même statut que les autres institutions, de sorte que les intérêts politiques des groupes d'opposition étaient « légalement » représentés sous un couvert ecclésiastique, dans la mesure où l'Église occupait « la position légale de l'ennemi » (Neubert, 1997 : 30). En d'autres termes, la publication de *samizdats* revêtait un caractère « légal » ou semi-légal sous le parrainage des Églises. Les manuscrits illégaux prenaient d'abord la forme de « feuilles volantes » (*fliegende Blätter*) que les mouvements de paix privilégiaient plus tard en tant que véhicule d'information. Celles-ci consistaient en invitations, en rapports d'événements, en programmes, en textes de chansons, en lettres ouvertes ou en protestations (Neubert, 1997 : 410). À cet égard, il est intéressant de remarquer que dans la plupart des cas, les « feuilles volantes » portaient la mention « für innerkirchlichen Dienstgebrauch » (à usage intraecclésial) (Neubert, 1997 : 417, Kowalczyk, 2002 : 21). « [...] les Églises protestantes en RDA ont contribué, en offrant une plate-forme à la critique dans leurs publications ou en prêtant leur matériel de reproduction à des groupes illégaux, à la production de samizdats. Certes, ces organisations ont ainsi favorisé l'exercice d'une critique, mais elles ont aussi exercé une forme de censure » (Thériault, Poitras, 2006 : 97).

Malgré la relative tutelle des Églises, les groupes d'opposition pacifistes, conjointement avec les groupes écologiques, étaient très proches des protestants dans la définition des objectifs qu'ils cherchaient à atteindre. À vrai dire, la situation est

devenue problématique seulement quand certains chrétiens et théologiens engagés se plaçaient au-dessus de l'autorité ecclésiastique (Neubert, 1997 : 633). Cependant les groupes d'opposition cherchaient à acquérir une plus grande autonomie vis-à-vis des autorités religieuses, comme l'attestait l'exemple de Andreas Schönfelder et de Thomas Pilz, qui tentèrent d'obtenir, dans le cadre du *Netzwerk Arche*, un statut spécial en matière de droit dans le giron des Églises évangéliques. Modérés au départ, les samizdats se sont radicalisés petit à petit en accentuant le caractère politique des contenus (Kowalczyk, 2002). En revanche, la tendance à l'autonomisation des groupes d'opposition illustrée plus haut tira avec elle le médium en question dans l'illégalité. « L'activité critique en Europe centrale s'exerçait dans une zone grise. Les samizdats pouvaient s'inscrire dans l'illégalité complète comme ils pouvaient s'insérer à la marge de la légalité [...] » (Thériault, Poitras, 2006 : 98). En effet, une tendance à l'autonomisation des groupes d'opposition était observable jusqu'en 1986. Par exemple, les « feuilles volantes » paraissaient de moins en moins à l'intérieur d'un cadre ecclésiastique, en partie du fait des sévères exigences disciplinaires et du travail de censure exercé à l'endroit des membres de groupes d'opposition par les Églises. Par voie de conséquence, la communication entre les groupes gagna du terrain et, de la sorte, les contacts avec les journalistes originaires de l'Ouest se multiplièrent (Neubert, 1997).

Le premier périodique critique non-étatique voit le jour à Wittenberg en janvier 1980 sous le titre *Briefe zur Orientierung im Konflikt Mensch-Natur* (Lettres pour

l'orientation du conflit homme-nature) grâce aux activités du Foyer de recherche ecclésiastique (*Kirchlichen Forschungsheim*). L'*Umweltschutz* (Protection de l'environnement) par l'entremise du *Stadtjugendpfarramt* (Charge de curé de la jeunesse de la ville) de Leipzig créa en novembre 1981 le feuillet d'information *Streiflichter*. Toujours sous le toit de l'Église, plusieurs groupes firent de même et diffusèrent des feuillets d'information, par exemple, pour la seule année 1984 : le *Schalom* à Berlin, le *Blattwerk* à Halle, le *Friedensnetz* à Mecklenburg, le *Kontakte* à Leipzig et le *Friedensreader* à Rudolstadt (Kowalczyk, 2002 : 50). Il est à noter que la production de samizdats en dehors des structures d'Église était négligeable jusqu'à la deuxième moitié des années 1980.

Compte tenu d'une intensification de la communication intergroupes d'un côté, et du fait que le SED avait durement infléchi les mesures de discrimination menées contre les groupes en question entre 1983 et 1984, on assiste à un accroissement substantiel de la publication de samizdats pour l'année 1984. Le *Samariter-Friedenkreis* (Le Cercle de paix samaritain) avait fondé au début de la même année l'*Info-Brief Shalom*, un cahier d'informations que les membres du groupe en question désignaient comme un « *Anti-Resignativ* » (Neubert, 1997 : 518). L'*Umwelt-Bibliothek* (la Bibliothèque de l'environnement) lança en 1986 une revue-samizdat (*Samizdat-Zeitschrift*) d'abord intitulée *Umwelt-Bibliothek* et, plus tard, *Umwelt-Blätter* en sept exemplaires et, la même année, imprima huit numéros du *Grenzfall* (Cas-limite), revue-samizdat du groupe *Initiative Frieden und Menschenrechte* (l'Initiative Paix et

Droits de l'Homme) (Neubert, 1997 : 630). Il faut aussi mentionner, pour la période considérée, l'existence de revues-samizdats d'Église comme *Anschlag* depuis 1984 et *Glasnost* depuis 1986 à Leipzig, ou le *mOAning star* depuis 1985 à Berlin (Neubert, 1997 : 634). Quelle qu'en soit la provenance, la forte présence du samizdat dans les années 1980 trahissait un important travail de documentation et d'impression par les groupes d'opposition, de concert avec les Églises. Vers 1987, les concepts de « Glasnost » et de « Perestroïka » sont devenus solidement ancrés dans l'argumentation des groupes d'opposition et des cercles ecclésiastiques. Les changements en Union Soviétique et les réformes de Gorbatchev ne manquaient pas d'être considérablement documentés et discutés dans la presse samizdat (Neubert, 1997 : 770). En somme, « l'imbrication de l'opposition avec les Églises protestantes créa un contrepoids authentique à la totalité de la domination politique et intellectuelle du SED » (Neubert, 1997 : 26).

### **Conclusion**

Si nous retournons aux concepts développés dans ce mémoire, nous pourrions remarquer que la logique citoyenne, orientée en fonction d'une démocratisation du socialisme, qui alimentait les débats auxquels prenaient part les Églises protestantes en RDA, était à l'opposé de la propagande athée du SED, destinée à l'avènement du « nouvel homme » et par conséquent à la domestication de la société civile. La politique de réinstitutionnalisation de la religion, du fait de sa désinstitutionnalisation par le parti au pouvoir, que poursuivaient les Églises allait de pair avec une réhabilitation

du citoyen. En prêtant main-forte aux groupes d'opposition qui se livraient à la rédaction de samizdats, les Églises protestantes ont contribué de cette manière à la renaissance de la politique, à la résurrection de la société civile et des droits humains dans la sphère privée de l'existence et à la mise en place d'un espace public indépendant en RDA. Les activités des Églises, qui ébauchèrent une première forme de pluralisme en RDA, ont nourri un renouveau démocratique de la sphère publique du régime qui pouvait être interprété dans le sens d'une opposition entre démocratie libérale et démocratie populaire ou, ce qui revient au même, entre citoyen et travailleur. Nous approfondirons cette opposition dans le cadre du prochain chapitre en tâchant de sous-peser la possibilité d'un lien entre le protestantisme et les Lumières, d'un côté, et la naissance d'un espace public indépendant en RDA, qui coïncida avec une remoralisation de la politique et une revitalisation de la société civile.

## **Chapitre 5 : La quête de l'universel en RDA**

### **Introduction**

La RDA est un État sans histoire et sans tradition, créé de toutes pièces en 1949 et délimité territorialement par des frontières artificielles, celles dessinées aux suites de la Deuxième Guerre mondiale. Contrairement au sociologue Wolf Lepenies qui, sans faire de distinction entre la population et le parti au pouvoir en RDA, signale l'existence d'une « attitude est-allemande » face à l'héritage humaniste des Lumières, nous avons abordé au cours des trois derniers chapitres l'hypothèse d'une instrumentalisation à la fois de ce même héritage et de l'histoire de l'Allemagne par le SED. Bien qu'il y ait eu, comme le souligne Lepenies à juste titre, une politicisation de la culture en RDA qui a transformé celle-ci en instrument politique, il nous semble faux de prétendre que cette politicisation ait atteint toutes les couches de la société est-allemande, particulièrement pour ce qui est des intellectuels « inofficiels ». Prises sous un angle idéaltypique, les politiques du SED s'inscrivaient dans le cadre du « parachèvement des Lumières » et de l'« humanisme réel » mis de l'avant par Marx. Le marxisme promu par le SED, en tant que recoupant une moralisation de la politique, se combinait en RDA aux mythes de l'antifascisme et de la meilleure Allemagne d'une façon telle que le travail « humaniste » de dénazification entrepris par le parti au pouvoir a acquis une légitimité morale exceptionnelle. Pour le parti, la RDA était devenue un régime de combat antifasciste qui prenait source à même les classiques allemands de tradition « humaniste » qui,

tout comme la doctrine économique de Marx, étaient d'inspiration soi-disant universelle. Un des premiers objectifs du SED était à cet égard de mettre en œuvre l'éducation à la « personnalité socialiste ». Cette entreprise passait par une réorganisation des rapports de travail suivant les « lois objectives » de l'économie planifiée, également comprise comme le façonnement d'une « personnalité universelle développée » qui relaie l'idéal-type de l'*Aufklärung* de l'homme.

Dans la réalité, la critique ouverte des groupes d'opposition en RDA à partir des années 1980, qui relevait davantage de l'idéal-type de l'*Aufklärung* du citoyen, a ouvert une brèche dans l'idéologie matérialiste du SED qui, selon les cas, pouvait être apparentée à une religion séculière. De concert avec les Églises protestantes, ces groupes ont déclenché un processus de sécularisation du socialisme et de réhabilitation de la société civile, orienté en fonction d'un universel démocratique du citoyen et d'un humanisme politique plus inspiré des Lumières que ne l'était l'humanisme réel mis en pratique par le SED. Comparable à l'amorce d'un renouveau démocratique ou, plutôt, d'une démocratisation du socialisme, l'activité des groupes d'opposition a contribué à mettre sur pied un véritable espace public indépendant en RDA. Ainsi il est possible d'avancer d'un point de vue idéaltypique que la confrontation entre les deux types opposés d'*Aufklärung*, qui implique deux conceptions différentes de l'humanisme, en est une entre deux quêtes distinctes de l'« universel ». Dans ce dernier chapitre, nous nous attarderons sur l'instrumentalisation de l'histoire de l'Allemagne par le SED relativement à la



substitution en RDA d'une identité socialiste, universellement valable, à l'identité nationale réduite à néant après la partition de l'Allemagne et « ressuscitée » par le parti au pouvoir. Nous approfondirons par la suite la distinction marxiste entre deux formes de démocratie, l'une de type « populaire », l'autre de type « libéral », à la lumière des deux idéaux-types opposés d'*Aufklärung* en guise de retour analytique sur les chapitres précédents. Nous traiterons enfin de la possibilité en RDA d'une remoralisation de la politique opérée par les groupes d'opposition suivant l'hypothèse d'une instrumentalisation du rapport à la moralité par le SED. Nous soutiendrons dans ce chapitre que la culture en RDA n'était nécessairement incompatible avec la politique comprise au sens de volonté collective des citoyens de participer aux affaires publiques.

## **5.1) L'instrumentalisation de l'histoire**

### **5.1.1) La réappropriation de l'humanisme**

Aux yeux du SED, l'histoire allemande, particulièrement en ce qui concerne la période nazie, était marquée par la perversion des idéaux de l'humanisme du 18<sup>ième</sup> siècle, mise en branle par le développement de la philosophie bourgeoise. En tant que ferment du fascisme, le capitalisme aurait été garant de la décadence de l'histoire allemande et aurait préparé le terrain pour l'instauration du nazisme. Sous ce rapport, le capitalisme était entrevu comme étant la dernière phase de développement économique de la préhistoire de l'humanité, son histoire véritable débutant avec le communisme. Selon cette interprétation, l'histoire de l'Allemagne devenait en

quelque sorte une préhistoire de la RDA, qui n'aurait conservé de l'héritage culturel allemand que le caractère « universel », incarné par les classiques littéraires et philosophiques des tendances progressistes qui lui étaient imparties. Pour légitimer la partition de l'Allemagne, le SED se livra d'abord à une destruction du passé nazi, marqué par la déchéance des Lumières, pour entreprendre par la suite un « parachèvement des Lumières » au nom de l'avenir de l'humanité qui commençait avec l'édification du socialisme et qui devait culminer dans la mise en place du communisme. Ainsi compris, l'antifascisme du SED consistait en une lutte « humaniste » qui devait accentuer la dimension historique du présent qui, en dernière analyse, n'était qu'une phase de développement en vue du communisme, principalement rivé vers l'avenir et voué à accueillir l'homme nouveau. Bien qu'elle préservait la propension à l'universalisme des classiques allemands, la réinterprétation de l'histoire de l'Allemagne qu'ordonna le SED débarrassa l'analyse historique des faits de tout contenu idéaliste pour la replonger dans une téléologie rigoureusement matérialiste. En effet, pour Marx, l'idéalisme était un ennemi dangereux qu'il fallait combattre à tout prix, en ce que la nature de l'homme, qui serait le fruit d'une interaction perpétuelle avec la matière, ne saurait être comprise dans une « Idée » en tant qu'indétermination qui se détermine et qui converge vers la « Conscience infinie de soi » de Hegel. C'est ainsi que l'on peut interpréter la condamnation, à titre d'exemple, par des intellectuels « officiels » de la RDA de l'idéalisme hégélien, tenu pour une réaction aristocratique face au matérialisme français du 18<sup>ième</sup> siècle et tenu responsable de la mise sur pied du nazisme en

Allemagne. Suivant cette perspective, le SED reprit à son compte la nécessité posée par Marx d'une réappropriation de l'humanisme sur des bases strictement matérialistes, réappropriation qui baliserait le passage symbolique de l'humanisme classique à un humanisme réel en RDA. Par l'inspiration politique qu'il puisait dans la philosophie marxiste, le SED valorisa une conception de l'homme qui conjugait ce dernier à un devenir historique en tant qu'être humain selon les « lois objectives » de l'économie, qui obligeaient une réorganisation des rapports de production et, subséquemment, des rapports de travail.

#### 5.1.2) La « personnalité universellement développée »

Animées par la pensée marxiste, les politiques socialistes que le SED mettait en place, comme l'instauration de la *Jugendweihe* ou l'introduction de l'instruction militaire dans les écoles, correspondaient au culte d'une nouvelle foi, celle de l'homme nouveau, qui devait supplanter celle de l'homme ancien. De ce point de vue, le marxisme pouvait être compris comme un combat contre la religion dans la mesure où l'homme est l'être suprême. Autrement dit, l'homme est pour lui-même un absolu dans la mesure où il est le résultat de sa propre activité matérielle dans l'univers, qui se définit essentiellement par le travail, perçu comme le noyau de la production de la vie formant une même unité sociale. À proprement parler, la force de travail de la société tout entière, qui se compose de forces de travail individuelles innombrables, compte comme une seule et unique force (Marx, 1867). Dans cette mesure, l'homme

concentre l'ensemble des rapports sociaux en lui-même et prime sur l'individu isolé qui, par voie de conséquence, ne peut jamais être l'objet d'une abstraction. Dans son aspect politique, ce principe commande l'homogénéité de la société civile qui, de par l'implantation du communisme, doit être conduite vers une humanité nouvelle qui naîtrait des cendres de l'humanité asservie par le capital. Le germe de la libération « humaniste » tel que l'entend Marx consistait en la supplantation de l'être suprême de la religion, sous quelque forme qui soit, par l'être suprême qu'est l'homme, dont l'humanité réside dans la praxis qui le lie à l'univers matériel. La fusion de la société civile et d'un parti unique dans un régime léniniste procède de la conception d'une humanité en tant que totalité organique qui se reproduit elle-même par le travail et qui, suivant le long développement que représente la phase de transition du socialisme vers le communisme, donnerait naissance à l'homme nouveau, être suprême pour l'homme.

Dans le marxisme, entendu comme idéaltype, le devenir historique de l'homme est un absolu qui prescrit un ajustement socialiste de la personnalité aux rapports de production et qui tend à faire de l'homme un travailleur abstrait, universel, conformément au principe de l'*Aufklärung* de l'homme. La consécration du communisme a pour vocation de rétablir chez l'homme un rapport naturel au travail. La collectivisation du produit du travail, par opposition à sa capitalisation, irait de pair avec une désaliénation progressive de l'humanité. Défini de façon universelle comme la praxis de l'homme dans le monde matériel, le travail tenait lieu en RDA de

principal réservoir de normes et de valeurs communes et pouvait être assimilable, au sens de Schmidt (2003), à une religion civile. En tant qu'activité collective et libératrice, nous avons montré qu'en RDA le travail a favorisé, du moins pendant un certain temps, l'émergence d'une morale socialiste qui en principe s'accordait harmonieusement avec celle de l'homme nouveau et avec l'idéal d'une « personnalité universellement développée » (*allseitig entwickelte Persönlichkeit*), saisie comme étant le résultat d'une éducation optimale. L'inculcation de l'idéologie marxiste à toutes les franges de la population en RDA par la diffusion des représentations normatives liées à la ritualisation du travail visait en premier lieu l'éducation des masses en vue de l'avènement d'une humanité nouvelle, qui initialiserait la victoire finale du prolétariat sur la bourgeoisie et qui concorderait avec l'apparition d'une société sans antagonisme de classe.

Néanmoins, l'insistance par le SED sur le caractère normatif du travail concourait de façon considérable à faire de la population est-allemande une population de travailleurs, comme l'indiquait la proclamation de la République de travailleurs et de paysans. L'éradication de la composante allemande dans la construction de l'identité est-allemande témoignait de la fixation négative qu'entretenait la RDA par rapport à la RFA. La réinterprétation idéologique de l'histoire allemande que livrait le SED ne retenait de celle-ci que son caractère « universel », comme le démontrait l'exemple des célébrations Luther et la « révision » de la Réforme à la lumière du socialisme en RDA, et ne faisait que peu de cas de son cachet spécifiquement allemand. La

construction de l'identité est-allemande, qui témoignait d'une instrumentalisation de l'héritage culturel de l'Allemagne par le SED, procédait d'une tentative de substitution d'une identité socialiste à l'identité nationale en RDA et recoupa le processus, caractéristique des démocraties populaires, de dédifférenciation de la population, conçue presque exclusivement comme un collectif de travail.

## **5.2) Le problème de la démocratie**

### **5.2.1) La démocratie « populaire »**

À proprement parler, le léninisme, en tant qu'ensemble de principes d'organisation politique des régimes communistes et par opposition à la démocratie libérale, discréditait le pluralisme propre à celle-ci. En tant que volonté pratique d'application de principes marxistes, le léninisme se caractérisait de façon idéaltypique par un ethos de combat qui excluait en principe toute forme d'opposition, en ce que la mobilisation sociale était l'apanage d'un parti unique qui disposait d'une marge de manœuvre quasi-absolue et qui était confondu avec la société civile.

La composition de mouvements d'opposition par des groupes sociaux indépendants était en contradiction avec les principes constitutifs du léninisme. Le pluralisme correspondait à une idéologie « contre-révolutionnaire ». Parce que la société civile était totalement intégrée au parti, qui devait former l'avant-garde du prolétariat, elle devenait, dans un régime léniniste, une masse de travailleurs indifférenciée dans laquelle le citoyen ne trouvait plus sa place. Pour le léninisme, qui constituait le pilier

des démocraties populaires, l'État était non seulement partisan mais total, contrairement à l'État démocratique de type libéral, limité constitutionnellement et distinct de la société civile qu'il représente.

### 5.2.2) La démocratie libérale

Selon Lefort, l'idée démocratique contient à la fois le principe de l'affirmation de droit et le principe de l'agir en vue de la liberté. Elle enferme « la limite concrète de la domination totalitaire [...] » (cité dans David, 1998 : 142). Une collectivité politique se définit tout d'abord par « une composition de plans d'action partiellement contradictoires et partiellement compatibles » (Aron, 1965 : 47). Or, l'idée démocratique admet la permanence du « conflit social, de la différenciation et de l'hétérogénéité du social, de même que la participation active des hommes aux affaires qui les concernent » (David, 1998 : 145). Cette définition d'un régime démocratique implique donc que l'État, en tant que totalité, ne soit pas confondu avec la société civile, elle-même caractérisée par une multiplicité d'intérêts et par une pluralité de prises de position. Autrement dit, une société démocratique est une « société sans corps » (*körperlose Gesellschaft*) (Winkel, Thaa : 1992) qui dissout la totalité organique que représente l'État partisan qui, une fois fondu avec la société civile, vient à former un véritable corps de travail opérationnel ou, pour ainsi dire, un organisme productif total. Or la société prise en tant que corps de travail suit une volonté totale soumise à un plan total (Thaa, 1992).

Par exemple, la notion d'opportunité politique, inapplicable pour étudier le cas de la RDA parce que cruciale en ce qui a trait à la viabilité d'un régime démocratique, présuppose une symétrie de base et une légitimité des élites et des groupes d'opposition. Ceci ne peut être le cas dans un régime léniniste où la politique, définie en tant que légitime conflit d'intérêts, est abolie ou du moins réprimée (Joppke, 1995). D'autre part, un régime démocratique implique la prise en compte de l'homme à la fois en tant que travailleur et en tant que citoyen, qui a le droit de participer à la vie politique et non pas seulement le devoir de contribuer à la vie économique. L'idée démocratique dans sa version libérale fait de l'homme non seulement un travailleur mais un citoyen abstrait, universel.

### 5.2.3) Le parti total et la dissidence

L'État partisan de type léniniste est un État total qui tend à se confondre avec l'ensemble de la société civile alors que l'État démocratique de type libéral est un État limité par des dispositions constitutionnelles, différencié de la société civile qu'il représente (Aron, 1965). À proprement parler, l'État partisan en RDA était le symbole de l'appropriation du pouvoir par un parti unique qui historiquement se réclamait d'une représentation « authentique » de la société civile et d'une histoire à saveur révolutionnaire. En tant que parti unique, le SED fixa les fondements de son existence dans une idéologie bien définie dont les visées consistaient en la création d'une société homogène au nom de valeurs suprêmes, par suite de quoi il s'arrogea le monopole de l'activité politique, procéda à la suppression des élections « libres » et à



l'interdiction de l'opposition, écrasa toute résistance et réduisit à néant toute discussion politique. À vrai dire, « les partis monopolistiques présentent des degrés de totalitarisme, selon la nature de leur doctrine, l'ambition de leurs projets, la violence de leurs moyens et la représentation idéale de la société qu'ils veulent créer » (Aron, 1965 : 94-95). C'est dans cette optique qu'une étatisation accrue des rapports sociaux, combinée à une socialisation croissante de la violence étatique conduit en bout de ligne selon Habermas à un dépérissement de la démocratie et à une reféodalisation de l'espace public, où les décisions ne sont plus prises de façon consensuelle par tous mais de façon dictatoriale par le parti au pouvoir.

Un État ne serait être total qu'en théorie. L'existence des groupes d'opposition dans les États comme la RDA remet en question ce caractère total. À ce propos, Skilling tente de rendre compte du phénomène de la dissidence (qu'il qualifie de « contre-culture ») à partir des concepts d'*institutions parallèles* et de *polis parallèle* : « These "parallel structures" help to undermine and erode the totalitarian system in the "here and now" and pave the way for its future desintegration. In the long run, hope is placed on the development of pluralism, together with free elections, freedom of expression, proper representation of diverse interests, and public participation [...] » (Skilling, 1989 : 126). À partir de ce constat, une polis parallèle se définit selon Skilling comme un système avancé de structures parallèles qui, implicitement ou ouvertement, constituent un système politique alternatif qui fait contrepoids aux structures officielles du pouvoir (Skilling, 1989).

Dans le même ordre d'idée, la déstalinisation du socialisme amorcée au courant des années 1960 a été accompagnée d'une distinction marxiste entre deux formes de démocratie : l'une dite socialiste, où prévalait le droit à l'opposition à l'intérieur de l'espace public et la liberté des médias, l'autre dite bourgeoise, où régnait le capital. La première, contre-exemple de la deuxième, représente la « troisième voie », orientée vers la démocratisation de l'État en fonction du « socialisme réellement existant » et fondée en dernière analyse sur une réforme du socialisme en général, qui alimentait autant les vues des groupes d'opposition qu'une proportion importante des Églises protestantes en RDA (Staritz, 1998 : 45).

#### 5.2.4) La question du droit

Skilling cite les considérations du philosophe tchèque Jan Patočka au sujet du droit :

« The concept of human rights is nothing but the conviction that state and society as a whole consider themselves to be subject to the sovereignty of moral sentiment, that they recognize something unqualified above them, something that is bindingly sacred and inviolable for them, and that they intend to contribute to this end with the power by which they create and ensure *legal* norms » (Skilling, 1989 : 128-129).

Cette citation suggère que le domaine de la loi, qui idéalement se situe par-delà l'État et la société civile, ne doit pas être subordonné à la politique. Patočka pose l'existence d'un universel moral par-delà la politique, inviolable parce que sacré, qu'il est possible de mettre en parallèle avec l'idéaltype de l'*Aufklärung* du citoyen.

La liberté de parole, à savoir la liberté de l'individu, représentait aux yeux des oppositionnels le droit humain le plus fondamental (Kowalczyk, 2002 : 106). En effet, le samizdat symbolisait l'émancipation dans la dictature et recouvrait de la sorte un champ beaucoup plus vaste que celui qui lui était généralement accordé, c'est-à-dire celui de la clandestinité. D'autant plus que le samizdat posait un problème de définition qui se situait au-delà des considérations étymologiques. En tant qu'interdit, le samizdat débordait les actions et les ambitions politiques dans la mesure où la finalité qui lui était propre consistait en sa propre reproduction et dissémination (Poppe, 2002). Les notions de « société civile » et de « sphère publique parallèle », mobilisées pour la première fois dans les écrits des dissidents polonais Jacek Kuron (historien, membre du *Solidarność*) et Karol Modzilewski (ex-membre du PVAP, parti communiste polonais), étaient à cet égard très importantes. Ici, la constitution d'un espace public indépendant allait de pair avec la prise en compte de la société civile, que les groupes d'opposition cherchaient à faire reconnaître par l'État ou, comme le suggère Stephan Bickhardt, pasteur évangélique en RDA et représentant du mouvement citoyen (*Bürgerrechtbewegung*), que le pluralisme associé à la notion de société civile allait à l'encontre de la toute-puissance et de l'uniformité du contrôle étatique (Bickhardt, 2002 : 129). En ce sens, le samizdat pouvait être conçu comme moyen de communication d'idées et matérialisation de l'existence d'une sphère publique alternative.

### 5.2.5) L'espace public indépendant

Selon Ludwig Mehlhorn, collaborateur du samizdat *Aktion Sühnezeichen*, le principe qui était au fondement de toute action oppositionnelle était celui de « l'ouverture ». Ce principe faisait pendant aux tentatives de criminalisation des groupes d'opposition par l'État. Selon Mehlhorn, les groupes d'opposition tiraient leur légitimité même de la capacité à créer une véritable sphère publique alternative qui faisait contrepoids aux structures existantes.

La création d'une sphère publique alternative consistait non pas en un processus révolutionnaire mais plutôt en la formation de structures parallèles qui, éventuellement, à coup de réformes progressives, mènerait au renversement du régime (Mehlhorn, 2002 : 112-113). Dans la même lignée, Gerd Poppe (auteur de samizdats tels que *Grenzfall*, *Ostkreuz* et *SPUREN. Zur Geschichte der Friedensbewegung in der DDR*, cofondateur de l'*Initiative Frieden und Menschenrechte* et ancien ministre de la RDA,) écrit : « Les changements ne sont pas atteignables à l'intérieur du système mais seulement dans la mesure où des structures parallèles se laissent initier et développer » (2002 : 129).

Il est fort à penser que la mise sur pied d'un espace public indépendant en RDA est attribuable à la circulation de samizdats. Comme nous le savons cependant, le samizdat a connu un développement tardif en RDA. Dans une discussion organisée par Ilko-Sascha Kowalczyk le 3 avril 2001 dans le cadre de la Matthias-Domaschk

Archiv à Berlin, Gerd Poppe estime que cet état de fait était imputable à la lente mise en place d'une véritable opposition démocratique et à la présence diffuse d'un consensus marxiste au sein de la population (dans Kowalczyk, 2002 : 105-136). En outre, étant donné l'unité de la langue allemande, il y avait toujours la possibilité pour un samizdat d'être publié à l'Ouest et ainsi de mettre à découvert son auteur. La situation n'était pas aussi « simple » dans les autres pays du bloc soviétique, aux prises avec les aléas de la traduction.

En Pologne, en Tchécoslovaquie ou en Hongrie, où la liberté du discours intellectuel était dans les mêmes années plus grande, les opposants doutaient plus de la « réformabilité du système » qu'en RDA, où ils étaient plutôt orientés vers un « socialisme meilleur ». Par exemple, le nombre élevé d'éditions indépendantes qui ont vu le jour en Pologne témoignait de la force de l'opposition démocratique de jadis (Mehlhorn, 2002). Citons à ce sujet les propos du dissident György Konrad, essayiste et romancier, tenus après le démantèlement de l'Union Soviétique : « Maintenant qu'il n'est plus besoin d'aucune autorisation d'impression, c'en est à présent terminé avec le samizdat. Il ne voulait rien d'autre : sa propre mort naturelle » (Kowalczyk, 2002 :105).

Toujours selon Mehlhorn, le document de fondation du groupe d'opposition tchèque *Charte 77*, paru en janvier 1977, était à la fois l'ébauche d'une « contre-culture englobante » et l'esquisse d'une société qui embrassait les « vertus bourgeoises » et

qui posait la possibilité d'une existence vécue au sein d'une communauté d'hommes différents mais apparentés sur le plan des idées, et ce, dans le respect et la dignité (Mehlhorn, 2002,). Stephan Bickhardt compare aussi la mise sur pied de la revue-samizdat *Grenzfall* à l'établissement d'une culture de vie, proche de la définition que donne Reinhard Weisshuhn, cofondateur de l'*Initiative Frieden und Menschenrechte* du samizdat, à savoir : « ce qui n'est pas officiel mais qui appartient tout de même à la vie ». D'où le mot de Gerd Poppe : « [...] il n'y avait pas d'opposition dans un espace "emballé sous vide" (*luftleer*), qui poursuivait une politique "détachée", mais plutôt que cette opposition avait grandi en raison de ses circonstances de vie éprouvées » (Poppe, 2002 : 119).

### **5.3) La remoralisation de la politique**

#### 5.3.1) La sécularisation du socialisme

Laaitphilosophie des Lumières incarne un processus de sécularisation de la pensée (Merker, 1974), principe à contre-courant duquel se posait l'humanisme réel préconisé par le SED : « Parce que le marxisme en RDA a installé une sécularisation inversée, la sécularisation de la politique aura dû encore une fois être « récapitulée » (*rekapituliert*) à partir des racines protestantes de la pensée moderne » (Neubert, 1997 : 26). Une sécularisation inversée en ce que le parti, auquel incombait un « rôle directeur », était à proprement parler soumis à un « dogme d'infaillibilité » qui lui confèrait un statut analogue à celui de l'Église. Corbin-Shuffels souligne à titre d'exemple le ton religieux de l'hymne national de la RDA (composé par le poète

Johannes R. Becher), qui « [...] évoque une société socialiste qui se définirait moins comme une communauté politique que confessionnelle » (Corbin-Shuffels, 1998 : 54). La philosophie des Lumières en Allemagne prit, du moins en partie, une teneur protestante (Merker, 1974), ce qui ne fit pas exception pour le cas des groupes d'opposition en RDA. Lepenies souligne lui même que « political opposition in the GDR was, to a considerable extent, propelled by Protestant zeal » (Lepenies, 2006 : 174). Quoiqu'il en soit, les groupes d'opposition en RDA ont adopté une position qui n'était pas incompatible avec le socialisme et qui n'était certes pas antipolitique. Ils ne condamnaient pas le marxisme, ils critiquaient plutôt l'application qui en était faite. Ils proposaient des réformes qui concordaient, en grande partie, avec les principes du communisme. Il est important à cet égard de rappeler la distinction judicieuse de Kapferer entre le marxisme partisan et le marxisme non-partisan qui nous aide à départager de manière idéaltypique entre les positions du SED et celles des groupes d'opposition.

L'espace public en RDA dérivait d'une symbolisation prébourgeoise et traditionnelle de l'unité sociale à travers le pouvoir politique du SED. La croyance au progrès, en tant que prépolitique, entre en contradiction avec l'espace public en tant qu'instance critique tel qu'élaboré dans un régime démocratique. Du fait que l'espace officiel de la politique ait été occupé par les communistes en RDA, la politique dissidente a eu recours à la sphère prépolitique de la moralité en raison de la difficulté à trouver un langage qui soit authentique et libre de toute manipulation idéologique. À l'instar de

Castoriadis et de Lefort, il est possible de comparer l'effondrement des régimes totalitaires nés du stalinisme et des « démocraties populaires » et l'affrontement idéaltypique entre une *Aufklärung* de l'homme et une *Aufklärung* du citoyen à la décomposition des régimes absolutistes du 18<sup>ième</sup> siècle (Winkel, Thaa, 1992). Dans le socialisme de type soviétique, la morale est devenue une fonction des rapports de production et par conséquent des rapports de travail. L'espace public officiel des sociétés socialistes présentait en matière de stratégies de légitimation des analogies avec les sociétés « prémodernes ». Au 18<sup>ième</sup> siècle, la montée d'un espace public, qui endossait une fonction critique, a circonscrit la société par rapport à l'État. Le programme de l'idéologie socialiste, qui répondait à des lois « objectives », opérait dans le sens de l'abolition du clivage entre la société et l'État et de la constitution d'une totalité organique qui tendait vers la réalisation d'un but commun. D'après ce raisonnement, le développement d'un espace public en tant que zone critique ne pouvait prendre son essor qu'à partir d'une sécularisation des fondements de la légitimation du pouvoir politique : « Le renouveau « éclairé » (*aufklärerisch*) du « penser par soi-même » (*Selbstdenken*) et la « construction par soi-même » (*Selbstkonstruktion*) du monde ont pour conséquence que les ordres politiques ne se laissent plus déterminer de façon transcendente » (Winkel, Thaa : 243). À partir des années 1980, un déclin de la dimension eschatologique du communisme et des visions utopiques était notable et a mené à une sécularisation de la conception du socialisme en RDA. Le processus de modernisation du domaine symbolique-culturel dès lors mis en branle équivalut à une déstabilisation de la symbolique de l'unité et à



une dévaluation des conceptions religieuses-séculières du monde, qui petit à petit ont conduit la RDA à une crise identitaire et à un rejet du modèle soviétique du socialisme.

### 5.3.2) Dialectique de la morale et de la politique

Sous ce rapport, la symbolique de l'unité n'est pas une sphère autonome du politique en RDA, ce que démontre la présence de groupes d'opposition qui ne se dépeignaient pas, tout compte fait, comme faisant partie d'une opposition mais plutôt comme occupant l'avant-plan de la protestation politique dans le but de dérober la morale à la politique (Engler, 2002) : « Le caractère soi-disant éloigné de la politique, communicationnel et socialisant de ces groupes aura libéré une dialectique de la morale et de la politique qui, de la même façon que la critique morale de l'absolutisme du 18<sup>ième</sup> siècle examinée par Reinhart Koselleck, a eu un effet destructeur par rapport à la légitimité [du régime] » (Winkel, Thaa, 1992 : 257).

Les révoltes en Europe de l'Est illustrèrent par ailleurs que la représentation morale d'une société civile « se gouvernant elle-même » se déployait sur le terrain de la symbolique prémoderne de l'unité quand les rapports totalitaires de domination devenaient peu crédibles et instables idéologiquement, et ce bien souvent en raison de difficultés économiques. En conséquence, les situations de crise ont contribué à la résurgence d'une sphère publique autonome (Winkel, Thaa, 1992 : 262). Tandis que le SED moralisait la politique au nom du socialisme, les groupes d'opposition en

RDA politisaient la morale ou, ce qui revient au même, remoralisaient la politique au nom du compromis démocratique. Nous pouvons avancer à cet égard que les groupes d'opposition sont parvenus, du moins en partie, à décharger l'humanisme de son contenu idéologique *réel*.

### 5.3.3) La désidéologisation de l'universel

Nos deux idéaux-types de l'*Aufklärung* impliquent une interprétation différente de la démocratie et de l'humanisme. L'universel démocratique du citoyen, proche de l'*Aufklärung* du citoyen, va à l'encontre de l'universel marxiste du travailleur, proche de l'*Aufklärung* de l'homme. De ce point de vue, Stockmeier traite du problème de l'humanisme par rapport à l'idéalisme qui caractérisait les classiques allemands, en fonction duquel le mot « homme » (*Mensch*) devint l'équivalent du mot « hellène » (*Hellene*) (Stockmeier, 1970 : 16). Pour Herder, par exemple, l'humanisme authentique était représenté par les Anciens, notamment par les Grecs guidés par la notion d'*humanitas* (« humanité ») qu'il met en parallèle avec le droit civil<sup>13</sup>. Chez les Grecs, que Goethe qualifiait de « véritables hommes totaux » (*wahrhaft ganze Menschen*), l'être humain jouissait d'une dignité normative et demeurait le point de cristallisation de tous les domaines de la vie, d'où le caractère anthropocentrique de la

---

<sup>13</sup> « La notion qu'il [le mot humanité] exprime, encore plus que son histoire, semble lui accorder le droit civil [...] L'humanité est le trésor et l'exploitation de tous les efforts humains et ainsi l'art de notre espèce » (Herder, 1996 : 38-39).

mythologie grecque (Stockmeier, 1970). C'est pourquoi l'élément fondamental de la tradition philosophique humaniste ne réside pas dans le processus de déduction rationnelle des principes premiers de la connaissance (qui dans le marxisme correspondent aux « lois objectives » de l'économie) mais dans l'*inventio*, c'est-à-dire dans la création de notre rapport au monde, dans l'invention du « vrai » et du « vraisemblable » qui circonscrit le champ de la politique (Stockmeier, 1970). Selon Stockmeier, le problème central auquel est confronté l'humanisme, compte tenu de l'indéterminabilité rationnelle des principes premiers de la connaissance, est le suivant : de quelle façon l'originel (*das Ursprüngliche*) se manifeste-t-il à l'homme? « La pédagogie humaniste [...] ne saisit pas l'éducation et l'instruction principalement comme « explication » (*Erklärung*), mais comme l'activité maïeutique « invoquante » (*beschwörend*) qui a pour objet le discernement de l'originel, indériverable rationnellement [...] » (Stockmeier, 1970 : 49).

### **Conclusion**

Si l'humanisme repose sur le culte de l'homme mis à la place du culte de Dieu, l'humanisme réel a subsisté en RDA jusque dans les années 1970 à partir du culte de l'homme nouveau et de la téléologie marxiste de l'histoire. Tandis que le culte du citoyen, qui est le propre de la démocratie libérale, invoque le *respect* de l'homme, le culte de l'homme nouveau appelle le *primat* de l'homme. Sous cet angle, *respect* de l'homme et *primat* de l'homme sont des notions antithétiques qui renvoient à l'opposition idéaltypique entre l'*Aufklärung* du citoyen et l'*Aufklärung* de l'homme.

Cette opposition correspond elle-même à la confrontation et à l'incompatibilité de l'universel démocratique du citoyen et de l'universel marxiste du travailleur. La critique des groupes d'opposition en RDA peut, de ce point de vue, être illustrée comme une entreprise de permutation du culte du *citoyen*, propre à l'humanisme politique des Lumières, et du culte de l'homme, caractéristique de l'humanisme *réel*. Cette entreprise peut aussi être dépeinte comme l'esquisse d'une démocratisation du socialisme ou, pour parler de manière plus figurée, d'une démocratisation de la démocratie populaire qu'était la RDA.

## Conclusion

La joute intellectuelle entre les groupes d'opposition en RDA et le SED occasionna une confrontation idéaltypique entre deux types d'humanisme : l'un dit « classique », hérité des Lumières, l'autre dit « réel », d'inspiration marxiste. Suivant l'un et l'autre type, l'humanité de l'homme est départagée en deux composantes distinctes: l'une civique, qui caractérise son appartenance à une communauté politique qui le constitue, en tant qu'être moral, comme fondement du droit ; l'autre « naturelle », qui le définit par son enracinement dans la nature, par son interaction avec la matière et par son activité corporelle dans le monde. Cette confrontation idéaltypique circonscrit la formation d'un espace public indépendant en RDA par rapport à l'espace public officiel, dominé par la prééminence idéologique de la composante « naturelle » sur la composante civique.

D'un point de vue idéaltypique, si l'*Aufklärung* du citoyen comprend les deux composantes, l'*Aufklärung* de l'homme, dans son inspiration marxiste, n'implique que la deuxième. La limite entre les deux types d'*Aufklärung* est poreuse, tout comme celle entre le marxisme partisan et le marxisme non-partisan. Si les fondements philosophiques du marxisme ont fait figure de consensus en RDA, l'adoption par le SED de politiques qui en sont spécifiquement inspirées n'a pas toujours suscité un consentement unanime, comme en ont témoigné les groupes d'opposition. À ce titre,

Meuschel établit une distinction entre la légitimité (*Legitimität*), la croyance à la légitimité (*Legitimitätsglaube*) et la loyauté (*Loyalität*) (Thaa, 1992 : 24).

Suivant l'idéal-type de l'humanisme réel, le « nouvel homme » devait être issu de la « nature » elle-même, c'est-à-dire du rétablissement d'un rapport « naturel » au travail qui, dans sa dimension idéologique, définit l'humanité de l'homme – et la moralité qui lui est « naturellement » liée – comme dépendance absolue à l'univers matériel. La réorganisation des rapports de production, qui était la conséquence nécessaire de la téléologie marxiste de l'histoire, aurait tendu ainsi vers une désaliénation progressive de l'humanité. Suivant cette logique, la mise en place du communisme devait coïncider avec le recouvrement chez l'homme d'une moralité toute « naturelle », corrompue par la structure des rapports de production capitalistes, qui verserait dans l'universel. Autrement dit, le « nouvel homme » devait être un travailleur « universel ».

Idéologiquement, l'accent mis sur la morale socialiste et sur l'éducation à la personnalité socialiste en RDA trouvait un point d'ancrage dans l'interprétation marxiste de l'histoire allemande, pervertie par le fascisme défini comme une variante du capitalisme, et sous-tendait une instrumentalisation de la culture est-allemande par le SED. Le communisme en RDA aurait consisté dans cette perspective en une restitution du caractère universel de l'histoire allemande, personnifié par la figure de Goethe qui marquait l'apogée des Lumières allemandes, fidèlement incarné dans les

mythes de l'antifascisme et de la « meilleure Allemagne » qui ont constitué une source prépondérante de légitimité en RDA.

La moralisation de la politique, qui apparenta le communisme à une religion séculière inclinée vers l'édification d'une « foi » nouvelle, présupposait que la politique ne devait être qu'un reflet des rapports de production, en ce que la moralité de l'homme nouveau devait être entièrement soumise à la nécessité historique de la révolution. Inclinée vers un idéal moral par-delà l'entrelacement « naturel » de l'économie et de la politique, l'activité des groupes d'opposition en RDA désengageait la politique par rapport à l'instrumentalisation de la morale et à l'idéologisation de l'universel par le SED. De manière idéaltypique, les groupes d'opposition en RDA ont tenté d'opérer un passage symbolique d'une *Aufklärung* de l'homme – qu'ils ne rejetaient pas – à une *Aufklärung* du citoyen, injectant de la sorte une bonne dose d'idéalisme dans l'idéologie matérialiste du SED. De cette façon, les groupes d'opposition cherchèrent à introduire dans la définition matérialiste de l'homme une valeur civique, idéale, en tâchant de doubler la dimension universelle du travailleur de la dimension universelle du citoyen. Cette tentative allait de pair avec un désir de démocratisation du socialisme et de redéfinition de l'homme à la lumière de l'*Aufklärung* du citoyen issue de l'idéal-type de l'humanisme politique des Lumières, qui impliquait la prise en compte des deux composantes philosophiques de l'humanité telles que définies plus haut et non la primauté de l'une sur l'autre comme l'exigeait l'humanisme réel. L'activité des groupes d'opposition en RDA (notamment la prolifération de

samizdats), guidée par un pluralisme démocratique et articulée en vue d'une réforme du socialisme et non de son abolition, ouvrit une brèche dans le holisme idéologique du SED et parvint, du moins en partie, à réhabiliter la société civile est-allemande.

C'est dans ces conditions que Kant militait en faveur d'une *Aufklärung* du citoyen et de la liberté qui lui était fondamentalement liée, à savoir l'usage de la raison dans tous les domaines de l'espace public : « J'entends cependant par l'usage public (*öffentlich*) de sa propre raison celui que quiconque instruit par elle fait devant le public (*Publikum*) du « monde des lecteurs » (*Leserwelt*) » (Kant, 1996 : 14). Ceci clarifie bien, relativement à l'humanisme politique des Lumières, la position des groupes d'opposition par rapport au léninisme et à l'humanisme réel imposé en fait de « culture » officielle.

À cet effet, Kant était d'avis que « la pierre de touche de tout ce qui peut être décrété comme loi au-dessus d'un peuple repose dans la question : est-ce qu'un peuple pourrait s'imposer *lui-même* une telle loi? » (Kant, 1996 : 14, c'est nous qui soulignons).



## Bibliographie

ARON Raymond (1965). *Démocratie et Totalitarisme*. Paris. Éd Gallimard, 374 pp.

BATEL Loïc (2000). « Les Églises évangéliques et l'état Est-Allemand (1961-1989) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, No. 66, Numéro spécial: Religions d'Europe, Apr. - Jun., 25-36.

BESIER Gehrard (1999). « The German Democratic Republic and the State Churches 1958-1989 ». *Journal of Ecclesiastical History*, 50(3), July, [Cambridge University Press]

CHAULIAC Marina (2003). « La Jugendweihe : continuités et changements d'un rite hérité de la RDA », *Revue française de science politique*, (53), 383-408.

CHILDS David (1983). *The GDR : Moscow's German Ally*, George Allen & Unwin (Publishers) Ltd.

CORBIN-SHUFFELS Anne-Marie (1998). *La Force de la Parole. Les Intellectuels face à la RDA et à l'unification allemande*, Presses Universitaires du Septentrion.

CORDELL Karl (1990). « The Role of the Evangelical Church in the GDR », *Government and Opposition. An International Journal of Comparative Politics*. 25(1), January, 48-59.

DAVID G. (1998). « Arendt, Castoriadis, Habermas, Lefort, Rawls, cinq artisans du renouveau de la pensée démocratique » dans *La démocratie*, Paris, Éd du temps, 114-158.

ELIAS Norbert (1969), *La civilisation des moeurs*. Éd. Pocket.

HARTWEG Frédéric (1990). « Une révolution protestante ? Le rôle des Eglises évangéliques en RDA et les perspectives de l'unité », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 23 (23), 36-40.

JOPPKE Christian (1995). *East German Dissidents and the Revolution of 1989. Social Movement in a Leninist Regime*. New York University Press.

JUDT Mathias, JESSEN Ralph, SEGERT Astrid, ZIERKE Irene (1998). « DDR-Geschichte in Dokumenten », Bundeszentrale für politische Bildung.

KANT Immanuel (1784). *Was ist Aufklärung?*, Reclam, Universal-Bibliothek, Éd.1996.

KAPFRER Norbert (1990). *Das Feindbild der marxistisch-leninistischen Philosophie in der DDR 1945-1988*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

KOWALCZUK Ilko-Sascha (dir) (2002). « ‘Das freie Wort war die schärfste Waffe der Opposition’ ». Rundtischgespräch am 3. April 2001 in den Räumen des Matthias-Domaschk-Archivs in Berlin mit Stephan Bickhardt, Ludwig Mehlhorn, Torsten Metelka, Gerd Poppe und Reinhard Weisshuhn » in *Freiheit und Öffentlichkeit. Politischer Samisdat in der DDR 1985-1989*, Robert-Havemann-Gesellschaft e.V, Berlin.

LALLEMENT Daniel (1972). *Études sur l’Humanisme Marxiste*. Université de Montréal, Département de Théologie.

LEPENIES Wolf (2006). *The Seduction of Culture in German History*. Princeton University Press.

MARX Karl « *Le Capital* » (1867). Livre I, Section I à IV, Flammarion, Paris, Éd.1985.

MARX Karl (1846). « *L’idéologie allemande* », Éditions sociales, Paris, Éd.1966.

MARX Karl (1845). « *La Sainte Famille* », Éditions sociales, Paris, Éd.1969.

MENDELSSOHN Moses (1996). “Über die Frage : Was Heisst Aufklären?” (1784) in *Was ist Aufklärung?*, Reclam, Universal-Bibliothek.

MERKER Nicolao (1981). « *Die Aufklärung in Deutschland* », Becksche Elementarbücher, München.

NEUBERT Ehrhart (1997). *Geschichte der Opposition in der DDR 1949-1989*. Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 346, Bonn.

OHSE Marc-Dietrich (2004). “German Democratic Republic” in Detlef POLLACK, Jan WIELGOHS (dir.), *Dissent and Opposition in Communist Eastern Europe. Origins of Civil Society and Democratic Transition*, Ashgate Publishing Limited, 73-93.

SKILLING H.Gordon (1989). *Samizdat and an Independent Society in Central and Easter Europe*. Ohio State University Press, Colombus, pp. 293.

STOCKMEIER Peter (1983). « *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike* », Patmos, Düsseldorf.

THAA Winfried, HÄUSER Iris, SCHENKEL Micheal, MEYER Gerd (1992). *Gesellschaftliche Differenzierung und Legitimitätsverfall des DDR-Sozialismus. Das Ende des anderen Wegs in der Moderne*. Francke Verlag.

THÉRIAULT, Barbara, POITRAS Sébastien (2006). La critique comme métier et vocation. Les intellectuels d'Europe centrale et les samizdats. *Possibles*, 30(2), 93-106.

THÉRIAULT, Barbara. (2004). *'Conservative Revolutionaries': Protestant and Catholic Churches in Germany after Radical Political Change in the 1990s*. New York & Oxford, Berghahn Books.

THÉRIAULT, Barbara (2006). "Lundi à Leipzig. Les acteurs religieux en Allemagne de l'Est et la nostalgie du politique après 1989". *Sociologie et sociétés*, 38(1), 165-181.

VON THADDEN Rudolf (1984). «Luther, citoyen des deux Allemagnes en 1983 ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, (2), Avril, 69-75.

WEBER Max (1971). *Économie et Société (Wirtschaft und Gesellschaft, 1921-1922)*, Paris, Éd. Plon.