

RAYMOND ARON

L'ACTUALITÉ DE SA PENSÉE
40 ANS APRÈS SA MORT



GenerationLibre est un think tank indépendant de tout parti politique. À travers ses publications, GL poursuit trois objectifs : vivre et laisser vivre, pour permettre à chacun de définir ses propres valeurs dans une société ouverte ; briser les rentes, parce que la libre concurrence des échanges comme des idées est le meilleur moyen de contester l'ordre établi ; penser le progrès, pour que les innovations technologiques demeurent au service de l'individu.

Raymond Aron, l'actualité d'une pensée 40 ans après sa mort

Copyright © 2023 GenerationLibre

Tous droits réservés.

ISBN : 9798871493922

« Si la tolérance naît du doute, qu'on enseigne à douter des modèles et des utopies, à récuser les prophètes de salut, les annonceurs de catastrophes. Appelons de nos vœux la venue des sceptiques s'ils doivent éteindre le fanatisme. »

Raymond ARON

Raymond Aron, l'actualité d'une pensée 40 ans après sa mort

Publication collective
coordonnée par GenerationLibre

Décembre 2023



TABLE DES MATIÈRES

Préface, par Monique Canto-Sperber	9
I. Un spectateur engagé	
Raymond Aron, compagnon de route de la Liberté du XX au XXIe siècle, par <i>Nicolas Baverez</i>	21
Aron et Camus - Le fardeau de l'isolement et les vertus de la solitude, par <i>Joshua Cherniss</i>	35
Raymond Aron, entre sociologie et philosophie, par <i>Philippe Raynaud</i>	67
Raymond Aron cancellé, par <i>Laetitia Strauch-Bonart</i>	77
II. La modernité aronienne	
Poussés par le progrès, par <i>Aurélie Drouvin</i>	87
Les désillusions du progrès, trésor méconnu d'Aron, par <i>Alexis Karklins-Marchay</i>	95
Aron une dialectique pour notre temps : les Désillusions du progrès, par <i>Perrine Simon-Nahum</i>	105
III. Raymond Aron en 2023	
Interview de Jean-Louis Bourlanges, Président de la Commission des affaires étrangères de l'Assemblée nationale	115
Le déclin des nations est-il inévitable ?, par <i>Alexis Carré</i>	125
Raymond Aron : un héritage pour comprendre la crise démocratique française au XXIe siècle ?, par <i>Rafaël Amselem et Baptiste Gauthey</i>	135
IV. Aron vu par les politiques	
L'honneur de la démocratie, par <i>David Lisnard</i>	177
Raymond Aron et la gauche, par <i>Bernard Cazeneuve</i>	185

PRÉFACE

LIBÉRAUX PAR CONVICTION, NON PAR TRADITION

La liberté est un combat, non une habitude. C'est l'une des intuitions les plus profondes qui se dégage de la pensée de Raymond Aron. Plus explicitement : les libertés ne sont ni un bien acquis ni un héritage garanti que l'on défend par routine, mais l'objet d'une conquête perpétuelle dont la préservation exige mobilisation et engagement. Le diagnostic qui clôt de manière magistrale le premier exposé d'*Essai sur les libertés* (« Tocqueville et Marx ») : « *La société industrielle dans laquelle nous vivons (...) n'est libérale que par tradition ou survivance si, par libéralisme, on entend le respect des droits individuels, des libertés personnelles, des procédures constitutionnelles* » va de pair avec l'injonction à s'engager pour la défense des libertés non seulement face aux pays totalitaires, mais aussi, et tout particulièrement aujourd'hui, dans notre démocratie libérale car c'est d'abord chez nous, en dépit de l'état de droit, en dépit de la liberté économique, en dépit des valeurs affichées dans la devise de notre régime où la liberté est première citée, que les libertés sont à défendre pied à pied.

Raymond Aron est mort il y a quarante ans, le 17 octobre 1983, et le présent recueil publié par le *think tank* libéral *GenerationLibre* que j'ai l'honneur de présider, est un témoignage de reconnaissance pour ce que lui doivent les libéraux français d'aujourd'hui. On y lira les contributions d'auteurs qui, à partir de perspectives différentes, s'interrogent sur la nature et la portée de son libéralisme. Toutes s'attachent à montrer combien l'œuvre et la personnalité de Raymond Aron, disparu il y a quarante ans, restent une source d'inspiration pour l'époque actuelle.

Nicolas Baverez rappelle la perspicacité quasi visionnaire des réflexions de Raymond Aron sur la dialectique des empires et des États, les premiers à la quête d'un nouveau monde post-occidental et donc post-démocratique, les seconds contraints de renoncer à la conviction folle que la guerre est devenue impossible et la paix perpétuelle accessible. Joshua Cherniss montre comment se croisent et se recoupent les réflexions de Raymond Aron et d'Albert Camus sur le thème de la responsabilité politique et la nécessité de l'engagement. Laetitia Strauch-Bonart revient sur l'exigence de rigueur intellectuelle qui a condamné Raymond Aron à la solitude intellectuelle parmi ses contemporains, seul à combattre au nom de ses principes et par des arguments des coalitions d'ennemis disparates.

La réflexion sur les liens entre la sociologie et la philosophie, disciplines qui façonnent la pensée de Raymond Aron, fait l'essentiel de la contribution de Philippe Raynaud, tandis qu'Aurélie Drouvin, Alexis Karklins-Marchay et Perrine Simon-Nahum proposent des analyses, originales et complémentaires, des *Désillusions du Progrès*, la contribution d'Aurélie Jean, réflexion sur le devenir de la culture numérique et le développement de l'Intelligence Artificielle, jetant une lumière nouvelle sur la portée des intuitions de Raymond Aron sur les développements technologiques à venir. Jean-Louis Bourlanges inscrit quant à lui la pensée de Raymond Aron dans la réalité politique d'aujourd'hui et la met quasi au défi de penser la montée en puissance des régimes illibéraux en Europe, sa réflexion étant prolongée par celle d'Alexis Carré qui s'interroge à partir d'une perspective aronienne sur le sens de la nation. Les essais de Bernard Cazeneuve et de David Lisnard reprennent avec ampleur ces réflexions en rattachant les idées politiques de Raymond Aron à la dialectique des libertés et des règles communes pour le premier, à la centralisation du pouvoir central aujourd'hui de plus en plus marquée et à l'affaiblissement des pouvoirs et autonomies locales pour le second. Enfin, la contribution de Rafaël Amselem et de Baptiste Gauthey confronte dans une étude de grande ampleur la conception aronienne de la démocratie à sa réalité présente et analyse la pertinence et les limites

de sa référence à l'ordre constitutionnel au regard de la pratique politique contemporaine.

Raymond Aron fut sans doute l'un des premiers penseurs libéraux d'après-guerre en France à signaler le paradoxe qui résume encore l'état des libertés dans notre société : plus de droits variés et sectoriels et moins de libertés fondamentales. Depuis un demi-siècle, des droits nouveaux et des capacités d'agir ont été accordés aux individus. Il est aujourd'hui possible en France de se marier entre hommes ou entre femmes, de créer une entreprise en un clic, de divorcer sans juge et de fumer du cannabis sans risquer la prison. La déception que confessait Raymond Aron à voir le faible degré d'engagement en faveur des libertés pourrait donc sembler n'être plus de mise. Et pourtant, le fait que de tels droits sont acquis n'empêche pas que les libertés les plus fondamentales comme la préservation d'une vie privée, la possibilité de circuler anonymement dans l'espace public, de n'avoir pas à rendre de compte de ses opinions ou à être contraint de penser en conformité avec les courants de pensée dominants, sont de plus en plus menacées. De même, l'autonomie de chacun et sa responsabilité personnelle sont amoindries, ce qui entrave sa capacité de définir librement son rôle dans la vie économique et sociale. Plus inquiétant encore, la réalité de la participation politique des citoyens, participation qui fonde la légitimité de l'obéissance aux lois votées au nom du peuple français, semble affaiblie, ce qui contribue à saper l'idée d'un projet collectif.

Les raisons de l'effritement de nos libertés sont multiples, elles vont de l'évolution des pratiques politiques (plus de centralisation et de présidentialisation, moins de parlementarisme) à l'impact des réglementations qui veulent encadrer tous les aspects de notre vie et tendent de ce fait à déresponsabiliser les individus, acteurs sociaux et citoyens, par rapport aux différents engagements qui rendent concret le souci de la chose publique. Mais elles sont aussi dues aux effets produits par les évolutions sociales, culturelles, technologiques à l'œuvre dans les sociétés contemporaines.

Le libéralisme, conçu comme vision d'ensemble de l'homme, de la société et des communautés politiques, est un mouvement

philosophique et politique qui défend les libertés individuelles, promeut la liberté politique et cherche à garantir aux individus l'accès aux conditions de leur épanouissement dans une société et un marché ouvert. Il est aujourd'hui critiqué, voire diabolisé, souvent réduit à une idéologie dépassée. Pourtant la défense du libéralisme, aujourd'hui comme à l'époque où Raymond Aron s'en faisait le porte-parole, recouvre un enjeu considérable. Au-delà de la préservation d'un courant de pensée qui accompagne depuis plus de trois siècles la modernité politique, économique et scientifique, il s'agit de garder vivantes les vertus politiques et sociales qui sont à la base de notre civilisation : la liberté de l'esprit, la responsabilité politique et sociale de l'individu, la reconnaissance de la pluralité des intérêts et des opinions, le souci d'un langage commun et d'une rationalité publique qui permettent le débat d'idées, et surtout l'autonomie de la société comme l'obligation de limiter le rôle de l'État à l'exercice efficace de ses fonctions propres. Tel est bien le libéralisme de Raymond Aron, un libéralisme d'abord politique avant d'être fondé sur une théorie du marché ou une philosophie du droit, un libéralisme qui « *participe à l'entreprise du nouveau Prométhée, s'efforce d'agir selon les leçons, si incertaines soient-elles, de l'expérience historique, conformément aux vérités partielles qu'il recueille plutôt que par référence à une vision faussement totale.* »

Plusieurs des contributions qui suivent rappellent la solitude qui fut celle de Raymond Aron, au moins durant les décennies où dominait en France une idéologie politique se réclamant du marxisme et du communisme. Journaliste réputé, universitaire reconnu au sein des institutions académiques les plus prestigieuses, Raymond Aron a incarné une voix relativement isolée parmi les intellectuels de son temps, lui qui disait de lui-même « *comme d'habitude, je n'étais pas d'accord. Donc je suis restée solitaire* » et, ajoutait-il, « *sans grande chance de pouvoir m'exprimer et d'être écouté* ».

Engagé dans le combat contre les totalitarismes depuis la fin des années 1930, combat qui se prolongea avec la fondation du Congrès pour la liberté de la culture réuni pour la première fois à

Berlin en 1950 aux côtés d'Arthur Koestler, de Manès Sperber, d'Eugen Kogon, de Bertrand Russell, de François Fetjő, puis de David Rousset et de François Bondy, Raymond Aron est mort trop tôt pour assister à l'effondrement progressif, on pourrait dire à l'affaissement, du monde communiste. Toutefois, on peut imaginer l'exaltation incrédule qui aurait été la sienne à voir disparaître si facilement, si rapidement, les régimes de terreur alors établis dans l'Est de l'Europe, sous la vague immense de sociétés entières qui s'avançaient silencieusement contre le totalitarisme d'État. Aurait-il vu, entre le printemps et l'hiver 1989, les Hongrois franchir tranquillement en voiture la frontière avec l'Autriche après que les gardes-frontières ont cisailé les barbelés, les Allemands des Länder de l'Est manifester silencieusement à Leipzig et à Berlin et les habitants de la ville de Timisoara en Roumanie avancer de plus en plus nombreux vers la place centrale de la ville, il aurait sans doute été emporté par la même exaltation qu'a ressentie ma génération, celle d'une jeunesse libérale engagée dès l'adolescence dans la lutte contre tous les régimes qui asservissent l'individu. Mais sa lucidité exigeante, sa perspicacité intellectuelle l'auraient vite dissuadé de reconnaître dans ces événements extraordinaires l'accomplissement d'une compréhension providentialiste de l'histoire qui ferait triompher la liberté et annoncer le règne sans partage de la démocratie libérale, de l'économie devenue mondiale et de la paix universelle.

Après les derniers spasmes des luttes anticoloniales et après des décennies de guerre froide et de politique des « non-alignés », la démocratie libérale semblait avoir vocation à se diffuser dans le monde entier. Les États de ce qu'on appelait alors l'Europe de l'Est amorcèrent dès le début des années 1990 une transition rapide vers des formes de démocratie libérale, malheureusement sans la culture et les mœurs libérales qui font le succès de ce régime. Ils mirent aussi un terme aux formes diverses de capitalisme d'État qui planifiaient et administraient l'économie en encourageant les initiatives décentralisées mais aussi le rachat des actifs de l'État, ce qui produisit des oligarchies d'un type nouveau. À l'échelle du monde, la diffusion de la mondialisation économique, l'homogénéisation culturelle et l'unification technologique semblaient obliger à l'optimisme. Mais le retour violent des

identités religieuses à partir du début des années 2000, la fascination exercée par les gouvernements autocratiques et la montée des populismes ont sonné le glas de tels espoirs. Depuis, le désarroi du monde contemporain, encore à la recherche de ses idéaux perdus, a été amplifié par les crises et les menaces de la dernière décennie : multiplication des attentats terroristes, crise migratoire et aggravation du changement climatique. L'immobilisation sur image de la plus grande partie du monde en 2020-2021 à la suite de l'épidémie mondiale du Covid-19 n'a pas été suivie du ressaisissement espéré.

Instruit par celui qui fut son ami et son maître, Elie Halévy, Raymond Aron, dès la fin des années 1930 n'a cessé de rappeler que les hommes n'en ont jamais fini avec la tragédie. Sa génération, celle de 1905, de ceux qui furent adolescents pendant la Première guerre mondiale, qui virent un régime communiste s'installer en Russie et le nazisme conduire l'Europe aux bords de l'auto-destruction, n'ont pu que constater ensuite le désolant spectacle de la moitié de l'Europe livrée au communisme. Tous ont ainsi appris à tempérer leurs espoirs, car ils savaient que le retour des valeurs libérales, s'il avait lieu, quand il aurait lieu, ne devrait jamais être un objet d'auto-satisfaction. Car la conflictualité politique n'est pas, selon eux, vouée à se dissoudre dans l'adhésion à la démocratie, et l'homogénéisation culturelle et technologique du monde peut se révéler être le terreau propice au développement de revendications identitaires d'une force inouïe, surtout quand les passions de rivalité, de ressentiment ainsi que le désir fanatique de reconnaissance ont persisté comme des braises ardentes prêtes à s'enflammer à la première étincelle de violence et donner lieu à des conflits indéfiniment renouvelés et perpétuellement justifiés dans un passé de colonisation et de domination.

Les analyses, suggestions, inquiétudes qui nourrissent l'œuvre de Raymond Aron sont encore une source d'inspiration pour penser les réalités économiques, sociales et culturelles du monde contemporain. Le poids de l'économie financière et le creusement des inégalités ont dans les trois dernières décennies nourri la colère des classes moyennes comme le sentiment exprimé par les plus

jeunes générations et une partie de la population au sein des pays développés d'être reléguées aux marges de la croissance, sentiment de déclassement auquel les aides sociales ne parviennent pas à remédier et que les évolutions culturelles et technologiques ne font qu'amplifier. Pareille insatisfaction mine l'espoir de progrès collectif pacifique qui est l'une des promesses du libéralisme.

Les Désillusions du Progrès. Essai sur la dialectique de la modernité que Raymond Aron publia en 1969 présente une magistrale analyse de « la dialectique des inégalités », qui fait que croissance économique et inégalités s'engendrent mutuellement tandis que les rapports sociaux de classe secrètent différents modes de socialisation. Selon une dynamique comparable, la dialectique de l'universalité articule le fait remarquable de voir l'humanité vivre, pour la première fois, « une seule et même histoire » à l'évident besoin de différenciation que secrète toute tentative d'uniformisation, besoin qui se manifeste depuis un demi-siècle avec une résurgence des identités nationales, religieuses et ethniques dans une sorte de tribalisation forcée des sociétés.

C'est là qu'inégalités économiques et clivages sociaux se conjuguent pour alimenter les fractures identitaires qui menacent nos sociétés et faire douter de la possibilité d'un projet politique commun dans un cadre national. Pour y remédier, l'État veut se présenter en recours capable de garantir la cohésion de la société quitte à réduire l'autonomie sociale et la légitimité des pouvoirs locaux. Parallèlement, la personnalisation accrue du pouvoir politique, qui tend à substituer le face à face entre le président et le peuple à la logique des représentations et médiations propre à la démocratie parlementaire, enraye le fonctionnement d'une démocratie libérale dont la vigueur et l'intelligence sont vivifiées par les multiples engagements des citoyens.

Ces évolutions de la pratique politique, qui sont pour partie des réponses légitimes aux crises successives qui secouent nos sociétés, peuvent être justifiées par un contexte d'urgence. Mais elles n'en sont pas moins inquiétantes car, elles agissent, à titre exceptionnel et toujours pour de bonnes raisons, comme le feraient des régimes autoritaires. Les valeurs du libéralisme ne semblent plus

alors qu'une revendication vaine, un affichage servant à camoufler une pratique de moins en moins libérale de la politique. Pourtant les gouvernements, y compris ceux qui se présentent comme libéraux, qui négligent les contre-pouvoirs ne devraient pas ignorer qu'ils préparent un avenir où d'autres qui viendraient après eux avec un programme politique clairement illibéral trouveraient pour les servir des habitudes de gouvernement, des éléments de surveillance des citoyens et de contrôle social que les libéraux qui les ont précédés auraient eux-mêmes mis en place. Le fait que dans plusieurs pays politiques européens, et aussi en France, aux confins de la droite comme de la gauche, se développent des mouvements politiques d'inspiration populiste et césariste rend ce risque de plus en plus probable.

De plus, la culture contemporaine dépendante des outils numériques d'information et de communication s'inscrit dans une socialité de réseaux, de partage et de virtualité qui affecte les contours de l'individualité et les notions de vie privée qui sont au cœur de la pensée libérale. Enfin, on assiste aujourd'hui à des tentatives d'hégémonie sur la parole publique dans le but d'imposer ce qu'il faut dire et ce qu'on doit taire, dans une forme sournoise de privatisation des règles de la liberté d'expression inscrite dans une stratégie de conquête des médias et des réseaux sociaux. La liberté d'expression semble dès lors prise en otage entre des courants qui se réclamant d'un progressisme dogmatique, ne supportant pas la discussion, encore moins la contradiction, et veulent seuls définir ce qu'est la parole libre, et, de l'autre côté, la revendication d'une parole libérée qui, avatar de la liberté d'expression, se limite souvent à revendiquer la liberté d'être raciste.

Dans un tel contexte, peut-on seulement espérer qu'il restera toujours assez d'habitudes libérales dans nos sociétés pour empêcher qu'un mouvement populiste n'arrive au pouvoir à brève ou moyenne échéance ? Non, sans doute pas, car de quel pays en Europe pourrait-on dire avec assurance que la majorité de sa population résisterait à l'autoritarisme de ses gouvernants dès que ceux-ci promettent d'assurer la croissance et la justice sociale, de conserver les valeurs nationales (ou plutôt la façon dont ces

gouvernants les comprennent, la sauvegarde des fêtes populaires, ce qui est un bonne chose, mais non l'apprentissage rigoureux de la langue) et de laisser chacun jouir des satisfactions privées ? Qui s'élèverait pour défendre la liberté ?

À la fin de *La Démocratie en Amérique*, Tocqueville évoquait un régime qui serait une forme de despotisme doux, rien qu'une évolution possible de la démocratie où les citoyens seraient « *comme un troupeau d'animaux timides et industriels, dont le gouvernement est le berger* ». Déjà dans *Le Politique*, Platon renvoyait ce type de gouvernement au temps les plus archaïques. Deux mille ans plus tard, Tocqueville redoutait qu'il ne devînt le devenir des démocraties. D'où la valeur de l'injonction de Raymond Aron de fortifier la liberté politique, autrement dit une participation politique animée par la conviction qu'il est possible de concilier la liberté active et responsable pour chacun avec le respect des règles communes, cette liberté semblant être dans toute sa richesse d'engagements publics le meilleur antidote à ce sombre avenir.

Le libéralisme refuse d'entrer dans les consciences pour imposer à chacun la bonne façon de penser, il ne s'occupe que des expressions et actes publics dans le cadre des règles qui permettent le vivre ensemble et garantissent la liberté de chacun car il croit en la force créatrice de l'individualité humaine qui assure le dynamisme et le renouvellement de la société. On lui a souvent reproché d'être une forme de quiétisme qui attend les bras croisés que le marché s'équilibre, que la société s'autonomise, que l'État se limite à ses fonctions. C'est une erreur car le libéralisme est un mouvement politique volontariste, il ne croit pas en l'organisation de la société, ni en la révolution qui va recréer l'homme et produire la société juste, il est peu tenté par la planification car il est décentralisateur, soucieux d'équilibre et de contre-pouvoirs, fondé à la fois sur la lucidité et la confiance, mais sans ignorer le rôle nécessaire de l'État.

Surtout, le libéralisme est créateur d'avenir précisément parce qu'il se nourrit de l'engagement politique actif des citoyens. Ce n'est pas si facile, à concevoir et à mettre en œuvre, mais Raymond Aron n'a cessé de montrer combien le libéralisme était une politique

de l'incertitude, sans illusion sur l'homme, qu'il était aussi un engagement de l'intelligence, et donc une pensée « *sans euphorie, disait-il, ni tiède ni facile, pas faite pour les âmes tendres* ».

**Monique CANTO-SPERBER,
Présidente de GenerationLibre**

UN SPECTATEUR ENGAGÉ

RAYMOND ARON, COMPAGNON DE ROUTE DE LA LIBERTÉ DU XX AU XXI^E SIÈCLE

Raymond Aron reste la figure majeure du libéralisme français au XX^e siècle. Dans la lignée de Montesquieu, Constant, Tocqueville et Elie Halévy, il s'inscrit dans l'école française de sociologie politique, qu'il définissait en ces termes dans *Les Étapes de la pensée sociologique* : « C'est une école de sociologues peu dogmatiques, intéressés avant tout par la politique, qui, sans méconnaître l'infrastructure sociale, dégagent l'autonomie de l'ordre politique et pensent en libéraux »¹. Son libéralisme et sa posture de spectateur engagé lui donnent une place unique au sein des intellectuels français du siècle dernier mais lui confèrent aussi une étonnante actualité pour penser et défendre la liberté au XXI^e siècle.

Un destin télescopé par les grandes guerres du siècle des idéologies

La vie et l'œuvre de Raymond Aron furent télescopées par les « grandes guerres conduites au nom des idéologies » qui, conformément à la prédiction de Nietzsche, dominèrent l'histoire violente du XX^e siècle. Elle s'ouvrit en 1914 avec la Grande Guerre, neuf ans après sa naissance, pour s'achever en 1989 avec la

¹ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences Humaines », 1967, p. 295.

chute du mur de Berlin et l'effondrement de l'empire soviétique, six ans après sa disparition.

Raymond Aron naquit en 1905 dans une famille d'origine juive, intégrée, patriote et républicaine. Un brillant parcours universitaire le conduisit à l'École normale supérieure en 1924, où il se lia d'amitié avec Sartre et Nizan tout en fréquentant Alain. Après avoir obtenu l'agrégation de philosophie, Aron séjourna à Cologne puis à Berlin de 1930 à 1933. La première rupture fut intellectuelle : Max Weber et les phénoménologues - Husserl et Heidegger - l'éloignèrent de l'idéalisme et du positivisme et l'amènèrent à se fixer le programme de travail d'une vie lors d'une promenade sur le Rhin : « *comprendre ou connaître mon époque aussi honnêtement que possible, sans jamais perdre conscience des limites de mon savoir ; me détacher de l'actuel sans pourtant me contenter du rôle de spectateur* »². La seconde fut politique : la montée du nazisme, l'accession au pouvoir d'Hitler et la liquidation de la République de Weimar l'amènèrent à rompre avec le pacifisme de sa jeunesse.

Affecté à son retour d'Allemagne au lycée du Havre puis au centre de documentation économique et sociale de l'École normale supérieure, Aron publia un essai sur *La Sociologie allemande contemporaine* (1935) tout en fréquentant assidûment le séminaire d'Alexandre Kojève qui introduisit Hegel dans la philosophie française. En 1939, il soutint sous la direction de Léon Brunschvicg sa thèse consacrée à la philosophie de l'histoire³, qui fit scandale en inaugurant, en France, l'épistémologie du soupçon dans le domaine des sciences sociales. Enfin, aux côtés d'Elie Halévy, Raymond Aron fut l'un des premiers à mettre en lumière la nouveauté et les traits communs du fascisme, du nazisme et du communisme ainsi que leur opposition commune aux démocraties et à alerter sur leur course à la guerre.

² Raymond Aron, *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p.53.

³ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Idées », 1938.

Mobilisé en 1939 et affecté comme chef d'un poste météo au nord de Mézières dans l'axe de la percée allemande, Raymond Aron réussit à replier sa section jusqu'au nord de Paris, puis à gagner Bordeaux. Il répondit à l'appel du général de Gaulle en juin 1940 et rejoignit Londres où il dirigea jusqu'à la Libération la revue « *La France Libre* ». La seconde guerre mondiale fut une suite de déchirures, avec le quadruple choc de la débâcle, de l'exil loin de sa femme Suzanne et de sa fille Dominique, de la révocation de l'Université en application du statut des Juifs décidé par le régime de Vichy ainsi que de la destruction de ses livres, du génocide des Juifs enfin.

À son retour en France, Raymond Aron choisit de ne pas rejoindre le poste dont il avait été révoqué à l'Université de Toulouse pour devenir journaliste à *Point de vue* puis à *Combat* au *Figaro*. Le déclenchement de la guerre froide par Staline le vit s'affirmer, avec André Malraux, comme l'un des rares intellectuels français à s'opposer au communisme. Cet engagement au service de la démocratie contre le soviétisme lui valut un isolement complet. Mis au ban par l'Université et l'intelligentsia, brouillé avec Sartre, son petit camarade, et avec la plupart de ses amis normaliens, il fut un homme seul de 1947 à 1955.

Raymond Aron fit son retour à l'Université en 1955. Malgré la publication de *L'Opium des intellectuels*⁴, il fut élu à la chaire de sociologie de la Sorbonne en juin 1955. Il poursuivit alors jusqu'à sa mort une double activité d'universitaire - de la Sorbonne au Collège de France en passant par l'Ecole des hautes études - et d'éditorialiste au *Figaro* (1947-1977) puis à *L'Express* (1977-1983).

Pleinement reconnu à l'étranger tant comme savant que comme analyste de l'actualité, Raymond Aron resta en France dans une position de permanent contrepied. Il déclencha les fureurs de la droite nationaliste - jusqu'à devenir une cible de l'OAS - en prenant position dès 1957 pour l'indépendance de l'Algérie. Il devint la bête noire des gaullistes en raison de ses critiques de la conception

⁴ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1955.

gaullienne de l'indépendance nationale et de l'affaiblissement qui en résultait pour les démocraties face à l'Union soviétique. En mai 1968, alors qu'il avait été l'un des critiques les plus vigoureux de l'archaïsme de l'Université et un ardent défenseur de sa réforme, ses prises de position contre le nihilisme des étudiants révoltés et de leur révolution introuvable lui valurent de devenir la tête de turc des enragés et de leurs thuriféraires, en tête desquels Sartre.

Alors même que la défense de la démocratie et l'antitotalitarisme l'emportaient dans les années 1970, notamment sous le choc créé par Soljenitsyne, la réconciliation d'Aron avec les intellectuels de gauche fut différée à la fin des années 1970. Elle reste symbolisée par la poignée de main avec Sartre, le 20 juin 1979, dans les salons de l'hôtel Lutétia, à l'occasion de la conférence de presse organisée pour soutenir les boat people fuyant le Vietnam communiste. Les Français réservèrent un accueil enthousiaste au *Spectateur engagé* et aux *Mémoires*. Raymond Aron mourut quelques semaines après leur publication, le 17 octobre 1983, alors qu'il travaillait à un nouveau livre sur les dernières années du XXème siècle⁵, terrassé par un arrêt cardiaque à la sortie du Palais de Justice où il venait de témoigner en faveur de Bertrand de Jouvenel accusé de fascisme par Zeev Sternhell⁶.

Une réflexion sur l'histoire du XXème siècle à la lumière de Marx

La pensée d'Aron, à la fois authentiquement libérale et pleinement politique, influença profondément la philosophie et la sociologie françaises. Il contribua de manière décisive à l'introduction en France de l'œuvre de Max Weber, de la phénoménologie et de la sociologie allemandes, ouvrant ainsi la voie à la critique du positivisme et à la naissance d'une philosophie française de l'histoire ainsi que le souligna Jean Cavaillès. Il fut l'un

⁵ Raymond Aron, *Les Dernières années du siècle*, Paris, Julliard, « Commentaire », 1984.

⁶ Zeev Sternhell, *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, Le Seuil, 1983, rééd Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2013.

des pères de l'existentialisme, dont sa thèse constitue un manifeste. Il redécouvrit Tocqueville, ouvrant la voie aux travaux de François Furet. Il s'affirma comme le meilleur exégète français de Marx, faisant la part entre l'analyste fécond de la société industrielle et le prophète maudit de la révolution. Il se fit également le biographe et l'interprète de Clausewitz, à partir duquel il examina les mutations de ce caméléon qu'est la guerre.

Aron définit son œuvre comme « *une réflexion sur le XXème siècle, à la lumière du marxisme, et un essai d'éclairer tous les secteurs de la société moderne : l'économie, les relations sociales, les relations de classe, les régimes politiques, les relations entre les nations et les discussions idéologiques* »⁷. Avec pour principe de penser l'Histoire telle qu'elle se fait et non telle qu'on la rêve.

S'émancipant des clivages traditionnels entre les disciplines, Aron a exploré de nombreux champs du savoir : la philosophie, la sociologie, l'histoire, les relations internationales, la controverse idéologique, le commentaire de l'actualité. Sa pensée fonde son unité dans la conception de la condition humaine élaborée dans sa thèse. Elle se trouve résumée en une formule : « *L'homme est dans l'histoire ; l'homme est historique ; l'homme est une histoire* ». L'existence humaine est tragique, qui impose à chacun de décider de son destin à partir de connaissances partielles et d'une raison limitée ; mais elle n'est pas pour autant condamnée au désespoir et à l'absurde, car l'engagement permet de surmonter la relativité de l'histoire et des savoirs pour accéder à une part de liberté et de vérité.

Pour Aron, la liberté politique est première, mais ce primat est historique et non philosophique. Elle n'obéit pas à une révélation providentielle, à un principe transcendant ou à une loi de l'histoire. Elle est le produit singulier de l'Europe des Lumières, au confluent des révolutions anglaise, américaine et française. Elle n'est jamais acquise mais repose sur la volonté des citoyens qui doivent la construire et la défendre en tenant compte des configurations géopolitiques, des institutions, des systèmes économiques et des

⁷ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981, p.299-300.

mœurs propres à chaque époque. Elle est plurielle car elle juxtapose des droits hétérogènes, politiques, économiques, sociaux, environnementaux. Elle repose sur un pari pascalien sur l'existence de la raison et sa capacité à endiguer les passions. Pour toutes ces raisons, la démocratie est un régime très fragile mais qui peut aussi montrer une force de résistance insoupçonnée si elle est capable de mobiliser le désir d'engagement, l'énergie et la créativité des citoyens.

Dès lors que le XXème siècle était placé sous le signe des idéologies, ces religions séculières qui entendaient supplanter la démocratie, Aron réserva une grande part au commentaire critique de Marx - chez lequel il sépare le sociologue de la révolution industrielle du prophète maudit de la révolution -, et des marxistes - au premier rang desquels Sartre, Merleau-Ponty et Althusser -. Il démontra l'impossibilité de concilier l'idée d'un sens de l'histoire avec la liberté, opposa le développement des économies occidentales à la prédiction d'une crise inéluctable du capitalisme, souligna le mélange pervers de foi et de terreur qui servait de ciment à l'empire soviétique.

La sociologie des sociétés industrielles explore ainsi les points communs et les différences entre les régimes libéraux et socialistes à travers la trilogie : *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (1962), *La Lutte des classes* (1964), *Démocratie et totalitarisme* (1965). Pour Aron, « *industrielle serait la société dans laquelle les grandes entreprises constituent la forme caractéristique de l'organisation du travail* », ce qui va de pair avec l'accumulation du capital et la généralisation du calcul économique. Les traits que partagent les systèmes capitalistes et communistes n'impliquent pas pour autant leur convergence, puisque leurs structures politiques restent irréductiblement antagonistes : le pluralisme s'oppose au parti unique, les libertés fondamentales à l'existence d'une vérité d'Etat, l'autonomie des acteurs sociaux à leur contrôle, l'Etat de droit à un appareil de répression hypertrophié, le marché à la planification centralisée.

L'étude des relations internationales constitue le contrepoint naturel de l'analyse de la société industrielle : d'un côté le

surgissement de la violence avec l'alternance de la guerre et de la paix, la lutte des nations et des empires ; de l'autre la logique de la société marchande, porteuse d'une compétition pacifique, vecteur d'un individualisme qui cherche à s'émanciper de la tutelle des Etats. Venu à la stratégie durant son séjour à Londres à travers l'analyse des théâtres d'opérations du conflit mondial, associé très tôt aux réflexions pour conceptualiser l'usage de l'arme nucléaire, commentateur régulier de l'actualité internationale, Aron proposa dans *Paix et Guerre* (1962) une interprétation théorique du système diplomatique et stratégique mondial, fondée sur le rôle clé des Etats, seuls arbitres du recours aux armes. *Penser la guerre, Clausewitz* (1976) poursuit l'exploration des relations antinomiques entre la violence et la raison, la souveraineté et les empires. A partir de l'ambivalence de la pensée de Clausewitz, qui est à la fois le théoricien de la guerre totale et du conflit limité, de l'ascension aux extrêmes et du contrôle de la force, Aron montre comment les différentes configurations du système international au cours du XXème siècle combinent les passions des peuples et les intérêts des Etats, la vision des stratèges et l'équilibre instable des puissances rivales.

Raymond Aron propose ainsi une analyse originale des relations internationales, qui allie le réalisme et le libéralisme. Sa pensée est réaliste dans la mesure où elle cherche à comprendre au plus près les décisions des acteurs à partir de l'affrontement des volontés de puissance, de la rivalité des États, des ambitions des dirigeants politiques et des chefs militaires. Mais elle reconnaît aussi la liberté des hommes qui « *font leur histoire même s'ils ne savent pas l'histoire qu'ils font* »⁸. Elle récuse tout déterminisme en assumant la complexité, l'incertitude et la vaste palette des possibles. Surtout, au cœur d'un siècle dominé par trois guerres mondiales, Aron s'est résolument engagé au service de la défense des nations contre les empires et des démocraties contre les totalitarismes.

⁸ Raymond Aron, *Les Dernières années du siècle*, Paris, Julliard, « Commentaire », 1984, p.30-31.

Parallèlement à ses travaux universitaires, Aron joua ainsi le rôle de « professeur d'hygiène intellectuelle des Français », selon la formule de Claude Lévi-Strauss, à travers ses chroniques du *Figaro* et de *L'Express*, les revues libérales *Preuves*, *Contrepoint* ou *Commentaire* qu'il anima ou fonda, et plus encore ses essais. *L'Opium des intellectuels*, publié en 1955 à la veille de l'intervention soviétique en Hongrie, décilla une première génération de compagnons de route du communisme, parmi lesquels François Furet. Dès 1957, il prit position en faveur de l'indépendance de l'Algérie au grand scandale des conservateurs. En 1968, il analysa les événements de mai comme une pseudo-révolution : l'emballement des discours idéologiques masquait l'absence de projet politique, débouchant sur un nihilisme destructeur tant pour la République que pour l'Université. *Les Désillusions du progrès* (1969) développent une méditation sur le désenchantement des sociétés démocratiques, tandis que le *Plaidoyer pour l'Europe décadente* (1977) exhorte l'Europe, riche et vulnérable, à retrouver un statut d'acteur politique majeur, en échappant à l'alternative de l'intégration dans la sphère d'influence des Etats-Unis ou de l'asservissement au sein de l'empire soviétique.

Penser et défendre la liberté au XXIème siècle

Raymond Aron demeure un des héros du combat pour la liberté et la raison au XXème siècle : « *Quand on se bat pour quelque chose, on ne calcule pas la probabilité de gagner ou de perdre... on se bat* » martèle-t-il dans *Le Spectateur engagé*. Il fut l'un des très rares qui sauvèrent l'honneur des intellectuels français au XXème siècle par son engagement contre le nazisme dans les rangs de la France Libre, contre le stalinisme au cœur de la guerre froide, au service de la liberté et des victimes du totalitarisme - du soutien aux dissidents de l'est à celui des boat people -. Il témoigne de ce que le courage n'est pas le monopole des hommes d'action mais peut aussi être le privilège des hommes de pensée. Mais il peut être tentant de célébrer sa clairvoyance pour mieux l'enfermer dans le passé. Raymond Aron, victime de sa volonté de penser au plus près la politique et l'histoire, serait aussi irremplaçable pour

expliquer le XXème siècle qu'inutile pour comprendre le XXIème siècle.

De fait, l'âge de la mondialisation est très différent de celui des idéologies. Le nationalisme et la religion effectuent un retour en force. Le capitalisme est devenu universel en même temps que son centre de gravité basculait vers l'Asie-Pacifique. L'économie numérique a supplanté la société industrielle. Le monde bipolaire de la guerre froide, dominé par les deux superpuissances et régulé par la dissuasion nucléaire, a cédé la place à un système multipolaire très instable. Trois cycles majeurs se sont achevés qui fournirent le cadre des réflexions d'Aron. L'Occident, qui dominait le monde depuis la fin du XVème siècle, a perdu le contrôle de l'ordre mondial en 2001 avec les guerres perdues d'Afghanistan, de Syrie, d'Irak et du Sahel, du capitalisme avec le krach de 2008, de la capacité à gérer les crises avec l'épidémie de Covid en 2020. Le système international mis en place en 1945 est paralysé et contesté par les empires autoritaires et le Sud global. Enfin, les Etats-Unis, traversés par une profonde crise intérieure qui divise la société et déstabilise leur démocratie, ne sont plus en position de réassurer seuls le système international et le capitalisme.

Pour autant, Raymond Aron n'a jamais été plus actuel et reste notre contemporain tant pour penser l'histoire universelle du XXIème siècle que pour défendre la liberté, prise sous le feu croisé des empires autoritaires et du djihadisme, des populismes et des religions de l'identité. Sa pensée n'obéit en effet pas à un système dogmatique. Elle confronte sans cesse les idées et les faits, les bouleversements systémiques et l'action des hommes ; elle épouse le cours de l'histoire sans rien renier de l'universalité de certaines valeurs qui sont nées en Occident mais qui demeurent décisives pour l'humanité. Elle appelle chaque génération à réfléchir aux principes de la période historique dans laquelle elle se trouve plongée, à trouver en elle la volonté et les moyens de protéger la liberté pour décider de son destin, sans le remettre entre les mains d'une improbable Providence ou d'hommes forts dont les promesses se résument à l'alliance du mensonge et de la terreur.

Aron fut l'un des tout premiers à entrevoir le basculement vers l'histoire universelle, même s'il n'avait prévu ni la désintégration de l'Union soviétique de l'intérieur, ni l'avènement du capitalisme mondialisé. Dès 1960, il avait imaginé les futurs principes de la mondialisation - notion qu'il utilisa dès 1969⁹ -, dans une conférence consacrée à « L'Aube de l'histoire universelle » qu'il définissait comme la naissance d'une société humaine vivant une seule et même histoire. Or l'âge de la mondialisation repose précisément sur un mouvement dialectique entre le caractère universel du capitalisme et des technologies, d'une part, l'instabilité propre à un système multipolaire, l'hétérogénéité radicale des valeurs et des institutions politiques, de l'autre. Le dilemme fondamental de notre époque apparaît dès lors celui qu'Aron avait explicité en ces termes : « *Jamais les hommes n'ont eu autant de motifs de ne plus s'entretuer. Jamais ils n'ont eu autant de motifs de se sentir associés dans une seule et même entreprise. Je n'en conclus pas que l'âge de l'histoire universelle sera pacifique. Nous le savons, l'homme est un être raisonnable, mais les hommes le sont-ils ?* »¹⁰.

L'invasion de l'Ukraine constitue une rupture historique et stratégique, qui marque le retour de la guerre de haute intensité en Europe mais ouvre surtout une grande confrontation entre les empires autoritaires et les démocraties. La géopolitique reprend le pas sur l'économie, les Etats sur les marchés, la protection sur le libre-échange, la sécurité sur l'optimisation des chaînes de valeur. La mondialisation éclate et se reconfigure autour de blocs dominés par la reconstitution de murs entre les Etats-Unis et la Chine, l'Europe et la Russie. Face à la revendication des empires autoritaires d'étendre sans limites leur zones d'influence et de construire un monde post-occidental qui est en réalité un monde post-démocratique, les nations libres mesurent qu'elles s'étaient bercées dans l'illusion d'une guerre impossible et d'une paix

⁹ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1969, p. 231.

¹⁰ Raymond Aron, « L'Aube de l'histoire universelle », conférence donnée à Londres le 18 février 1960 sous l'égide de la Société des Amis de l'Université hébraïque de Jérusalem, publiée in *Dimensions de la Conscience historique*, Paris, Plon, 1961, p. 295.

perpétuelle alors que la paix est impossible et la guerre omniprésente. Elles redécouvrent les dilemmes explorés par Aron de la définition d'une stratégie de dissuasion des empires autoritaires qui évite l'escalade, y compris nucléaire, et respecte leurs valeurs. Comme il l'avait décrit, elles sont confrontées au défi de se réarmer non seulement sur le plan militaire et technologique mais sur le plan politique, intellectuel et moral, ce qui est particulièrement difficile pour l'Europe qui s'était abandonnée à la tentation de renoncer aux armes : « *Les Européens voudraient sortir de l'histoire, de la grande histoire, celle qui s'écrit en lettres de sang. D'autres, par centaines de millions y entrent ou y rentrent* »¹¹.

L'autre péril qui menace les démocraties, et sur lequel se fondent les empires autoritaires pour juger leur déclin inéluctable, découle de leur crise intérieure. Les classes moyennes, qui forment le socle des nations libres, ont été profondément déstabilisées par la mondialisation qui a libéré du pouvoir d'achat en contrepartie de la délocalisation de l'industrie et des emplois, par la révolution numérique qui polarise les statuts sociaux et les territoires, par la guerre culturelle qui instaure une lutte des identités - l'ultranationalisme et le racisme répondant au *wokisme* - , par le sentiment de déclin face à la montée de l'Asie et des régimes autoritaires, notamment de la Chine. Les individus sont atomisés et toute forme de bien commun disparaît. Il en résulte une montée des populismes, qui aggrave les maux qu'ils dénoncent en paralysant le fonctionnement des institutions, en légitimant le recours à la violence, en divisant les nations et en faisant éclater la communauté des citoyens. Et ce au moment même où s'entrecroisent les crises sanitaire, énergétique, alimentaire, financière, géopolitique et climatique.

Au cœur de ces tensions comme de la recherche de leur résolution, on trouve les trois dialectiques dont Raymond Aron faisait le moteur des sociétés modernes : l'égalité, la socialisation et l'universalité. L'âge de l'histoire universelle et de la révolution numérique exacerbe les antinomies de la liberté moderne, écartelée

¹¹ Raymond Aron, *Clausewitz. Penser la guerre*, t. II, L'âge planétaire, Paris, Gallimard, 1976, p. 283.

entre d'une part une rationalité toujours plus exigeante des techniques, des comportements et des institutions, d'autre part les revendications identitaires et la flambée des passions collectives. Face aux démagogues et aux extrémistes comme aux djihadistes et aux autocrates, Aron nous rappelle que la survie de la démocratie ne passe pas par les utopies révolutionnaires, qui font culminer la violence et détruisent l'Etat de droit, mais par l'éducation des citoyens à la responsabilité et à la liberté ainsi que par un travail permanent de modernisation économique, de solidarité sociale et de réforme des institutions. La seule solution à la crise des démocraties reste la liberté politique.

L'ultime enseignement d'Aron concerne l'engagement dans le combat pour la liberté et sa conviction qu'il peut être gagné si les démocraties savent mobiliser l'énergie et la créativité de leurs citoyens. La conclusion à laquelle Aron aboutit dans *L'Opium des intellectuels*¹² n'a rien perdu de son acuité : « *la liberté est l'essence de la culture occidentale, le fondement de sa réussite, le secret de son étendue et de son influence* ». Cette liberté est d'abord politique et non pas économique. Elle ne saurait se réduire au marché qui relève de la catégorie des moyens et non des fins. Elle ne constitue pas davantage un monopole ou une rente de l'Occident et a vocation à réunir tous les hommes. Elle n'est jamais acquise mais toujours à conquérir et à réinventer.

La liberté politique est redevenue, depuis la guerre d'Ukraine, l'enjeu central de l'histoire du XXIème siècle avec la grande confrontation entre les empires autoritaires et les démocraties, comme elle le fut au XIXème siècle avec l'opposition entre sociétés démocratiques et d'Ancien Régime ou au XXème avec la lutte à mort entre totalitarismes et démocraties. Les nations libres s'y engagent avec retard et difficulté, handicapées par leurs erreurs - démesure de l'hyperpuissance pour les Etats-Unis et tentation de la fin de l'histoire pour l'Europe - et par leur crise intérieure. Mais elles continuent à disposer de formidables capacités de résistance

¹² Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1955.

pour peu qu'elles arrivent à remobiliser et rassembler leurs citoyens, à refonder leur légitimité et à refaire leur unité.

S'il est loin d'être gagné, ce combat n'est pas perdu comme l'a montré l'année 2022, qui confirme le jugement qu'Aron portait sur l'issue de la guerre froide dans ses *Mémoires* : « *Je ne veux pas céder au découragement. Les régimes pour lesquels j'ai plaidé et dans lesquels certaines ne voient plus qu'un camouflage de pouvoir par essence arbitraire et violent, sont fragiles et turbulents, mais tant qu'ils resteront libres, ils garderont des ressources insoupçonnées* »¹³. Cette année tragique a aussi prouvé que les autocraties n'étaient ni invincibles - avec la débâcle stratégique de la Russie de Vladimir Poutine - ni infaillibles - avec l'impasse de la stratégie zéro Covid, la fin des Quarante Glorieuses et les dilemmes de l'amitié sans limite avec la Russie de la Chine de Xi Jinping -. Dans le même temps, les démocraties, après un temps de sidération, ont fait front, sortant du déni et de la passivité pour engager un réarmement militaire mais aussi économique et politique : puissant réinvestissement de l'Allemagne et du Japon dans leur défense ; soutien militaire et financier de l'Union à l'Ukraine, y compris avec la perspective d'une adhésion accélérée ; réengagement des Etats-Unis en Europe ; résurrection et élargissement de l'OTAN à la Finlande et à la Suède dès que la Turquie aura levé son veto ; mise en place progressive d'une stratégie de cantonnement des empires autoritaires.

Face à l'accélération de l'histoire, à l'ensauvagement du monde et au retour de menaces existentielles sur la démocratie, le courage et la détermination de Raymond Aron nous invitent à la raison et à la modération mais aussi à la mobilisation et à l'action. Il nous rappelle que l'ultime rempart de la liberté réside dans l'engagement des citoyens à la défendre. Il nous incite à refuser la résignation et à faire le choix du combat pour la dignité et la liberté des hommes, à ne pas laisser le dernier mot à la violence et à faire le pari de l'espoir : « *Je crois, affirmait-il en juin 1939, à la victoire*

¹³ Raymond Aron, *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p. 780.

finale des démocraties, mais à une condition, c'est qu'elles le veillent ».

**Nicolas BAVEREZ,
Économiste et essayiste**

LE FARDEAU DE L'ISOLEMENT ET LES VERTUS DE LA SOLITUDE

Cet article est une traduction d'un texte rédigé en anglais. Les références bibliographiques en notes de bas de page ont été conservées telles quelles afin de maintenir les références exactes qui sont mentionnées. De même, les citations ont été traduites depuis l'anglais, pouvant résulter sur des versions sensiblement différentes de leur formulation en français.

Dans son livre portant ce titre, le regretté Tony Judt décrivait deux de ses héros politico-intellectuels, Raymond Aron et Albert Camus, comme portant « *le fardeau de la responsabilité* »¹⁴. Judt les reliait à l'idée de Max Weber d'une « *éthique de la responsabilité* », une éthique qui devrait idéalement guider les dirigeants politiques, disciplinant leurs passions, leurs espoirs, leurs haines et leurs peurs, en les protégeant de la naïveté comme du fanatisme. Ce serait toutefois une vision erronée d'Aron, et surtout, de Camus (ainsi que de Weber également), que de considérer chacun d'eux comme ne se consacrant qu'à une éthique de la *responsabilité*, sans effort de leur part dans l'étude d'une éthique complémentaire (et parfois conflictuelle) dite de l'*intégrité*. La *responsabilité* et l'*intégrité* peuvent toutes deux imposer certains fardeaux en même temps qu'elles apportent inspiration, orientation et parfois réconfort. Mais le fait d'assumer des responsabilités en même temps que d'essayer de maintenir son intégrité implique souvent une charge

¹⁴ Tony JUDT, *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron, and the French Twentieth Century*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 2007.

supplémentaire : la solitude. Ce fut en effet la crainte et finalement le destin d'Aron et de Camus ; était-ce aussi, peut-être, lié à leur force et à leurs vertus ?

La préoccupation et l'expérience de la solitude font d'Aron et de Camus des enfants de leur temps. L'expérience du déracinement, du sans-abrisme, de l'abandon et de l'aliénation était une condition fondamentale pour beaucoup au XXe siècle, un siècle de déracinement dû à la guerre, aux transformations géopolitiques et aux migrations qui en ont résulté, ainsi qu'aux changements technologiques et sociaux. En même temps, les deux hommes étaient particulièrement sensibles à la solitude en raison de leur situation personnelle. Tous deux sont nés, dans une certaine mesure, dans un état de solitude, ou du moins de distance par rapport à la plupart de leurs pairs intellectuels. Aron se distinguait par sa judéité ; Camus était quant à lui un pied noir, né et élevé dans la pauvreté, éduqué dans la lointaine Algérie. Les deux hommes, qui ont cherché et, dans une certaine mesure, atteint l'acceptation et l'estime de l'élite intellectuelle et culturelle française, ont finalement choisi la voie de la solitude intellectuelle et idéologique, de l'aliénation et du mépris de leurs anciens camarades et amis pour leurs choix politiques, même s'ils ont continué à être influents et admirés (souvent plus à l'étranger que dans leur propre pays). Au cours de leurs années de plus grande influence, ils ont été à la fois des initiés et des exclus, des participants et des observateurs, des sages et des étrangers. La soif d'amour et d'acceptation semble avoir motivé Camus, l'empêchant de se satisfaire ou de se reposer. Si Aron a ressenti les tourments de la solitude personnelle, il n'a pas donné libre cours à l'expression de sa souffrance - fidèle à sa réticence et même son horreur pour l'exhibitionnisme émotionnel.

La façon dont Aron et Camus en sont venus à occuper la position d'une solitude visible et influente, façonnée à la fois par leurs circonstances et leurs idéaux, et la manière avec laquelle ils ont cherché à vivre cette condition, est une longue histoire. J'évoquerai ici ses racines dans leurs premières expériences et montrerai comment ils ont réagi à l'exil et la solitude ; je suggérerai également comment l'isolement idéologique qu'ils ont connu pendant la guerre froide reflétait à la fois leurs idéaux politiques et

leur conception de la manière dont un intellectuel ou un artiste devrait fonctionner dans la société. Je conclurai en m'appuyant sur les œuvres d'Aron et de Camus pour évoquer une *éthique de la solitude connectée* - une position à la fois d'attention et d'engagement envers les autres et d'autosuffisance intellectuelle - et ferai quelques suggestions préliminaires très générales sur ce qu'elle pourrait enseigner à ceux d'entre nous qui ont soif de connexion et d'approbation, tout en percevant les dangers de la conformité, de la subordination ou de la cooptation, qui entendent l'appel de l'intégrité et de la responsabilité.

I. Les débuts de la vie : apprentissage de la solitude

Aron et Camus ont fait l'apprentissage de la solitude dès le début de leur vie. La situation de Camus était bien plus difficile. Né dans la pauvreté en Algérie, fils d'un père décédé (tué pendant la Première Guerre mondiale alors que Camus avait moins d'un an) et d'une mère aimante mais (comme son fils la dépeindra) largement silencieuse, il est contraint de quitter le domicile familial lorsqu'il apprend qu'il est atteint de tuberculose à l'âge de dix-sept ans ; le fait de savoir qu'il est porteur d'une maladie mortelle éloigne encore davantage Camus de la vie qui l'entoure. Camus aspirait à un sens du bien commun, de la solidarité et du travail d'équipe, même si son penchant pour la contemplation le poussait à se replier sur lui-même. Il est révélateur que ses passe-temps favoris soient le football et la natation : dans le premier, il trouvait l'union dans la poursuite coopérative et coordonnée d'un seul but commun, dans le second, un parfait isolement. Ses activités artistiques reflètent cette dualité : dramaturge et metteur en scène, il a organisé le *Théâtre de l'Équipe*, au nom révélateur, et romancier, nouvelliste et essayiste, dont les œuvres explorent la solitude, avec en point d'orgue le roman *L'Étranger*, qui l'a fait entrer dans l'histoire.

C'est peut-être un hasard, ou peut-être le destin d'un personnage, qui fait que Camus est pris sous l'aile de Jean Grenier, un philosophe qui se tient à l'écart des mouvements de son temps, cultivant l'indépendance et l'intériorité. Mais contrairement à Grenier, le jeune Camus est attiré par la politique, poussé à

s'engager dans les luttes idéologiques de son temps. Cette attitude reflétait une haine de l'injustice nourrie par la connaissance de la pauvreté et de l'oppression coloniale, ainsi qu'un désir de camaraderie vertueuse. Camus a donc rejoint (contre l'avis de son mentor) le Parti communiste algérien. Pourtant, malgré son aspiration à la solidarité et à la camaraderie, voire à la discipline, il était aussi un individualiste qui refusait de « *s'abandonner aveuglément* » à l'orthodoxie ou de « *mettre un volume de Das Kapital entre la vie et l'humanité* »¹⁵. Son exclusion du parti en 1937 représentait un choix d'isolement né d'un engagement de loyauté - la qualité que, dit-il, « *j'ai toujours aimée et respectée le plus en ce monde* »¹⁶. Camus a en effet tenu à respecter les obligations qu'il avait contractées à l'égard des membres du Parti populaire algérien (PPA), qu'il avait recrutés à la demande du Parti communiste et qui étaient devenus ses amis. Lorsque les communistes ont fait volte-face, soutenant la dissolution du PPA et l'emprisonnement de ses dirigeants, Camus a préféré ses amis et ses principes à l'appartenance à un mouvement¹⁷. Camus était également opposé à l'oppression de la population algérienne par les autorités françaises et a été contraint de partir pour la France en 1940 lorsque le journal pour lequel il écrivait fut interdit. S'il retourne brièvement en Algérie après la chute de la France, il passe la majeure partie des années de guerre en France, luttant contre les maux de la tuberculose et de l'occupation.

Pour le jeune Camus, la solitude n'est pas seulement un effet de l'exil géographique ou de l'isolement politique. Elle était aussi le produit d'une crise métaphysique et de ce qu'il a fini par considérer comme une réponse pathologique à cette crise. Les premières œuvres de Camus - le roman *L'Étranger*, l'essai philosophique *Le Mythe de Sisyphe* et la pièce de théâtre *Caligula* - explorent toutes l'expérience de l'*absurde* : la perception d'un univers dépourvu de

¹⁵ Albert CAMUS to Jean GRENIER, August 21, 1935, in Albert CAMUS et Jean GRENIER, *Correspondence, 1932-1960*, U of Nebraska Press, 2003, 11.

¹⁶ Albert CAMUS, « Justice and Charity, » *Combat* Jan 11, 1945, in Albert CAMUS, *Camus At Combat: Writing 1944-1947*, traduit par Arthur GOLDHAMMER, Princeton, Princeton University Press, 2006, 169.

¹⁷ Albert CAMUS to Jean GRENIER, Sept 18, 1951, in in Albert CAMUS et Jean GRENIER, *Correspondence, 1932-1960*, U of Nebraska Press, 2003, 152-3.

sens moral intrinsèque et d'une condition de mortalité et de finitude qui contredit nos désirs. Parmi ces œuvres, *Caligula* est la moins connue, pourtant très éclairante, reflétant une condensation d'idées sous une forme tragique. Caligula prend conscience de l'absurdité de l'existence - l'horreur que « *les hommes meurent et ne sont pas heureux* » - à travers la perte d'un être cher. « *Obsédé par l'impossible et empoisonné par le mépris et l'horreur* », Caligula cherche à atteindre la liberté « *par le meurtre et la perversion systématique de toutes les valeurs* » - y compris l'amitié, l'amour et la solidarité¹⁸. Il décide orgueilleusement d'élever la « *fidélité à soi-même* » au rang de valeur singulière et suprême, tombant ainsi dans une monomanie égocentrique : il « *ne voit rien d'autre que sa propre idée* » et « *compte pour rien l'humanité et le monde que nous connaissons* »¹⁹. Il s'isole, s'empoisonne, rend l'amour et la fraternité impossibles. Ce n'est que trop tard qu'il se rend compte que c'est « *un mauvais chemin, un chemin qui ne mène à rien. Ma liberté n'est pas la bonne* »²⁰. La solitude de Caligula est en partie existentielle, en partie politique (reflétant son statut unique d'empereur), mais c'est avant tout une « erreur » éthique qu'il s'est imposé, au cœur de laquelle se trouve sa décision délibérée de nier « *ce qui le lie à l'humanité* ». Comme il l'apprend, « *on ne peut être libre aux dépens des autres* »²¹. Si certaines formes de solitude peuvent être nobles, celles qui naissent du refus de reconnaître l'humanité commune avec les autres - ou l'existence de réalités au-delà de nos propres idées - sont pathologiques, ou pitoyables. Camus commence ainsi à anticiper l'affirmation de la solidarité et de la camaraderie qui marquera plus tard des œuvres telles que *La Peste* et *L'Homme révolté*.

Les premiers travaux philosophiques d'Aron abordent également la crise de la perte de sens transcendant, mais il est moins tourmenté par la menace de la solitude. Il était à l'aise avec ses racines juives, bourgeoises, patriotiquement françaises, d'une

¹⁸ Albert CAMUS, *Albert CAMUS, Caligula & Three Other Plays: Translated from the French by Stuart Gilbert: with a Preface by the Author*, Vintage Books, 1962., v.

¹⁹ *Ibid.*, 10, 20-21.

²⁰ *Ibid.*, 14, 28, 73.

²¹ *Ibid.*, vi

manière que ni Camus ni leur ami commun devenu antagoniste, Jean-Paul Sartre, n'ont jamais été. Les vérités de sa jeunesse ont été perturbées par la Première Guerre mondiale, qu'il avait ardemment soutenue à l'époque ; en devenant jeune adulte, Aron en est venu à abhorrer la ferveur patriotique belliqueuse dans laquelle il avait été emporté. Le héros intellectuel de ses débuts est Alain (nom de plume Emile-Auguste Chartier), un fier radical provincial, un ardent individualiste qui met l'accent sur l'impératif de dire « non » à tout pouvoir et à toute autorité extérieure. L'influence d'Alain sera éclipsée par celle de Max Weber, en qui Aron identifie une « *affinité élective* » avec son propre désir d'unir l'objectivité scientifique à l'action politique, et le scepticisme réaliste à l'engagement envers les valeurs²². Aron s'est peut-être aussi reconnu une affinité avec le mélange d'individualité obstinée et d'ambivalence de Weber ; comme il l'a écrit plus tard, « *Max Weber n'a jamais conseillé aucun prince ... sa fureur n'a épargné ni Wilhelm II ni les révolutionnaires de 1918. Il est donc resté jusqu'à la fin le Machiavel de Heidelberg, disponible et solitaire* »²³.

Aron a découvert l'œuvre de Weber pendant la période qu'il a passée en Allemagne au début des années 1930. Témoin de la montée en puissance du nazisme, il y découvre « *la politique dans son essence diabolique* ». Cela a obligé Aron, dit-il, à « *argumenter contre moi-même, contre mes préférences intimes ; cela m'a inspiré une sorte de révolte contre l'enseignement que j'avais reçu à l'université* », ce qui l'a distingué de ses professeurs et de beaucoup de ses pairs²⁴. En même temps, Aron n'entrait pas facilement dans un camp idéologique. Écrivant depuis l'Allemagne pour un public français, il précise qu'il n'est « *ni de gauche, ni de droite, ni communiste, ni nationaliste, pas plus radical que socialiste. Je ne*

²² Raymond ARON, « On the Historical Condition of the Sociologist, » in *Politics and History*, translated and edited by Miriam BERNHEIM Conant (New Brunswick: Transaction Publishers, 2002), 65-66; Raymond ARON, *The Committed Observer: Conversations with Jean-Louis Missika and Dominique Wolton*, translated by James and Marie McINTOSH (Chicago: Regnery Gateway, 1983), 25, 34.

²³ Raymond ARON, « On the Historical Condition of the Sociologist, » 68.

²⁴ *Ibid.*

sais pas si je trouverai des âmes sœurs »²⁵. Ce ne sera pas la dernière fois qu'il se trouvera en homme isolé, qui insiste sur l'indépendance et le scepticisme : « *Sans vision d'ensemble, dans le tumulte des événements, incapable d'adhérer à une faction, j'ai essayé de vivre en toute lucidité la condition historique de l'homme* »²⁶. Ces propos reflètent le sérieux de l'individualisme moral du jeune Aron à l'égard de la politique, qu'il considérait comme une « *affaire de conscience* », exigeant un sérieux examen de soi et un engagement décisif²⁷. L'attaque d'Aron contre l'« *idéisme* » était étonnamment idéaliste. Pour lui, la « *politique réaliste* » ne se définit pas par le culte du pouvoir ou le consentement au statu quo, mais par une « *volonté spirituelle* » et une « *discipline* » éthique marquées par la « *lucidité* », le courage et le « *scrupule de la vérité* », et aussi par une aspiration : « *pour ramener les gens à la raison, nous devons d'abord leur dire la vérité, leur montrer les torts respectifs, les incertitudes des responsabilités* »²⁸.

Le sentiment croissant d'Aron d'être à l'écart de ses pairs reflète non seulement des engagements intellectuels et politiques, mais aussi une conscience croissante de sa judéité. Depuis qu'il a été confronté à « *l'antisémitisme extrême* » du nazisme, Aron « *s'est toujours présenté d'abord comme Juif* ». En même temps, il craignait que sa judéité ne fasse apparaître ses analyses du nazisme comme partiales ; ce n'est qu'avec des amis qu'il pouvait dire ce qu'il pensait « *sans être soupçonné d'avoir été emporté par mes émotions juives* ». La réponse d'Aron à cette situation difficile fut à la fois de reconnaître ouvertement sa judéité et de cultiver avec acharnement une attitude de sérénité, se démarquant ainsi à la fois de ses collègues non juifs et de ceux qui étaient plus émotivement antifascistes. Ces deux aspects de sa réaction étaient une question de *fierté de principe*, ou de respect de soi et d'engagement envers des valeurs. Il déclara ainsi : « *A partir du moment où l'on risque d'être*

²⁵ Raymond ARON, « Lettre ouverte d'un jeune Français à l'Allemagne, » *Esprit* Février 1933, 735.

²⁶ Raymond ARON, « On the Historical Condition of the Sociologist, » 66.

²⁷ Raymond ARON to Alfred FABRE-LUCE, May 1, 1938, in « Correspondance entre Raymond Aron et Alfred Fabre-Luce (1935-1981), » *Commentaire* 127 (Autumn 2009), 593-617, at 596-7.

²⁸ Raymond ARON, « Lettre ouverte d'un jeune Français à l'Allemagne, » 740.

persécuté en tant que Juif ou insulté en tant que Juif, il faut toujours dire que l'on est Juif, autant que possible sans agressivité, sans ostentation »²⁹. Sa judéité, combinée à ses opinions politiques largement (bien qu'hétérodoxes) de gauche et à son patriotisme, a poussé Aron à fuir la France pour Londres après la défaite de la France.

Pour Camus comme pour Aron, la condition de résistance était un curieux mélange de solitude et de solidarité. Parfois, cette dernière était même renforcée par la première : ceux qui s'engageaient dans une lutte commune pouvaient trouver du réconfort dans le sentiment d'être liés à leurs camarades, même si ces derniers étaient invisibles ou en fuite. En dirigeant *Combat*, Camus a acquis le sentiment de parler au nom d'un mouvement d'idéalistes politiques aux vues similaires, auquel il avait aspiré, mais qu'il aurait rarement pu atteindre aussi pleinement à un autre moment de sa vie. Pourtant, la réflexion la plus artistiquement vivante de son expérience de l'occupation et de la résistance met l'accent sur la manière dont la solidarité et l'amitié ont constamment lutté contre l'isolement et la solitude. *La Peste* dépeint la terrible solitude de ceux qui sont séparés de leurs proches. La vie sous la peste est une vie d'isolement, de silence et de solitude, de conversations imaginées avec des êtres chers absents, de « *monologues stériles et répétés ... de colloques avec des murs blancs* » dans lesquels les mots sont vidés de leur sens parce qu'ils ne suscitent aucune réponse, d'une « *extrême solitude* » dans laquelle « *personne ne pouvait compter sur l'aide de son voisin* » ; « *les cœurs s'étaient endurcis ; les gens vivaient à côté de ces gémissements ou passaient à côté d'eux comme s'ils étaient devenus le discours normal des hommes* »³⁰. Ces descriptions reflètent l'expérience de Camus pendant la guerre, au cours de laquelle les combattants et les non-combattants ont connu une « *terrible solitude* » et un « *désespoir humilié* ». Camus a noté « *la haine et la violence que l'on sent déjà monter chez les gens. Il n'y a plus rien de pur en eux. Rien*

²⁹ Raymond ARON, *The Committed Observer*, 29-30, 37.

³⁰ Albert CAMUS, *The Plague*, translated by Stuart Gilbert (London: Penguin, 1960), 65, 71, 86.

d'unique »³¹. La condition de lutte et l'expérience de la perte imposent également un engourdissement nécessaire des sentiments. Ressentir de la pitié, percevoir pleinement la souffrance qui nous entoure, serait paralysant. Le monde de la peste et de l'occupation est aussi un monde de méfiance, puisque le voisin peut nous infecter ou nous trahir. Se craignant les uns les autres et nécessairement tournés vers leur propre survie, les victimes de la peste se replient sur elles-mêmes.

Mais la peste crée aussi un « *sentiment de camaraderie* » fondé sur la prise de conscience que la lutte contre la peste est « *l'affaire de tous* ». Rambert, journaliste français venu à Oran et piégé par la peste, coupé de la femme qu'il aime, ne pense d'abord qu'à sa propre situation. Il finit par rejoindre les brigades sanitaires organisées pour lutter contre la peste : il a compris que s'il n'y a pas de honte à vouloir être heureux, « *il peut être honteux d'être heureux tout seul* »³². Face à la peste, les hommes doivent « *retrouver leur solidarité pour faire la guerre à leur destin révoltant* »³³. De cette solidarité dans la souffrance naît le sens de la *fraternité* : l'amour de l'amitié, de ceux qui se soutiennent loyalement dans leurs luttes communes - et dans les luttes individuelles qui, par la solidarité, deviennent des luttes communes.

L'idée qu'une condition de souffrance partagée puisse servir de base à une communauté de camaraderie vivante et libre est devenue l'idéal qui éclaire les ténèbres de l'absurde et de l'horreur dans la pensée d'après-guerre de Camus. Le « *sentiment d'étrangeté* » - d'éloignement ou d'aliénation - éprouvé face à une existence absurde n'est pas quelque chose d'unique, mais une souffrance partagée par tous, de sorte que le malheur individuel n'est qu'un petit fragment du malheur collectif. En se sentant seul, nous ne sommes pas seuls³⁴. La solidarité est née de « *la souffrance nue, commune à tous* », dont le seul antidote était « *la communauté des hommes qui la*

³¹ Albert CAMUS, *Notebooks 1935-1942*, trans. Philip Thody (New York: Knopf, 1969), 139-42.

³² Albert CAMUS, *The Plague* 199.

³³ Albert CAMUS, « Letters to a German Friend, » *Resistance, Rebellion, and Death*, translated Justin O'Brien (New York: Vintage, 1995), 28.

³⁴ *Ibid*, 30.

combattent »³⁵. Mais cette solidarité, qui pouvait être si forte et si pure, était aussi fragile. Elle est menacée non seulement par l'égoïsme, mais aussi par une tendance à l'abstraction qui peut pervertir le sentiment de solidarité lui-même.

Aron n'a pas eu à subir les angoisses du travail clandestin dans la France occupée. En même temps, il subit une douloureuse coupure avec sa patrie. Personnellement, il a souffert de la mort de sa mère au milieu de la défaite militaire de la France ; il a été séparé de sa femme et de ses filles, restées dans la France occupée, jusqu'à ce qu'elles puissent s'échapper et le rejoindre à Londres en 1943. (Malgré cela, ses relations personnelles sont restées importantes pour Aron : privé de ses biens et de ses lieux familiers, ce sont ses liens avec sa famille et ses amis qui lui ont permis de « *rester moi-même* »³⁶). Il est en outre un traître à la France aux yeux du gouvernement de Vichy et de ses partisans qui, en juillet 1940, sont nombreux. Malgré ces tribulations, Aron conserve un certain équilibre intellectuel : les analyses du régime de Vichy qu'il publie dans *La France Libre*, journal d'obédience gaulliste, se distinguent par leur calme et leur objectivité (ce qui ne lui vaut pas toujours les faveurs du Général et de son entourage). Aron aurait pu bénéficier de plus de réconfort et de camaraderie s'il avait embrassé totalement la cause gaulliste (ou communiste). Mais sa perception lucide de l'incertitude et de la complexité de la situation dans laquelle se trouve la France l'en empêche. Il savait qu'au lendemain de la défaite, des personnes de bonne volonté et de bon jugement aient pu décider que Vichy était le seul moyen de sauver ce qui restait de la France – ou qu'il s'agissait d'une concession, fatale par la suite pour la France. Il savait également que la résistance - que ce soit à l'aide d'un char d'assaut ou de sa plume - était la seule voie qu'il pouvait emprunter.

La voie d'Aron exigeait à la fois de la résolution et la capacité à supporter le doute. Comme il l'a fait remarquer plus tard, si

³⁵ Albert CAMUS, « The Wager of our Generation, » *Resistance, Rebellion, and Death*, 239-40 ; Albert CAMUS, *Notebooks 1942-1951*, traduit par Justin O'BRIEN, Knopf, 1965., 125-6

³⁶ Raymond ARON, *Mémoires* (Paris: Robert Laffont, 2010), 165.

quelqu'un veut « *éviter la torture des doutes persistants, tout ce qu'il peut faire est de se construire un système de valeurs et d'y adhérer. S'il décide, une fois pour toutes, de s'attacher aux destinées d'un parti politique déterminé, il n'aura plus de doutes, mais il devra faire face aux conséquences de sa décision* ». Contre les partisans dogmatiques et les opportunistes qui attendent que les événements leur indiquent la voie à suivre, Aron a suivi la voie de ceux « *qui sont assez sages pour ne pas se soumettre à l'histoire ni aux principes comme seul guide* » - même s'il savait que cela l'exposerait à des accusations de trahison des principes ou de non-reconnaissance de la « *loi de l'histoire* »³⁷. Cette combinaison d'indépendance vis-à-vis des partis, d'insistance à reconnaître avec tolérance la validité de différentes lignes de conduite face à l'incertitude, et d'adhésion ferme à des principes qui rejetaient la tyrannie, anticipait la solitude ultérieure d'Aron à l'ère de la polarisation idéologique.

II. Après la victoire : intégrité intellectuelle et isolement idéologique

Après la libération de la France et la victoire sur le nazisme qui s'ensuivit, Aron et Camus se retrouvèrent tous deux membres du même cercle d'intellectuels engagés et démocratiques. Aron rejoint Camus à *Combat* ; tous deux font partie du collectif éditorial des Temps Modernes de leur ami commun Sartre. Cette unité n'a pas duré longtemps ; tous deux se sont éloignés de la revue et du cercle de Sartre - et de Sartre lui-même. Le départ d'Aron s'est produit plus tôt et a été moins douloureux, parce qu'il avait déjà acquis une plus grande indépendance intellectuelle et une plus grande confiance en soi, ainsi qu'une plus grande distance politique et, selon toute vraisemblance, émotionnelle par rapport au groupe des Temps Modernes. La rupture de Camus avec le cercle de Sartre, lorsqu'elle eut lieu, fut fameusement publique et amère.

La cause, dans les deux cas, fut la politique durant la guerre froide. Sartre, un « *acommuniste* », tout en critiquant (de manière

³⁷ Raymond ARON, « On Treason, » *Confluence* 3:3 (1954), 280-94, 290.

sélective) l'Union soviétique, était encore plus critique à l'égard de l'Amérique, de l'anticommunisme (« *tout anticommuniste est un chien* »³⁸, déclarait-il) et du libéralisme bourgeois. Aron n'était pas gêné d'affirmer ses principes libéraux et ses affiliations bourgeoises ; il était prêt à défendre l'Amérique et ses alliés comme représentant, non pas le bien contre le mal, mais le « préférable » contre le « détestable », c'est-à-dire la tyrannie soviétique³⁹. Cela le relie à un réseau d'intellectuels à travers l'Occident, mais fait de lui une figure solitaire dans la vie intellectuelle parisienne. Camus, pour sa part, a gardé ses distances avec les deux camps de la guerre froide, condamnant l'inhumanité partout où il la trouvait. Cela signifie que, comme le jeune Aron, il n'était ni tout à fait d'un « côté » ni tout à fait de l'autre. Il s'est aliéné les champions de l'Occident en condamnant les armes nucléaires et le soutien des démocraties à des tyrannies telles que l'Espagne franquiste avec la même passion morale qu'il s'attaquait à l'impérialisme et à la répression soviétiques. Mais l'hypocrisie, ou l'aveuglement sélectif, des défenseurs occidentaux du communisme lui valait des reproches particulièrement sévères. Aron et Camus s'en prenaient tous deux à l'inhumanité ou à l'aveuglement qu'ils trouvaient le plus proche d'eux, dans la vie intellectuelle française (*L'opium des intellectuels* d'Aron, devenu un classique de l'anticommunisme de la guerre froide, s'intéressait bien plus aux principaux « mythes » de la gauche parisienne qu'à la politique soviétique ou à la théorie marxiste en tant que telle). Tous deux, par conséquent, se sont sentis très seuls dans leur propre jardin, même s'ils ont été célébrés à l'étranger.

L'acte qui a le plus immédiatement précipité l'expulsion de Camus de la gauche parisienne - le laissant isolé et blessé - était, ironiquement, une affirmation de solidarité : son essai *L'Homme révolté*, publié en 1951. Comme ses œuvres précédentes, il s'agit d'une réponse au problème d'un nihilisme qui affirme la « solitude » dans un univers dépourvu de sens et de justice⁴⁰. Cependant, Camus

³⁸ Jean-Paul SARTRE, *Situations*, 1st éd., NY, George Braziller, 1965, 287.

³⁹ Raymond ARON, *The Committed Observer*, 246.

⁴⁰ Albert CAMUS, *The Rebel*, translated by Anthony BOWER (London: Penguin, 1971), 72, 75.

se préoccupe également du problème des « crimes logiques », des massacres et des tortures perpétrés au nom de la justice selon la conception des idéologies. Le monde de la guerre idéologique est un monde de silence terrible et d'aliénation entre les partis, les nations et les individus ; un monde non seulement de « menace » mais de « solitude », né de l'inimitié, de la peur et de l'absence de communication⁴¹. L'un des principaux objectifs de l'ouvrage était d'analyser comment la pulsion de « rébellion » contre l'injustice de l'existence avait conduit à un tel état de fait.

Pour Camus, l'acte de rébellion est en soi unificateur : il « sort l'individu de sa solitude », lui fournissant un terrain d'entente, la base d'un sentiment de camaraderie : « *Je me révolte, donc nous existons* »⁴². Contre la solitude de l'aliénation du monde, la rébellion affirme une humanité commune, quelque chose en tous les êtres humains qui attribue à chacun une valeur intrinsèque. De plus, la rébellion est souvent provoquée non pas par sa propre souffrance, mais par le fait d'être témoin de la souffrance des autres, ce qui crée « un sentiment d'identification avec la victime » - et, plus encore, un sentiment de solidarité⁴³. Le mouvement de rébellion est « couronné » par le cri d'Ivan Karamazov : « *si tous ne sont pas sauvés, à quoi sert le salut d'un seul ?* »⁴⁴. Bien comprise, cette exigence impose des limites nécessaires à la rébellion : la rébellion doit respecter la liberté des autres - elle ne doit pas devenir despotique ou meurtrière. Le rebelle « *n'humilie personne. La liberté qu'il revendique, il la revendique pour tous ; la liberté qu'il refuse, il en interdit la jouissance à tous. Il n'est pas seulement l'esclave contre le maître, mais aussi l'homme contre le monde des maîtres et des esclaves* ». La liberté doit donc être relative et non absolue, et en relation avec d'autres personnes également libres⁴⁵.

L'Homme révolté est, d'une certaine manière, une œuvre profondément individualiste, affirmant la valeur et les droits de chaque individu. Mais il affirme également l'interdépendance et

⁴¹ *Ibid.* 15.

⁴² *Ibid.* 28.

⁴³ *Ibid.* 22.

⁴⁴ *Ibid.* 268.

⁴⁵ *Ibid.*, 248.

l'enracinement profonds des individus, ainsi que l'impératif d'affirmation mutuelle. Les « esprits » individuels, déclare Camus, ne commencent à exister que lorsqu'ils se rencontrent ; nier l'existence ou le droit à l'existence des autres, chercher à les nier, c'est mettre en péril sa propre identité morale. La solitude est moralement dangereuse. S'habituer à vivre sans les autres, sans avoir à les reconnaître, à leur répondre ou à les respecter, favorise une éthique qui valorise le pouvoir et la domination - la capacité d'une seule volonté à s'exercer sur les autres⁴⁶. La rébellion est trahie ou pervertie lorsqu'elle devient obsédée par la conquête du pouvoir ou par la recherche de la cohérence et de l'unité, qui sont incompatibles avec l'existence des autres qui introduisent des complications et des contradictions⁴⁷. Vivre avec les autres, c'est embrasser le dialogue, et avec lui, la contradiction et l'ouverture ; le contrôle total, l'unanimité totale, exigent l'établissement d'un monologue - ou d'un silence.

De même que *L'Homme révolté* rejette la volonté de soumettre les autres à notre volonté, il rejette la dépendance servile à l'égard de l'opinion d'autrui. Il suggère en effet que ces tendances à la domination et à la dépendance peuvent aller de pair. Chercher à atteindre sa propre individualité ou sa propre liberté aux dépens des autres, c'est en même temps devenir dépendant des autres, perdre son pouvoir. L'archi-individualiste, le dandy, ne peut exister que par la défiance et compte sur l'attention des autres pour s'affirmer ; il est en fin de compte à la fois dépendant et solitaire ; et pour lui, « *être seul, c'est ne pas exister* »⁴⁸. (On peut penser qu'il en va de même pour les divers provocateurs et exhibitionnistes qui peuplent aujourd'hui une grande partie de la scène publique et de la vie politique).

Camus lui-même a clairement ressenti le besoin d'une certaine forme d'affirmation à l'égard d'autrui, ainsi qu'un sentiment de solidarité avec eux. *L'Homme révolté* - et son prédécesseur immédiat, la pièce *Les Justes* (1949) - reflètent à la fois l'aspiration

⁴⁶ *Ibid.* 27, 32.

⁴⁷ *Ibid.*, 221.

⁴⁸ *Ibid.*, 48.

à une solidarité née de l'indignation, de l'amour et de l'honneur partagés, et le désespoir face à l'échec de cette solidarité, à la perversion de la camaraderie en conformisme et en coercition, et finalement aux purges qui exigent la trahison des autres, ou l'aveu de la trahison, comme seul signe adéquat de loyauté. La camaraderie révolutionnaire des « *assassins justes* » ou des « *meurtriers scrupuleux* » est « *solitaire* ». Coupés de la société, leur fraternité disposait d'une intensité et d'un caractère sacré qui n'avaient rien à voir avec les relations humaines ordinaires – l'ensemble les soutenait⁴⁹. Pourtant, leur amour était abstrait et meurtrier - un amour « *absolu* » qui apportait une « *joie pure et solitaire* », mais aucun lien humain véritable, un amour qui est « *une voix solitaire, un monologue* »⁵⁰. Ces rebelles se sont engagés sur une voie qui allait conduire, chez leurs successeurs plus froidement fanatiques, à une « *révolution calculée* » qui préférait « *un concept abstrait de l'homme à un homme de chair et de sang* »⁵¹. Une grande partie de l'œuvre de Camus est une bataille contre la tendance à l'abstraction. Comme il le déplorait, « *ce sont les idées générales qui font le plus mal* », parce qu'elles coupent le lien entre les fins ou les objectifs de la lutte politique et les êtres humains réels qui en bénéficient ou en souffrent⁵².

Contre l'abstraction qui nous rend aveugles à la réalité des êtres humains vivants et contre l'impitoyabilité qui subordonne ces individus à une cause plus vaste et impersonnelle, Camus a souligné l'importance de l'amour pour les individus. Comme il l'a avoué, « *je ne peux aimer l'humanité entière que d'un amour vaste et quelque peu abstrait. Mais j'aime quelques hommes, vivants ou morts, avec une telle force et une telle admiration que je suis toujours désireux de préserver chez les autres ce qui les fera peut-être un jour ressembler à ceux que j'aime* »⁵³. Sa déclaration tristement célèbre (et souvent mal citée) selon laquelle, entre la justice - ou plutôt une conception de la justice qui justifiait le meurtre d'innocents - et sa mère, il préférait cette dernière atteste, non pas d'un manque de

⁴⁹ *Ibid* 136, 139.

⁵⁰ Albert CAMUS, *Caligula and Three Other Plays*, 269.

⁵¹ Albert CAMUS, *The Rebel*, 270.

⁵² Albert CAMUS, *Notebooks 1935-1942*, 27.

⁵³ Albert CAMUS, « Homage to an Exile, » *Resistance, Rebellion, and Death*, 103.

souci de la justice, mais de la conviction que ce souci doit s'enraciner dans la reconnaissance et l'attachement à des personnes réelles⁵⁴.

Les réactions de Camus à la guerre sanglante pour l'indépendance de son pays natal, l'Algérie, ont provoqué chez lui une solitude plus grande encore que sa rupture avec Sartre. Camus se sentait, pensait et parlait comme un Algérien français dont l'engagement en faveur de la justice et l'opposition à l'humiliation et à la misère « des Algériens de souche » avaient offensé d'autres pieds-noirs et la droite française, mais dont l'aspiration à préserver une Algérie plus égalitaire au sein d'une confédération française et l'opposition au terrorisme libérateur l'avaient éloigné des « Algériens de souche » et de la gauche. Alors que les forces du centre en Algérie disparaissent rapidement, entraînées vers l'un ou l'autre extrême ou massacrées par les deux camps, Camus se retrouve politiquement isolé. Pire encore, il s'est retrouvé à imaginer et à ressentir les souffrances de l'Algérie, alors que ceux qui l'entouraient traitaient ce pays comme une cause ou un moyen au service d'une contre-stratégie. Peu de choses permettent d'expérimenter autant la solitude que d'éprouver des sentiments que personne autour de soi ne semble partager. Camus a cherché à combler le fossé entre les individus et les communautés, à favoriser le dialogue. Lorsqu'il est devenu évident qu'il n'était plus possible, il a cessé de faire des déclarations publiques (tout en continuant à faire pression en privé sur le gouvernement français pour qu'il accorde sa clémence aux résistants algériens). Ce silence public était un acte moral, un refus de fournir des excuses à l'inhumanité, ou d'embellir sa propre image d'autorité morale en émettant des déclarations nobles qui ne pouvaient servir à rien, et une protestation contre la surdité volontaire des deux parties, une démonstration de la mort du dialogue.

Aron était beaucoup moins investi émotionnellement dans ce qu'il appelait « *la tragédie algérienne* » ; ceci, ainsi que son

⁵⁴ Albert CAMUS quoted in *Le Monde*, December 14, 1957, in CAMUS, *Algerian Chronicles*, edited by Alice KAPLAN, translated by Arthur GOLDHAMMER (Cambridge MA : Harvard University Press, 2013), 216n10.

penchant naturel et sa culture délibérée de la froideur analytique lui ont permis de lancer des appels d'une lucidité frappante en faveur du retrait de la France, qui ont provoqué la fureur de la droite nationaliste, mais qui étaient influents de la part d'un homme qui était loin d'être un moraliste de gauche. Aron, devenu chroniqueur au *Figaro* était, comme Camus, prêt à prendre des positions politiques qui l'isolaient. Mais il était plus à l'aise avec le destin que cela lui imposait. La déclaration souvent citée « *mieux vaut avoir tort avec Sartre que raison avec Aron* » ne semble pas lui avoir causé une grande détresse (bien que les attaques les plus vives de mai 1968 - y compris la suggestion de son vieil ami Sartre de faire défiler Aron nu dans la Sorbonne devant une foule d'étudiants en raillerie, et l'humiliation ou l'abaissement de la part de ses collègues universitaires - semblent avoir temporairement perturbé son sang-froid réputé)⁵⁵.

Il ne faut pas en conclure qu'Aron n'avait pas conscience de la douleur ou du danger de la solitude. Il reconnaissait le sentiment de solitude comme une blessure dont beaucoup de ses contemporains souffraient et cherchaient à s'échapper - avec des résultats désastreux : il observait ainsi que des existentialistes tels que Sartre et Merleau-Ponty, « *obsédés par la solitude humaine* », cherchaient la réconciliation dans la vision communiste de la « *communauté mythique* »⁵⁶. Il était également beaucoup moins critique à l'égard de la partisanerie politique que Camus. Alors que Camus rêvait d'une politique sans partis, Aron admettait que l'intérêt collectif et le tribalisme partisan étaient des caractéristiques de la politique qui ne pouvaient être éradiquées dans les sociétés modernes. Malgré tous leurs défauts, les partis ont permis une compétition pacifique pour le pouvoir, ont rendu possible la participation réelle ou potentielle de tous les citoyens et ont servi de canaux de débat, ne constituant pas un obstacle à la délibération, mais au contraire un véhicule pour

⁵⁵ Iain STEWART, *Raymond Aron and Liberal Thought in the Twentieth Century*, Cambridge, United Kingdom ; New York, NY, Cambridge University Press, 2019, 21 : provides the context for both Sartre's scabrous suggestion and the famous quip about Sartrean error being preferable to Aronian verity.

⁵⁶ Raymond ARON, *The Opium of the Intellectuals*, translated Terrence KILMARTIN (New York: W. W. Norton, 1962), 85.

celle-ci⁵⁷. Cependant, il subsiste une tension entre « *la discipline et la doctrine du parti* » et l'intégrité intellectuelle. Aucun universitaire qui se respecte n'acceptera le programme d'un parti politique dans son intégralité. Et au cours de la lutte politique, chaque parti déploiera des « *arguments injustes ou trompeurs* » contre ses adversaires ; chaque parti imposera une idéologie, déformera la vérité et exigera donc un compromis en matière d'intégrité et d'honnêteté intellectuelles⁵⁸.

Ce n'est pas un compromis qu'Aron lui-même pouvait faire. Tout comme Camus, il conservait une indépendance fière et fondée sur des principes vis-à-vis des factions politiques. Comme il l'a avoué, « *la fidélité à un parti n'a jamais été une décision d'une importance fondamentale... Selon les circonstances, je suis en accord ou en désaccord avec l'action de tel ou tel mouvement ou de tel ou tel parti* ». Aron ajoute : « *Une telle attitude est peut-être contraire à la moralité (ou à l'immoralité) de l'action politique ; elle n'est pas contraire aux obligations de l'écrivain* »⁵⁹. Il reconnaîtra plus tard qu'en termes d'habitudes de vote, « *je suis un intellectuel de droite, mais d'une race un peu particulière, c'est-à-dire indiscipliné et rarement d'accord avec la personne pour laquelle il a voté. Je critique l'homme pour lequel j'ai voté aussi librement que je critiquerai l'autre candidat s'il avait été élu* »⁶⁰. Le président Georges Pompidou a ainsi déclaré : « *On ne peut jamais compter sur Raymond Aron* », preuve d'un manque de fiabilité idéologique et partisane dont Aron était manifestement fier. Son « *ambition ou intention intellectuelle* » était d'« *avoir mon propre point de vue sur tous les sujets, quelles que soient les opinions des gouvernants* », ce qu'il considérait comme « *la seule posture honorable* » pour un commentateur⁶¹. En même temps, Aron était résigné au fait qu'il ne pouvait pas servir de « *conseiller, même à un prince dont j'acceptais*

⁵⁷ Raymond ARON, « History and Politics, » *Politics and History*, 240.

⁵⁸ Raymond ARON, « Max Weber and Modern Social Science, » in *History, Truth and Liberty*, ed. Franciszek DRAUS (Chicago: University of Chicago Press, 1985), 352; « History and Politics, » 240-41.

⁵⁹ Raymond ARON, « Fanaticism, Prudence, and Faith, » in *History, Truth, Liberty*, 126.

⁶⁰ Raymond ARON, *The Committed Observer*, 261-2.

⁶¹ *Ibid.*, 227-8, 262.

les préférences fondamentales », en raison de ses scrupules moraux : s'il pouvait comprendre, et même accepter, la nécessité d'avoir (selon l'expression de son vieil ami et adversaire Sartre) « *les mains sales* » en politique. « *Mon tempérament n'est pas tout à fait compatible avec mes opinions* » : il ne pouvait pas conseiller aux dirigeants de commettre des trahisons ou des atrocités, et dormir la nuit⁶².

Aron a reconnu que, compte tenu de l'humeur de l'époque, sa position le conduirait à l'isolement. Dans une époque de polarisation, les écrivains sont « *réduits à la solitude ou au sectarisme* »⁶³. Il choisit sans hésiter le premier sort, tout en reconnaissant que, « *sans parti* », ses opinions « *heurteront tour à tour tout le monde, d'autant plus insupportable qu'il se veut excessivement modéré, et qu'il cache ses passions sous des arguments* »⁶⁴.

Ainsi, Aron a souvent été perçu comme froidement dépassionné. Pourtant, son maintien de l'indépendance reflétait en fait des convictions et des loyautés passionnées. Les valeurs auxquelles Aron se déclare le plus attaché sont « *la vérité et la liberté... L'amour de la vérité et l'horreur du mensonge - je pense que c'est ce qu'il y a de plus profond dans ma façon de vivre et de penser. Et pour pouvoir exprimer la vérité, il faut nécessairement être libre. Il ne doit pas y avoir de pouvoir extérieur qui nous restreigne* »⁶⁵. L'engagement en faveur de la vérité a pris une forme particulière : non pas l'affirmation d'un dogme ou la résolution d'un désaccord, mais la préservation d'une société qui accepte le dialogue. Pour Aron, le choix politique fondamental de son époque se situait entre les sociétés qui acceptent et protègent le dialogue et celles qui le suppriment ; il se rangeait passionnément du côté des premières⁶⁶. Alors que son indépendance vis-à-vis des partis pouvait suggérer une neutralité idéologique, son incapacité à s'attacher à un

⁶² *Ibid.*, 265.

⁶³ Raymond ARON, *The Opium of the Intellectuals*, 45.

⁶⁴ Raymond ARON quoted in Nicolas BAVEREZ, *Raymond Aron* (Paris: Flammarion, 2005), 338.

⁶⁵ Raymond ARON, *The Committed Observer* 265.

⁶⁶ *Ibid.*, 255-6.

mouvement ou à un gouvernement reflétait sa propre affiliation idéologique : vers la fin de sa vie, il déclarait : « *Je me retrouve une fois de plus isolé et opposant, le destin habituel d'un authentique libéral* »⁶⁷.

III. **Honneur, intégrité, doute : la vocation et l'éthique de la solitude**

Pour Aron comme pour Camus, la solitude est le prix à payer pour se consacrer à l'intégrité et à la sincérité. L'intégrité les empêchait d'embrasser des causes ou des actions qui allaient à l'encontre de leurs croyances ou de leur jugement ; l'engagement à la vérité les poussait à défendre et à critiquer même si cela les rendait impopulaires, les excluait ou les isolait. Comme nous l'avons vu, cette attitude pouvait être coûteuse. Mais cela n'était pas sans avantages. Camus, après tout, a remporté le prix Nobel et est resté un héros pour de nombreux jeunes radicaux (et leurs aînés) à l'étranger, même si sa réputation a subi une éclipse dans les cercles intellectuels français. Aron a exercé une influence sur les dirigeants politiques, tant en France qu'à l'étranger, dont peu d'autres journalistes français, et peu d'autres intellectuels du vingtième siècle, peuvent se targuer d'avoir joui. Pourtant, tous deux étaient prêts à renoncer aux promotions et à la popularité s'il s'avérait que c'était le prix à payer pour l'honnêteté et l'engagement envers les principes.

Qu'est-ce qui a rendu Aron et Camus si indigestes pour les camps et les mouvements de leur époque ? Certainement leur intégrité et leur honnêteté, mais surtout les formes particulières que ces vertus ont prises : une combinaison d'indépendance, de modération, de scepticisme, de fierté, de modestie, de tolérance et d'humanité, qui a empêché Aron et Camus de se sentir à l'aise eux-mêmes, ou d'être à l'aise pour les autres, au sein d'une orthodoxie ou d'un mouvement.

⁶⁷ *Ibid.*, 282.

Comme indiqué plus haut, Aron insistait sur son indépendance intellectuelle, sur le fait qu'il devait se faire sa propre opinion, plutôt que de suivre une ligne de parti ou un dogme théorique. Camus, lui aussi, a cherché à voir par lui-même et sans les lunettes ou les œillères fournies par d'autres - depuis son refus, dans sa jeunesse, de placer un volume de Marx entre lui et la réalité, et son enquête sur les conditions causant la famine en Algérie, jusqu'à sa condamnation des procès-spectacles communistes, et ses enquêtes sur des cas individuels de terroristes accusés, et son lobbying auprès du gouvernement pour un traitement juste basé sur les détails de ces cas, au cours du conflit algérien ultérieur.

Maintenir son indépendance sous la pression, face à l'hostilité et au doute, exige un certain degré de confiance en soi, voire de fierté. Pour Aron comme pour Camus, l'orgueil est une impulsion équivoque mais importante, à la fois précieuse et dangereuse ; c'est une source de résistance et d'intégrité, mais aussi d'orgueil démesuré, de fureur et de fanatisme. Pour Camus, c'était la clé de la rébellion – il parlait du récit présenté dans *L'Homme révolté* comme de « *l'histoire de l'orgueil européen* »⁶⁸. Camus espérait que « *l'orgueil inépuisable* » de la rébellion lui permettrait de résister aux terreurs de la dictature révolutionnaire et à la tyrannie de la logique historique⁶⁹. Mais l'orgueil n'est pas - et est même parfois contraire à la sagesse ; détaché de la solidarité, de la modération et de la compassion, il contribue à la perversion de la rébellion en nihilisme et en meurtre (tout comme Camus l'avait dépeint dans *Caligula*)⁷⁰.

Aron, lui aussi, reliait les régimes totalitaires - et les « religions séculières » qui les inspiraient et qu'ils imposaient comme dogmes - à un orgueil excessif, dix ans avant que Camus n'écrive son « *histoire de l'orgueil européen* ». Aron l'a devancé en invoquant Ivan Karamazov pour illustrer à la fois l'« *orgueil titanique* » auquel l'humanité moderne est tentée, et ses résultats

⁶⁸ Albert CAMUS, *The Rebel*, 16.

⁶⁹ *Ibid.*, 216.

⁷⁰ See *ibid.*, 99, 246.

d'anéantissements⁷¹. L'orgueil serait inspiré par la richesse matérielle et la puissance nationale et encouragerait leur diffusion, générant ainsi l'impérialisme ; il donnerait naissance au mythe hubristique de pouvoir contrôler l'histoire, conduisant à des efforts prométhéens et à des crimes titanesques⁷². L'orgueil a également incité les intellectuels visés par la critique d'Aron à embrasser l'idéologie, qui leur a procuré un sentiment de certitude et de puissance⁷³. Cependant, pour Aron, le « réaliste » froid, tout comme pour Camus, l'idéaliste ardent, l'orgueil avait également une valeur positive en inspirant le défi au poids écrasant de la nécessité historique. Aron se souvient de la fierté salvatrice exprimée par les Français libres à Londres, après la chute de la France en juin 1940 ; le premier ordre du jour, lu aux volontaires, était les mots attribués à Guillaume le Silencieux, « *Il n'est pas nécessaire d'espérer pour essayer, ni de réussir pour persévérer* ». Se souvenant de ces mots trois ans plus tard, Aron a vu dans cette phrase provocatrice « *le mot d'ordre de la révolte, toujours vaincue et toujours victorieuse - la révolte de la conscience* »⁷⁴.

Le sens de l'honneur, auquel Aron et surtout Camus font appel, est une forme de fierté non infaillible, mais plus fiable parce que plus éthique et plus retenue. L'honneur est un sentiment de respect de soi profondément enraciné, gagné par un engagement acharné à vivre à la lumière des valeurs auxquelles on croit. Cela signifie que l'honneur exige de maintenir l'indépendance morale, en agissant conformément à ses principes. La personne honorable refusera de faire certaines choses - ou de les faire faire en son nom ou pour son compte - parce qu'elles vont à l'encontre de l'essence morale de son être⁷⁵. Pour Aron comme pour Camus, la défense de

⁷¹ Raymond ARON, « The Future of Secular Religions, » in *The Dawn of Universal History Selected Essays from a Witness of the Twentieth Century*, edited by Yair REINER, translated by Barbara BRAY (New York: Basic Books, 2002), 177.

⁷² Raymond ARON, *The Opium of the Intellectuals*, 196, 237, 307.

⁷³ *Ibid.*, 318, 323.

⁷⁴ Raymond ARON, « The Future of the Secular Religions, » 201.

⁷⁵ On the concept of honor and its political value see Sharon R. KRAUSE, *Liberalism with Honor*, Cambridge, Massachusetts London, England, Harvard University Press, 2002 ; Kwame Anthony APPIAH, *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*, Reprint edition., New York London, W. W. Norton & Company, 2011.

l'honneur représentait un défi urgent aux courants de leur époque. Ils reconnaissaient que la notion d'honneur semblait désuète, démodée. Dans *Les Assassins Justes*, le proto-bolchevique Stepan ricane que l'honneur est « *un luxe réservé aux gens qui ont des carrosses et des paires* », ce à quoi le révolutionnaire Kaliayev, plus idéaliste, répond que « *c'est la seule richesse laissée à l'homme pauvre* »⁷⁶. Kaliayev se fait ici le porte-parole de son créateur, qui déplore le mépris de ses contemporains pour l'honneur, qu'il considère comme une relique aristocratique, une « *vertu des injustes* ». À ce mépris, il rétorque qu'il a besoin de l'honneur « *parce que je ne suis pas assez grand pour m'en passer !* »⁷⁷. Lorsque la justice est impuissante, que l'intérêt personnel conseille la capitulation, que la raison pointe vers le désespoir et que la logique est devenue meurtrière, la « *vertu déraisonnable* » de l'honneur est nécessaire pour motiver la persévérance et la décence⁷⁸. Pour Aron, la « *sinistre originalité des tyrannies du XXe siècle* » est qu'elles « *détruisent l'honneur de leurs opposants. Elles veulent créer un homme nouveau qui vénère ses maîtres et considère leur décision comme un dogme irrévocable* ». Un tel assaut contre la dernière citadelle de la dignité humaine exige la résistance. Dans un tel monde, la trahison elle-même - l'acte ultime de se mettre à l'écart - ne serait plus « *la plus basse de toutes les fautes humaines* ». Au contraire, elle deviendra rare et sublime, le dernier refuge de la liberté⁷⁹.

L'honneur et l'intégrité exigent de maintenir une indépendance provocante dans ses engagements. Mais qu'est-ce qui distingue alors une personne intègre d'un fanatique ? En partie, selon Aron, c'est précisément ce refus de subordonner ses perceptions ou ses valeurs aux exigences d'un dogme ou d'une force plus vaste. Le « *non-fanatique* » intègre « *refusera toujours de se soumettre entièrement à la fatalité de l'histoire ou à la valeur absolue de ses principes. Il arrivera toujours un moment où il devra dire au fanatique des principes : "Cela, je ne pourrai jamais l'accepter"* »⁸⁰.

⁷⁶ Albert CAMUS, *Caligula and Three Other Plays*, 260-61

⁷⁷ Albert CAMUS, *Lyrical and Critical Essays*, Vintage, 1970, 14.

⁷⁸ Albert CAMUS, « The Wager of Our Generation, » *Resistance, Rebellion, and Death*, 240.

⁷⁹ Raymond ARON, « On Treason », 294

⁸⁰ *Ibid.*, 290.

L'intégrité se distingue également du dogmatisme en ce qu'elle permet une certaine souplesse face au changement et à la nuance, à condition que cette souplesse soit réfléchie et volontaire, et non le reflet de la lâcheté ou de la vénalité. Dans des circonstances différentes, des actions différentes seront nécessaires pour promouvoir les mêmes idéaux. Comme l'affirme Aron, « *j'ai essayé de servir les mêmes valeurs dans des circonstances différentes et par des actions différentes. Je crois que j'ai été fidèle à moi-même, fidèle à mes idées, à mes valeurs et à ma philosophie. Avoir des opinions politiques, ce n'est pas avoir une idéologie une fois pour toutes, c'est prendre les bonnes décisions dans des circonstances changeantes* ». Ce qui ne veut pas dire, s'empresse-t-il d'ajouter, qu'il ne s'est pas « *trompé assez souvent* ». Mais, affirme-t-il, « *je n'ai pas trahi les valeurs et les aspirations de ma jeunesse* »⁸¹. L'attitude mature d'Aron était, en effet, cohérente avec l'appel qu'il lançait à ses lecteurs en 1938 pour qu'ils évitent à la fois l'inconstance et la constance dogmatique, et qu'ils cultivent la « *sincérité* » en s'engageant à atteindre des objectifs qui restaient ouverts à la révision. Cette « *solution* », reconnaissait Aron, semblait « *insuffisante et vague, puisqu'elle se limite [...] à signaler les contradictions de la vie* ». Mais face à ces contradictions, communes à tous, chacun se retrouve seul, et chacun élabore sa solution⁸².

La grande différence entre l'intégrité qui a permis à Aron et Camus de rester isolés et honorables, et l'intégrité des fanatiques auxquels ils s'opposaient, était leur attachement à la modération. La modération est une vertu fréquemment invoquée (dont la vertu est remise en question aussi souvent qu'elle est affirmée) ; elle a été au cœur de nombreuses éthiques, dont les disparités se reflètent dans des compréhensions très différentes de ce que signifie la modération⁸³. La modération pratiquée et louée par Aron et Camus

⁸¹ Raymond ARON, *The Committed Observer*, 154.

⁸² Raymond ARON, *Introduction to the Philosophy of History*, translated by George J. IRWIN (Boston: Beacon Press, 1962), 345.

⁸³ The concept of moderation has been explored extensively by Aurelian Crăiutu over a series of works: see Aurelian CRĂIUȚU, *A Virtue for Courageous Minds: Moderation in French Political Thought, 1748-1830*, Princeton University Press, 2012 ; Aurelian CRĂIUȚU, *Faces of Moderation: The Art of Balance in an*

n'était pas simplement, ou principalement, une position politique centriste, à mi-chemin entre la gauche et la droite (Camus, en effet, était indéniablement un homme de gauche). Elle avait une dimension politique ou idéologique : elle rejetait les attitudes et les pratiques de loyauté et d'hostilité sectaires, reconnaissant que son propre camp ou sa propre cause pouvait être profondément défectueux, tandis que ses adversaires pouvaient avoir à la fois des idées valables et de bonnes intentions. Mais la modération reflétait également une attitude et une réponse plus larges sur le monde, qui s'exprimait le mieux, selon Camus, à travers le genre et l'esprit de la tragédie. La tragédie, écrit Camus, est « *ambiguë* » ; elle présente des forces opposées qui sont « *à la fois bonnes et mauvaises* », « *également légitimes, également justifiées* », mais condamnées à s'affronter. C'est pourquoi le chœur des tragédies classiques « *conseille généralement la prudence. Car le chœur sait que, jusqu'à une certaine limite, tout le monde a raison et que celui qui, par aveuglement ou par passion, dépasse cette limite court à la catastrophe s'il persiste à vouloir faire valoir un droit qu'il croit être le seul à posséder* »⁸⁴. Cette modération tragique était bien loin de la recherche (implicitement optimiste) d'un consensus anodin fréquemment (et souvent - mais pas toujours - injustement) associée aux modérés politiques.

La modération était donc étroitement liée à la modestie et à l'autocritique, mais aussi à la critique des autres pour leurs excès dangereux, leurs exagérations déformantes, leurs vertus imparfaites et leur prétendue perfection. La modération consistait à insister sur la nécessité de voir tous les aspects d'une question et les défauts de son propre cas, au lieu d'embrasser un cas ou une cause avec une dévotion aveugle. L'absence de modération, avec son cortège d'hésitations et de scrupules, est un mauvais signe. Comme l'a écrit Camus, nous devrions nous méfier « *des juges qui n'ont jamais de doutes et des héros qui n'ont jamais de tremblements* »⁸⁵.

Age of Extremes, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2017 ; and Aurelian CRĂIUȚU, *Why Not Moderation?: Letters to Young Radicals*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023.

⁸⁴ Albert CAMUS, *Lyrical and Critical Essays*, 302.

⁸⁵ Albert CAMUS, editorial, *Combat*, October 21, 1944, in *Camus at Combat*, 82.

Adopter une éthique de la modération, comme le savaient Aron et Camus, ce n'était pas prendre le chemin de la moindre résistance. Au contraire, comme le remarquait Camus, dans un monde idéologiquement polarisé et enfiévré, « *l'excès est toujours un confort, et parfois une carrière* ». La modération, quant à elle, n'est que « *pure tension* », causée par la volonté de rendre justice à toutes les parties, de rester en contact avec les pôles opposés de la réalité et de l'idéalisme. C'est la fatigue de cette tension qui a conduit de nombreuses personnes à s'abandonner à l'un ou l'autre extrême⁸⁶. Bien sûr, la modération peut elle-même être lucrative - il y a ceux qui ont de l'argent ou des titres à distribuer qui se considèrent comme modérés et qui sont heureux de promouvoir les défenses de la modération par d'autres. Mais une modération véritablement sceptique et fondée sur des principes - une modération qui ne craint pas d'être accusée d'extrémisme lorsqu'elle doit protester contre une orthodoxie centriste confuse ou un conformisme carriériste au nom de ce que Camus reconnaissait comme la véritable modération de la révolte fondée sur des principes - est beaucoup moins confortable, ou conformable. En période de polarisation et de choix politiques à forts enjeux, le modéré de principe, comme le funambule, devra faire preuve d'un courage considérable, ainsi que d'une grande habileté et d'un grand jugement, pour maintenir un équilibre décent⁸⁷.

Camus et Aron ont cherché à la fois à conserver la modestie et à l'encourager chez les autres. Pour ce faire, ils ont souvent dû lancer des défis et des reproches qui ont perturbé à la fois leurs adversaires et leurs alliés. Comme Camus se l'est écrit un jour, « *la seule vocation que je me sens, c'est de dire aux consciences qu'elles ne sont pas sans tache et aux raisons qu'il leur manque quelque chose* »⁸⁸. Cela signifiait aussi parfois refuser d'offrir le confort de déclarations décisives. Aron imaginait un interlocuteur frustré le réprimander : « *Tout le monde veut une solution et vous n'offrez que des problèmes* »⁸⁹.

⁸⁶ Albert CAMUS, *The Rebel*, 264.

⁸⁷ The metaphor of the funambulist is from CRAIUȚU, *Why Not Moderation?*

⁸⁸ Albert CAMUS, *Notebooks 1942-1951*, 216.

⁸⁹ Raymond ARON, *De Gaulle, Israel, and the Jews*, translated by John Sturrock (New Brunswick: Transaction, 2004), 7.

Aron et Camus étaient, il est clair, des sceptiques, mais pas des cyniques ; chacun a lutté tout au long de sa vie pour trouver le juste équilibre entre le doute et l'engagement, une reconnaissance modeste des limites de notre connaissance et de notre vertu, et une insistance ferme sur un certain niveau de vérité, de lucidité et de décence. Ils étaient sceptiques parce qu'ils reconnaissaient que les prétentions humaines à la certitude n'étaient pas seulement infondées, mais qu'elles pouvaient souvent devenir meurtrières. Comme le déplorait Camus, « *nous avons été témoins de tromperies, d'humiliations, d'exécutions, de déportations et de tortures et, à chaque fois, il a été impossible de persuader ceux qui faisaient ces choses de ne pas les faire, parce qu'ils étaient sûrs d'eux-mêmes... Nous étouffons parmi les gens qui croient qu'ils ont absolument raison* »⁹⁰. Même s'ils désavouent la violence, ceux qui sont totalement convaincus de leur droiture absolue deviennent sourds aux autres voix, aveugles aux vérités qui ne correspondent pas à leur vision préconçue. Cette attitude est fatale à l'apprentissage et à la croissance ; elle inflige sa propre solitude - soit une solitude de silence, soit une solitude de voix constamment élevées au milieu desquelles il n'est pas possible d'entendre.

Nous devrions tous nous en souvenir, nous qui sommes tentés d'imiter l'intolérance des adversaires qui nous attaquent ou nous excluent pour cause d'hérésie, d'apostasie ou de vice. Parfois, dans les moments de crise et de péril existentiel, il faut prendre des décisions et se battre. Mais dans la plupart des cas, il vaut mieux se rappeler que nos opinions sont incertaines, nos connaissances probables ; qu'« *il n'y a pas d'humanité possible sans tolérance, et que la possession de la vérité totale n'est accordée à personne* »⁹¹. Même lorsque nous sommes déterminés, nous devons éviter la haine. Comme le disait Aron, qui a connu sa part de vitriol de la part de ceux avec qui il n'était pas d'accord, il faut savoir reconnaître l'incertitude d'une situation donnée :

⁹⁰ Albert CAMUS, « Neither Victims Nor Executioners, » *Camus at Combat*, 258-9.

⁹¹ Raymond ARON, *Introduction to the Philosophy of History*, 333.

« Reconnaître l'incertitude d'une situation donnée, le nombre de décisions différentes possibles, de perspectives envisageables sur un avenir inconnu, ce n'est pas pardonner l'impardonnable ou éviter les engagements inévitables, mais les assumer sans haine, sans nier l'honneur de l'adversaire.⁹² »

Ce n'est pas une recette de « bipartisme » ou de « centrisme ». Cela n'implique pas non plus un rejet de la politique - bien que cela rejette la conception de Carl Schmitt selon laquelle le « politique » est défini par l'inimitié mortelle. Aron a insisté sur la possibilité, malgré les conflits d'opinion et d'intérêt, d'une amitié en politique, allant même jusqu'à affirmer, en opposition à Schmitt, que l'amitié, et non l'inimitié, était le « *but de la politique* »⁹³. Dans ses longs dialogues avec deux interlocuteurs souvent critiques, « *j'ai gagné deux amis. Je ne les ai pas convaincus, mais je leur ai communiqué l'esprit fertile du doute* »⁹⁴. Cette tolérance est peut-être le seul moyen d'éviter une solitude qui nous offre le confort de la certitude et de la bien-pensance, mais qui ne fait que nous enfoncer dans l'illusion et la vanité. Même si notre tolérance n'est pas réciproque et que nous finissons par être insultés ou exclus, nous pouvons au moins éviter de tomber dans le même désert que nos adversaires - un désert dans lequel aucune idée nouvelle ou vraie ne peut croître, parce qu'elle ne reçoit jamais l'esprit fertile du doute ou le rafraîchissement d'expériences et de points de vue différents.

Aron et Camus ont rejeté non seulement une politique schmittienne d'inimitié, mais aussi toute théorie ou idéologie qui considère la politique comme le sommet ou la facette la plus essentielle de la vie. Leur éthique de l'indépendance impliquait un équilibre entre fierté et modestie, entre engagement et détachement. Tous deux étaient profondément engagés et visibles publiquement, mais ils ressentaient aussi le besoin de garder quelque chose en arrière, de préserver un sanctuaire intérieur à l'abri des débats du

⁹² Raymond ARON, *The Opium of the Intellectuals*, 132.

⁹³ Raymond ARON to Julien FREUND, quoted in Jan-Werner MULLER, *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven, Yale University Press, 2003, 101.

⁹⁴ Raymond ARON, *The Committed Observer*, 282.

forum. La pratique de Camus, en tant qu'homme et artiste, impliquait un mouvement constant entre l'engagement et la distance, entre l'affiliation et l'indépendance - et entre la certitude qui découle de l'adhésion à un « camp » et l'ambivalence de la critique autonome et en quête d'elle-même. Il considérait cela comme essentiel à sa tâche d'artiste et de citoyen : pour « *comprendre ce monde, il faut parfois s'en détourner ; pour mieux servir les hommes, il faut brièvement les tenir à distance* »⁹⁵. Aron, quant à lui, a gardé sa vie privée et ses émotions sous contrôle, méprisant l'exhibitionnisme émotionnel. À une époque où nous sommes tous fréquemment amenés à passer tout notre temps et à dépenser toute notre énergie et nos émotions dans le cycle de l'information d'heure en heure (ou de minute en minute) et dans les réactions instantanées sur les médias sociaux, où chacun doit avoir une opinion instantanée, choisir un camp et ne pas reconnaître la faillibilité ou le doute, une telle retenue, associée à une modeste insistance sur l'incertitude et la délibération, peut constituer une précieuse source d'énergie. Il ne s'agit pas de prôner le retrait de la vie publique, mais plutôt de se préparer avec plus de soin à l'engagement. Nous serons en mesure de contribuer davantage et mieux si nous prenons le temps de cultiver une plus grande compréhension, une plus grande connaissance, une plus grande profondeur de pensée - et même, peut-être, une plus grande sagesse.

Aron et Camus ont reconnu la nécessité d'un équilibre délicat entre l'engagement et la distance, l'intransigeance et l'ouverture au doute et à la correction. Tous deux ont appelé à la résistance à la certitude et à la reconnaissance du doute - et ont souligné le courage lucide que cela exigeait. Tous deux ont également éprouvé des difficultés à maintenir l'équilibre qu'ils appelaient de leurs vœux. Mais à leur meilleur, ils offrent des modèles d'individualité authentique. Pour cette même raison, ils peuvent difficilement être imités, mais ils peuvent largement être éprouvés. Et parmi les vertus qu'ils nous montrent, il n'y a pas seulement l'indépendance, l'intégrité ou le courage, mais aussi l'humanité qui, à la fois, alimente et tempère leurs dénonciations et sous-tend leurs analyses. Camus a écrit « *tant, et peut-être trop, uniquement parce que je ne*

⁹⁵ Albert CAMUS, *Lyrical and Critical Essays*, 109.

peux m'empêcher d'être attiré du côté de ceux, quels qu'ils soient, qui sont humiliés et dégradés » - humiliés et dégradés pour quelque raison que ce soit, avec quelque présomption de justice et de vertu que ce soit de la part de leurs oppresseurs⁹⁶. Aron était moins démonstratif, mais il exprimait lui aussi son amour de l'honneur et de la magnanimité, sa haine de la cruauté. Si nous voulons vraiment imiter ces figures, nous devons nous souvenir non seulement de leur indépendance, mais aussi de leur humanité. Comme le rebelle de Camus, nous devrions refuser notre consentement ou notre allégeance lorsque nous pensons qu'elle n'est pas méritée, mais n'humilier personne ; nous devrions nous rappeler que « *nous portons tous en nous nos lieux d'exil, nos crimes et nos ravages. Mais notre tâche n'est pas de les lâcher sur le monde ; elle est de les combattre en nous-mêmes et dans les autres.* »⁹⁷

Je me suis attardé sur Aron et Camus parce qu'ils me semblent des modèles plus admirables, et de meilleure compagnie, que beaucoup de leurs successeurs parmi nos contemporains. Je ne souhaite attaquer personne et encore moins pointer du doigt des individus, qui sont simplement coupables de refléter des tendances plus larges, ou d'adopter le type de comportement qu'ils reconnaissent comme nécessaire pour attirer l'attention, avoir de l'influence ou faire carrière. Se joindre à une polémique à la mode ou se ranger d'un côté ou de l'autre ne semble pas non plus être une façon appropriée d'apprendre ou d'honorer l'intégrité et l'indépendance d'esprit d'Aron et de Camus. Critique à l'égard de beaucoup de choses qui se passent aujourd'hui à gauche et surtout à droite, je reconnais aussi que le centrisme peut être son propre geste facile, sa propre forme de conformisme partisan. Nous devrions, comme Aron, prendre chaque question dans sa complexité comme elle vient ; et avec Camus, être vigilants contre les illusions flatteuses de la vertu, même si nous nous efforçons d'être un peu plus vertueux que nous n'avons été capables de l'être. Nous devrions défendre la justice telle que nous la voyons, mais n'oublions pas que c'est presque toujours une mauvaise chose de se joindre à une foule,

⁹⁶ Albert CAMUS, *Essais*, edited by Roger QUILLIOT and Louis FAUCON (Paris: Gallimard, 1965), 802-3.

⁹⁷ Albert CAMUS, *The Rebel*, 265.

virtuelle ou autre. Mais si nous subissons l'opprobre que la non-conformité provoque presque inévitablement, nous ne devons pas trop nous plaindre. Il y a toujours quelque chose à apprendre - au moins sur les illusions et les ressentiments de nos détracteurs, mais souvent sur bien plus que cela. Même les miroirs déformés peuvent refléter, sous une forme exagérée, des défauts en nous-mêmes que nous serions trop heureux d'ignorer.

Résister à la pression qui nous pousse à nous conformer ou à nous soumettre, et au plaisir de la médisance et de la méchanceté qui s'inspirent parfois involontairement de la droiture et d'une plus grande compassion, et qui parfois ne font qu'en porter le masque, est un appel pour tous ceux qui sont assez fiers pour conserver leur indépendance de jugement. Mais elle est vraiment digne d'éloges chez ceux qui sont également assez humbles et humains pour reconnaître la douleur derrière la fureur, et réfléchir à leurs (nos) propres échecs et à leur besoin d'apprendre ; qui conservent un sens de la perspective qui leur permet de faire la distinction entre les revers et les blessures auxquels ils sont confrontés - les insultes d'inconnus en ligne, une critique désagréable, la perte d'un titre prestigieux ou d'un cachet de conférencier rémunérateur - et l'agonie de la prison ou du goulag ; qui s'imposent des normes plus élevées que leurs adversaires ; et qui résistent à la force déformante de l'apitoiement sur soi et au statut immérité (lorsqu'il est immérité) du martyr. Aron et Camus ont reconnu que la quête de la vérité et la défense de la liberté étaient frustrantes, coûteuses et permanentes, et qu'elles n'apportaient souvent pas de plus grande récompense que le respect de quelques amis et la satisfaction tranquille et fugace d'avoir triomphé – l'espace d'un instant, mais pas nécessairement dans les précédents ou les suivants - d'une faiblesse intérieure et d'une pression extérieure. Leur accomplissement est imparfait et nous pouvons leur rendre hommage en cherchant à le poursuivre et en espérant que nous pourrions, nous aussi, inspirer et reconforter les amis que nous trouverons sur un chemin souvent solitaire.

Joshua L. CHERNISS,
Associate Professor, Associate Chair & Director of Graduate
Studies, Department of Government of Georgetown University

RAYMOND ARON ENTRE SOCIOLOGIE ET PHILOSOPHIE

Au cours des dernières décennies, l'œuvre de Raymond Aron a gardé un prestige certain et on pourrait même dire que sa pensée jouit aujourd'hui dans les milieux académique et intellectuel d'une légitimité plus forte que ce n'était le cas de son vivant. Mais cette reconnaissance tardive a aussi quelque chose de paradoxal ; elle concerne pour l'essentiel l'analyste politique, dont on reconnaît enfin la lucidité supérieure et dont, chez les meilleurs, on perçoit que cette lucidité est intimement liée à une certaine attitude philosophique, mais elle fait assez peu de place à la qualité de « sociologue » qu'Aron n'a pas cessé de revendiquer tout au long de sa carrière académique. Aron apparaît aujourd'hui comme un penseur politique de premier plan, dont les vrais philosophes politiques reconnaissent la profondeur, mais ne semble pas considéré comme un des « classiques de la sociologie ». La récente publication de ses cours au Collège de France de 1970-1971 et 1971-1972⁹⁸ peut être l'occasion de revenir sur ce que la « sociologie » signifiait pour Aron. Dans ses *Mémoires*, il est lui-même très sévère pour cette « critique de la pensée sociologique », dont le but était d'esquisser une suite des *Étapes de la pensée sociologique*, qui aurait étudié le devenir intellectuel (et institutionnel) de la sociologie après la génération des fondateurs (Comte, Marx, Tocqueville) et celle des classiques (Durkheim,

⁹⁸ Raymond Aron, *Critique de la pensée sociologique*, Odile Jacob, 2023.

Pareto, Weber) : « *Je manquais totalement ce cours ; tout au plus m'a-t-il aidé à apercevoir ce que devait être cette critique* »⁹⁹. Cette sévérité me paraît très excessive, car ce cours est riche en analyses subtiles et originales sur quelques grandes questions classiques (l'histoire de la notion de « critique » de Kant à Marx, la naissance de la sociologie, le devenir de l'héritage de Marx chez Pareto et Weber) tout en donnant une vue très juste des controverses d'une sociologie qui est supposée être arrivée à maturité « scientifique » mais qui reste traversée par des divisions nombreuses. Il me semble en fait que la déception d'Aron devant les résultats de son propre enseignement traduit sous une forme trop modeste sa déception devant ce qu'on pourrait appeler les « désillusions du progrès scientifique ». D'un côté, en effet, il semble difficile de ne pas transposer à la sociologie ce qu'Aron dit de la science économique : « *Dans la mesure où l'on admet l'existence d'une telle science, il est impensable qu'elle ait pu être formulée de façon définitive aux environs des années 1860* »¹⁰⁰ et qu'un siècle après, en dépit du fait que des milliers d'esprits supérieurs ont étudié les problèmes de l'économie, ils n'aient rien ajouté, ni comme schémas abstraits, ni comme analyses concrètes¹⁰¹ ». La sociologie a sans doute connu des progrès comparables, mais, d'un autre côté, ceux-ci laissent toujours les lecteurs insatisfaits pour des raisons dont on voit mal comment elles pourraient être surmontées. La sociologie reste divisée en trois « tendances », qui étaient déjà présentes chez les « fondateurs » et chez les « classiques ». Elle peut mettre l'accent sur « *la recherche de la communauté en fonction de la prise de la conscience de la désagrégation des sociétés traditionnelles* » ; elle peut se présenter comme une « *critique sociale par le contraste entre les idées dont se réclame la société moderne et la réalité dont celle-ci nous offre le spectacle* » ; elle peut, enfin, chercher à « *interpréter historiquement la société moderne* ». Mais la permanence de ces questions fondamentales, qui étaient au centre des projets de Comte et de Durkheim, de Marx et de Tocqueville ou de Marx et Weber, s'accompagne aujourd'hui

⁹⁹ Raymond Aron, *Mémoires, Cinquante ans de réflexion politique*, Julliard, 1983, p. 661.

¹⁰⁰ Pour ce qui concerne la sociologie, on parlerait sans doute plutôt des années 1900.

¹⁰¹ *Critique...*, op. cit., p. 174.

d'un scepticisme général et sans doute justifié sur la possibilité d'une « théorie unitaire de la société » - qui semble bien avoir été le projet qui animait secrètement les « fondateurs » et les « classiques ».

Cette reconnaissance quelque peu désenchantée des limites de la connaissance sociologique conduit, comme le fait du reste Aron vers la fin de son cours, à reconnaître une certaine proximité entre la sociologie et la philosophie : « *Donc la philosophie a bien quelque chose de commun avec la philosophie. Léon Brunschvicg a écrit en petit livre, De la connaissance de soi, qui commence par une citation de Pascal ; la sociologie pourrait avoir d'une certaine manière pour titre : La connaissance de soi. La sociologie est une forme de connaissance de soi, à condition de ne pas oublier que la seule façon de se connaître comme soi, c'est de connaître les autres*¹⁰² ».

Naissance d'une pensée

Pour comprendre la relation entre la sociologie et la philosophie dans la pensée d'Aron, il faut partir à la fois de ses premières œuvres et de ses premières expériences politiques.

Dans ses premiers travaux, il s'appuie sur des auteurs allemands contemporains comme Dilthey, Rickert, Simmel et, surtout, Max Weber, qui lui apparaissent à la fois comme les promoteurs d'un renouvellement de la philosophie critique et comme des représentants d'une conception des sciences sociales très différente de celle qui devient alors prédominante en France avec le succès de la sociologie durkheimienne. On sait que cette approche, développée notamment dans la thèse principale d'Aron (*Introduction à la philosophie de l'histoire*) fut en fait assez mal accueillie par la génération universitaire précédente, comme en témoignent les discussions très vives qui eurent lieu lors de sa soutenance (26 mars 1938). Paradoxalement, l'intérêt d'Aron pour

¹⁰² *Id., Ibid.*, p. 414-415.

« la philosophie critique de l'histoire » et pour la « sociologie allemande contemporaine » le mettait en conflit avec les deux courants dominants de la philosophie française, qui reposent l'un et l'autre sur une confiance sereine dans les progrès de la Raison et qui sont deux expressions complémentaires d'un certain républicanisme français : le néo-kantisme façon Léon Brunschvicg, fondé sur une certaine idée des progrès de la science et de la conscience européennes et la sociologie durkheimienne, qui reprend et transforme l'héritage de Saint-Simon et de Comte s'opposent l'un et l'autre aux versions « allemandes » du projet criticiste et de la sociologie.

Cette divergence philosophique se traduisait aussi par une relation originale avec la politique, qui apparut au grand jour un peu plus d'un an après la soutenance d'Aron, lorsque celui-ci prononça devant la Société française de Philosophie une conférence sur « Etats démocratiques et États totalitaires » (17 juin 1939), qui montre clairement la nature de son différend avec la philosophie dominante. Aron voit clairement la nature inédite et *révolutionnaire* du nazisme et la capacité de celui-ci à mobiliser durablement une partie considérable des masses au service d'un Etat totalitaire et surarmé, là où la majorité de ses collègues pensent avoir affaire à un simple épisode réactionnaire que l'appel à la raison, à la démocratie et, pour tout dire, à la République ne manquera pas de surmonter ; il annonce, en fait, les difficultés que vont rencontrer les démocraties et en tout premier lieu la France, sans pour autant céder au pacifisme si puissant alors dans la gauche française. On se rappellera aussi que, quelques années plus tôt, en 1933, le jeune Raymond Aron avait été très frappé par la réponse d'un Secrétaire d'Etat auquel il avait fait un brillant exposé sur les relations entre la France et l'Allemagne et qui lui avait répondu en substance : « *tout cela est bien beau, mais que feriez-vous à la place du Président du Conseil?* ¹⁰³ ». Aron a gardé de cet épisode une certaine idée de l'action qui l'a conduit à considérer que le penseur politique ne peut pas se contenter d'« appliquer » les normes découvertes par la raison mais qu'il doit reconnaître une certaine pertinence au point de vue du *Geschäftsmann*, l'homme d'action impliqué dans la réalité

¹⁰³ *Mémoires*, op. cit., 59.

des affaires humaines, celui-là même que critique Kant dans le célèbre texte sur l'expression courante : « *Il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien* » ». Ce refus du formalisme moral et ce choix délibéré en faveur d'une éthique conséquentialiste, combiné avec une philosophie théorique essentiellement criticiste est sans doute une des raisons de son admiration jamais démentie pour Max Weber, qui cherchait déjà à penser les exigences de l'éthique de responsabilité sans tomber dans le cynisme ou le pur pragmatisme.

Pour finir, on comprend bien quelle était la situation de départ d'Aron : si la conception criticiste de la connaissance restait indépassable, la voie de la philosophie kantienne orthodoxe était fermée et, d'un autre côté, les sciences sociales devaient s'émanciper de l'orthodoxie durkheimienne, dont la soutenance de thèse avait du reste rappelé la profonde affinité avec l'idéalisme républicain ; d'un autre côté, le marxisme, qui prétendait unir la science et l'action dans une perspective révolutionnaire ne pouvait évidemment pas satisfaire l'auteur de *La philosophie critique de l'histoire*. Dans ces conditions, l'œuvre de Weber, qui articule une conception exigeante de la science sociologique sur une théorie de la connaissance fondamentalement criticiste et qui reprend dans un cadre non « marxiste » certains éléments importants de la pensée de Marx devait naturellement conserver une place centrale dans la pensée d'Aron, sans que l'on puisse pour autant voir en lui un simple « wébérien ». La solution sera finalement trouvée dans une conception originale de la sociologie, qui est mise en œuvre dans les grands ouvrages des années 1960, notamment les trois cours sur les sociétés modernes¹⁰⁴ *Paix et guerre entre les nations* et dont les fondements sont mis au jour dans *Les étapes de la pensée sociologique*.

¹⁰⁴Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur les sociétés industrielles*, Gallimard, 1963 ; *La lutte de classes*, Gallimard, 1964 ; *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, 1965.

Philosophie, politique et sociologie

Dans *Les étapes de la pensée sociologique*, Aron semble apporter deux réponses à la question de la naissance de la sociologie. Au point de départ de son enquête, il fait de Montesquieu plus qu'un « précurseur », un des « doctrinaires de la sociologie ». Montesquieu est sociologue par la manière dont il cherche à penser la diversité des sociétés humaines et, surtout, par son insistance sur les liens entre les lois ou les régimes politiques et les autres forces qui jouent sur l'action humaine : les lois sont des « rapports qui dérivent de la nature des choses », « plusieurs choses gouvernent les hommes ». Mais il reste « encore un philosophe classique dans la mesure où il considère qu'une société est essentiellement définie par son régime politique et où il aboutit à une conception de la liberté », si bien que l'on peut dire que « Montesquieu est en un sens le dernier des philosophes classiques et le premier des sociologues¹⁰⁵ ». D'un autre côté, si Montesquieu n'apparaît pas comme un des « pères fondateurs » de la sociologie, c'est parce qu'il « ne médite pas sur la société moderne », qui est au contraire la question centrale qui va dominer la génération des fondateurs¹⁰⁶. De ce point de vue, la naissance de la sociologie n'est pas seulement liée à une nouvelle conception de la science mais aussi et surtout à la conscience que, au tournant de la fin du XVIII^e siècle, la condition humaine a connu des changements majeurs qui ont rendu possible et nécessaire cette orientation nouvelle. De là l'idée que la grande tradition sociologique se constitue autour de la définition de la société nouvelle qui naît au XIX^e siècle et donne lieu à trois grandes interprétations : Auguste Comte la définit comme société industrielle, Marx comme société capitaliste et Tocqueville considère que la grande révolution en cours est l'avènement de la société démocratique caractérisée par le développement « providentiel » de l'« égalité des conditions ».

¹⁰⁵ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 66.

¹⁰⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 66.

Il n'est pas difficile de montrer que, dans son œuvre de sociologue, Aron s'est attaché à montrer que ces trois approches étaient d'une certaine manière complémentaires et que, plus d'un siècle après la génération des fondateurs, il restait pertinent de considérer la société moderne à travers les schémas de Comte, Marx ou Tocqueville. C'est le cas notamment dans les trois grands cours sur les sociétés modernes, dont les thèmes dominants renvoient aux trois auteurs majeurs de la génération des fondateurs : les *Dix-huit leçons sur les sociétés industrielles* développent une problématique héritée de Comte, *Les luttes de classes* examinent l'apport de Marx, *Démocratie et totalitarisme* prolongent la réflexion de Tocqueville sur l'avenir de la liberté dans la société moderne.

Ces trois cours doivent être lus comme un tout cohérent. Il s'agit d'une œuvre considérable, souvent sous-estimée aujourd'hui chez certains penseurs du « totalitarisme » et même chez certains amis d'Aron, du fait d'une légende tenace : Aron aurait finalement participé d'une illusion courante à partir de la mort de Staline et de la fin de la guerre froide, celle de la convergence des systèmes communiste et capitaliste dans une même « société industrielle ». Tout en reconnaissant qu'il avait pu lui-même contribuer à cette « erreur d'interprétation », Aron a fait justice de cette légende dans *Le spectateur engagé*¹⁰⁷ mais elle ressurgit néanmoins périodiquement parce que, la plupart du temps, on ne saisit pas le sens de la comparaison capitalisme/socialisme dans les *18 leçons* ou entre *Démocratie et totalitarisme*.

En fait, on ne comprend pas ces livres si on oublie qu'ils sont issus de cours donnés à la Sorbonne devant un public d'étudiants en philosophie dont beaucoup étaient communistes ou du moins marxistes et dont il fallait d'abord ébranler les certitudes avant de chercher à les convaincre. La notion de « société industrielle » permet dans ce contexte une désublimation de la prétention de la société soviétique à incarner une alternative radicale à la société « capitaliste » mais cela ne veut pas dire que ces deux sociétés se confondent, ni qu'elles doivent vraiment converger. Aron s'en explique dans la préface de la *Lutte de classes* où il remarque

¹⁰⁷ Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, Julliard, p. 229-230.

d'ailleurs que la *Literaturnaya Gazeta* ne s'y est pas trompée et où il précise que la coexistence pacifique ne prendrait vraiment de sens que si les marxistes-léninistes renonçaient à leur prétention à la vérité. Loin de prévoir une convergence naturelle des deux régimes, Aron est très sceptique sur les capacités de réforme du communisme et il propose une critique aigüe du marxisme optimiste d'Isaac Deutscher, qui attendait de la croissance économique la démocratisation du régime soviétique. Aron accepte certes trop facilement l'idée que le régime peut apporter une certaine prospérité économique sous condition de certaines réformes (c'est l'époque de Libermann), il convient que les occidentaux et les communistes ont en commun certaines « valeurs » *mais* il tient que la réforme du régime ne peut venir en URSS (à la différence de ce qui aurait pu se produire en Pologne et en Hongrie) que d'une crise interne de l'élite qui aboutirait à sa destruction.

C'est à partir de là que l'on peut comprendre les thèses de *Démocratie et totalitarisme*, qui se situent dans un contexte différent de celui de l'avant-guerre, et qui constatent que le régime soviétique pose un problème qui n'est pas de même nature que celui que posait le nazisme. Celui-ci développait une dynamique conquérante qui devait rapidement conclure à un conflit global. Dans *Paix et guerre entre les nations*, Aron montre au contraire que le monde de la « guerre froide » reste un monde *un* qui ne va pas nécessairement vers la conflagration, mais qui est néanmoins fondamentalement divisé : le système international n'est pas seulement bipolaire mais asymétrique.

Résumons-nous. Toutes ces œuvres se réclament de la sociologie, mais d'une sociologie qui reconnaît la centralité de la politique et qui s'appuie largement sur les apports de la science politique, mais qui refuse l'idée d'une science reine qui unifierait toutes les approches possibles *du* politique et de *la* politique. *Dix-huit leçons sur les sociétés industrielles* part de Comte pour proposer une critique de l'auto-interprétation marxiste de la société soviétique, dans laquelle la différenciation politique entre l'Est et l'Ouest est décisive. *La lutte de classes* fait droit à certaines thèses de Marx dans le cadre d'une sociologie qui met davantage l'accent sur la domination que sur l'exploitation, et elle utilise largement

certaines œuvres de la science politique américaine (Schumpeter). *Démocratie et totalitarisme* part d'une version dramatisée de l'alternative toquevillienne entre les deux versions possibles de la société démocratique pour faire une large place à la question du régime.

On peut rapprocher *Démocratie et totalitarisme* de l'*Essai sur les libertés*, qui date de la même période, et où Aron met en scène un dialogue imaginaire entre Tocqueville et Marx pour éclairer la relation entre les libertés « *formelles* » et les libertés « *réelles* »¹⁰⁸. Mais on doit aussi remarquer que, significativement, Aron rapproche Tocqueville de Montesquieu en notant que l'un et l'autre sont à la fois sociologues et philosophes et que cette double identité tient, d'une part, à l'importance qu'ils continuent d'attribuer à la question du régime politique et, de l'autre, à leur attachement à la cause de la liberté.

Comme il le dira lui-même dans sa leçon inaugurale au Collège de France, qui traite significativement de la « Condition historique du sociologue », la sociologie de Raymond Aron est inséparable d'un certain libéralisme, qui est lui-même fondé sur une philosophie politique. Ce libéralisme essentiellement politique est assez éloigné de celui des différentes écoles libérales d'aujourd'hui, car il ne se fonde ni sur une théorie du marché ni sur une philosophie du droit. Aron est ainsi fidèle aux choix philosophiques et existentiels de sa jeunesse, mais il s'inscrit aussi dans la continuité de la pensée de Montesquieu et de Tocqueville :

Le libéral participe à l'entreprise du nouveau Prométhée, il s'efforce d'agir selon les leçons, si incertaines soient-elles de l'expérience historique, conformément aux vérités partielles qu'il recueille plutôt que par référence à une vision faussement totale.
« Ayez donc de l'avenir cette crainte salutaire qui fait veiller et combattre et non cette terreur molle et oisive

¹⁰⁸ Raymond Aron, *Essai sur les libertés* (1965), Préface de Philippe Raynaud, Hachette-Littératures, coll. « Pluriel », 1998, 2005.

qui abat les cœurs et les énerve ». Vous avez reconnu la voix d'Alexis de Tocqueville¹⁰⁹ .

Philippe RAYNAUD,
Professeur en philosophie politique à l'Université
Panthéon-Assas

¹⁰⁹ Raymond Aron, « De la condition historique du sociologue » (1971), in Raymond Aron, *Les sociétés modernes*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2006, p. 1092.

RAYMOND ARON CANCELLÉ

« Comme d'habitude, je n'étais pas d'accord. Je suis donc resté solitaire. »

Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*

Il ne fait pas bon être libéral en France. Il ne fait pas bon, non plus, l'avoir été. Outre la méfiance que suscite la pensée libérale auprès des tenants d'un État fort ou interventionniste, trois destins attendent aujourd'hui les grandes figures intellectuelles du libéralisme : l'oubli, la diabolisation ou ce qu'on pourrait appeler la consensualisation. Le fin penseur qu'était Raymond Aron se trouve dans ce dernier cas. Comme Benjamin Constant, comme Alexis de Tocqueville, Aron est certes souvent invoqué mais d'autant plus qu'il n'est plus guère lu. La gauche le tolère, le cite même, ce qui en dit long ; la droite lui rend vaguement hommage ; les journalistes et les étudiants le mentionnent. Cet Aron-là plaît à tout le monde parce qu'il n'est véritablement connu de personne.

Cette ignorance relative, qui fait perdurer le mythe d'un personnage lisse et tiède, fait dans le même temps oublier que son souci permanent de justesse provoqua bien souvent l'ire de ses contemporains, y compris, on tend à l'oublier, à droite. En l'espèce, il fut plus qu'à son tour, dans un milieu et à une époque non

exempts de grégarisme, solitaire. Ainsi, sa consécration méritée, en fin de carrière, ne doit pas masquer l'isolement qu'il a fréquemment subi - un fait malheureux que d'aucuns nomment volontiers aujourd'hui, comme s'il s'agissait d'un phénomène nouveau, la « cancel culture ».

Raymond Aron obtient son doctorat en 1938. Sa thèse, qui sera publiée sous le titre *Introduction à la philosophie de l'histoire*, s'avère déjà en rupture avec le positivisme qui domine la philosophie française. Politiquement, il signale déjà son originalité. « Une fois de plus, expliquera-t-il plus de quarante ans plus tard, comme d'habitude dans ma vie, j'étais dans un petit groupe, solitaire, entre les blocs, c'est-à-dire entre le bloc de ceux qui étaient déchaînés contre le Front populaire, et ceux qui croyaient que c'était une aube nouvelle de la société... » Pour autant, il ne cautionne pas « la politique antérieure ; je la trouvais parfaitement déraisonnable également, dans l'autre sens ». Sans compter qu'« une bonne partie de la droite, celle des hebdomadaires *Je suis partout*, *Candide*, *Gringoire*, qui étaient horribles, une droite extrême, me rendait non seulement de gauche mais fou furieux ». Alors qu'il s'inquiète, à l'aube de la Seconde Guerre mondiale, de la mésentente croissante entre Français de gauche et de droite, il se retrouve entre les deux, « sans grande chance de pouvoir m'exprimer et d'être écouté » (1).

Lorsqu'il rejoint Charles De Gaulle à Londres, Aron fait preuve de la même distance critique, ce qui rend difficile son rattachement au mouvement gaulliste sans pourtant en faire l'un de ses opposants. « Si être gaulliste c'était être le féal du général de Gaulle, ou croire en lui quelles que fussent ses opinions, alors, en effet, je ne l'étais pas ». Même face à la guerre, il se refuse à être « dans l'extrême », ce qui le condamne, constate-t-il, à l'écriture et à l'isolement (1).

A la fin de la guerre, Aron s'oriente vers le journalisme plutôt qu'une carrière universitaire - décision qu'il regrettera plus tard - et finit par rejoindre *Le Figaro* comme éditorialiste. Il s'engage de surcroît, en 1947, au Rassemblement du Peuple Français (RPF), le tout nouveau parti gaulliste. Autant de choix qui dénotent une personnalité singulière, avide d'action autant que de pensée. Mais

comme il ne s'engage pas à gauche comme il est d'usage, il en devient, selon les termes de son biographe Nicolas Baverez, un « homme seul » et un « intouchable, banni par ses pairs ». « La violente réaction de rejet dont il fut victime, ajoute Baverez, se traduit par l'échec de sa candidature à une chaire de philosophie de la Sorbonne en 1948 ». (2) Il y sera finalement élu en 1955, non sans obstacles. Commentant cette période, Aron usera de l'euphémisme : « Je me sentais solitaire, dépouillé de mes amitiés de jeunesse. Bien entendu, je recevais aussi beaucoup de lettres de félicitations, mais j'y étais peu sensible parce qu'elles provenaient d'hommes qui m'étaient trop étrangers. Mais c'est vrai, je n'étais pas bien toléré par l'intelligentsia française dans cette période. (...) J'étais un homme de droite, j'écrivais dans *Le Figaro*, etc. » (1)

Aron fait d'autant plus grincer des dents parmi les intellectuels que la guerre froide bat son plein. Sa ferme défense de l'Alliance atlantique lui aliène un large spectre de politiques et d'intellectuels. En 1951, la sortie de ses *Guerres en chaîne*, où il montre qu'entre les deux grands vainqueurs de la Deuxième Guerre mondiale, la paix est impossible mais la guerre improbable, provoque un véritable « tir de barrage ». « Aron, relate Baverez, dut alors affronter une sainte alliance des communistes, des progressistes et des neutralistes, qui marqua son complet isolement. » Une fausse rumeur, propagée par le philosophe et neutraliste Etienne Gilson, le présente comme un agent payé par les Etats-Unis. Ostracisme et intolérance règnent tout autant à l'Institut d'études politiques où il enseigne de 1948 à 1954 et où ses idées sur le marxisme, la guerre froide et la IV^e république « heurtaient de front le catéchisme progressiste » de la quasi-totalité des autres enseignants. Sa candidature implicite à un poste de professeur fut écartée avec « élégance » (2).

Dévasté par le décès brutal de l'une de ses filles en 1950, il devient, poursuit son biographe, « un solitaire, rejeté par l'université et enfoui dans sa peine » (2). Il publiera dans cette période l'un de ses chefs-d'œuvre, *L'Opium des intellectuels*, en 1955, où il soutient qu'il est impossible de constater l'existence du goulag sans devenir anticommuniste dans le même temps. Sa cible n'est pas tant les intellectuels communistes que « mes amis qui reconnaissent

l'existence des camps de concentration, qui ne sont pas communistes mais qui ne veulent pas être anticommunistes », comme Sartre à cette époque. Il épingle ce « mouvement intellectuel dont il n'y a guère eu l'équivalent ailleurs » fait de « ceux qui étaient entre les deux, qui étaient à tel point attirés par le prolétariat, le socialisme, l'histoire, la révolution, la gauche, qu'ils n'acceptaient pas les conséquences de la rupture avec le communisme » et qui, partant, « ne pouvaient admettre que la rupture avec l'Union soviétique conduisit nécessairement à mon chemin, c'est-à-dire à accepter l'Alliance atlantique et la coalition des anticommunistes » (1).

Son anti-communisme aurait pu en faire la coqueluche de la droite non-gaulliste. Il n'en est rien car Aron s'en prend à l'une de ses vaches sacrées, l'Algérie française. Convaincu dès l'après-guerre que « la décolonisation, d'abord, était inévitable, ensuite qu'elle était conforme aux valeurs que les Occidentaux défendent » (1), autrement dit, pour reprendre des termes aroniens, que l'existence de colonies n'est plus ni « possible » ni « souhaitable », il approfondit l'argument dans *La Tragédie algérienne* qu'il publie en 1957. L'ouvrage « provoqua un réel séisme politique », relate Baverez. Aron s'aliéna la droite - prompt à s'élever contre la trahison de l'auteur de *L'Opium (...)* -, mais aussi la gauche - qui dénonçait sous la plume de Jean Daniel « le passage du conservatisme au défaitisme » (2).

A droite, les attaques sont rudes. Il se trouve alors en contradiction avec la ligne du journal dont il est éditorialiste. On l'accuse de faire le jeu du FLN, on s'étouffe lorsqu'il explique que « la politique de la France ne pouvait pas être déterminée par un million de Français d'Algérie », on prétend qu'il voudrait « mettre les Français d'Algérie dans des camps de concentration » (1). Jacques Soustelle, gouverneur général de l'Algérie au début de la guerre en 1955-1956 et fervent partisan de l'Algérie française, publie peu après *La Tragédie algérienne* une brochure au titre évocateur, *Le Drame algérien et la décadence française, réponse à Raymond Aron*. Ces échauffourées livresques masquent la popularité de la position aronienne. Pour une fois, Aron est l'homme de la majorité silencieuse puisqu'il exprime publiquement « ce que la

majorité des Français et la quasi-totalité de la classe politique pensaient sans oser se l'avouer » (2). Il commentera modestement deux décennies plus tard : « J'ai eu une influence très limitée, mais j'ai apporté, si je puis dire, aux hommes politiques modérés une représentation générale du monde qui justifiait leur politique » (1).

La reconnaissance universitaire tant attendue advient pendant la décennie 1960 puisqu'il devient directeur d'études à l'École pratique des hautes études. Point de retrouvailles, en revanche, avec la communauté intellectuelle en raison de ses prises de position, philosophique et politique, face à l'événement qui donnera un nouveau souffle à la gauche, mai 1968. Dans *La Révolution introuvable*, publiée la même année, il cherche à donner un sens sociologique à l'épisode, loin du mythe d'une jeunesse révolutionnaire salvatrice. Il prend position, par un certain nombre d'articles publiés en mai dans *Le Figaro*, contre « le terrorisme du pouvoir étudiant » qui souhaite s'immiscer dans la gouvernance de l'université. Ici, Aron, ne s'aliène pas seulement les *usual suspects* comme Sartre lequel, sous prétexte d'appeler Aron à pratiquer l'autocritique - un professeur doit savoir, selon la novlangue de l'époque, « se contenter » - frise l'insulte en proclamant qu'« il faut (...) que les étudiants puissent regarder Raymond Aron tout nu » (2) ; des hommes plus modérés, tels Pierre Hassner et François Furet, prennent leurs distances face à un positionnement qu'ils jugent trop sévère (2).

Quant aux gaullistes, il conservera avec eux une relation ambivalente. Bien que dans l'ensemble favorable à la politique étrangère gaullienne, il en critiquera de plus en plus le style, notamment la rhétorique anti-américaine, qu'il juge illusoire et dangereuse. De façon similaire, s'il est satisfait du retour du général de Gaulle en 1958, il n'oubliera pas de remarquer que celui-ci s'est trouvé « à la limite du coup d'Etat » quand il est revenu au pouvoir.

Dans les années 1970, Aron a réalisé la prédiction de Malraux qui avait auparavant annoncé à son ami : « Attendez, attendez, quand vous aurez soixante-dix ans, ça s'arrangera, on vous reconnaîtra » (2). Au soir de sa vie, il reconnaîtra que ses idées ont marqué maints universitaires et hommes politiques. Pour autant, non

seulement il « n'y a pas une secte aronienne », jugera-t-il, mais il dira rester « isolé et opposant, destin normal d'un authentique libéral » (1).

Selon les propres explications du philosophe, son isolement venait de son adoption d'« un certain nombre d'attitudes » (1). Ce dernier terme, polysémique, peut se référer au contenu même de ses positions, mais aussi, et c'est ce point que nous voudrions explorer, à la méthode aronienne menant à leur formulation.

Comme le titre du livre d'entretiens accordé par Aron à Jean-Louis Missika et Dominique Wolton en 1981 l'indique, Aron se voulait un « spectateur engagé ». « La volonté de voir, de saisir la vérité, la réalité, d'un côté, et de l'autre côté agir : ce sont, me semble-t-il, les deux impératifs auxquels j'ai essayé d'obéir toute ma vie », développe-t-il (1). Cette formule, qui se distingue de l'engagement au sens sartrien, lie ensemble la pensée et l'action de telle sorte que, si l'on ne peut pas bien agir sans avoir pensé au préalable, on ne peut pas non plus bien penser si l'on n'a pas l'action en ligne de mire. La pensée, en d'autres termes, est bornée par ce qu'Aron nomme le réel ou la réalité. Le réel oblige, autrement dit, il impose une éthique intellectuelle qui se distingue du réflexe idéologique. Décrivant les « intellectuels », Aron remarque qu'« ils sont inquiets, angoissés par ce que notre régime existant comporte de mal (et tous les régimes comportent du mal), (qu')ils sont assoiffés de la solution qui donnerait la société universalisable. Ils ont bien une opinion sur ce qu'il faut faire contre l'inflation ou au sujet du réarmement de l'Allemagne, mais c'est essentiellement des opinions à partir d'impératifs ou de postulats et non pas à partir d'une analyse de la conjoncture ». Or analyser la conjoncture, c'est vouloir produire un raisonnement adapté à chaque situation, c'est faire du sur-mesure, c'est être *mesuré*, non pas au sens de la tiédeur mais de l'exactitude. Ou encore, « avoir des opinions politiques, ce n'est pas avoir une fois pour toutes une idéologie, c'est prendre des décisions justes dans des circonstances qui changent » (1).

Cette éthique, dans le paysage politico-intellectuel de son époque, était rare. D'abord parce que nombre de politiques et

intellectuels, à gauche mais aussi à droite, pétris d'idéologie, ne se préoccupaient que du « souhaitable » et non du « possible ». Ensuite parce qu'en passant d'un camp à l'autre en fonction des changements de circonstances, Aron se démarquait de ses camarades qui privilégiaient la loyauté clanique. Avoir Aron de son côté pour un temps ne signifiait pas avoir gagné son soutien en toutes circonstances. « Quand je vote, je vote pour Giscard d'Estaing et non pas pour Mitterrand, commentait-il. Donc si on définit la place d'un intellectuel par ses votes, je suis un intellectuel de droite, mais d'un caractère un peu particulier, c'est-à-dire indiscipliné et rarement d'accord avec celui pour lequel il a voté. Je critique avec la même liberté l'homme pour lequel j'ai voté que je le ferais si l'autre était élu. » (1) Pour le dire autrement, il était libre.

Au vu de la trajectoire d'Aron et de son influence intellectuelle posthume, nous savons aujourd'hui que son isolement n'a pas empêché sa réussite. Mieux, la plupart de ses positions, choquantes à l'époque pour certains, apparaissent rétrospectivement comme celles qu'il fallait adopter pour préserver la concorde nationale. Le temps a fait son œuvre et révélé, progressivement, la clairvoyance aronienne. Nous pouvons en tirer, pour le présent, une leçon. Tous les penseurs atypiques et isolés ne deviennent pas des Aron, mais en pensant atypiquement et en acceptant la solitude qui accompagne l'honnêteté intellectuelle, en refusant la logique clanique, on n'est pas seulement plus libre, on met toutes les chances de son côté pour, même beaucoup plus tard, avoir raison.

Laetitia STRAUCH-BONART,
Rédactrice en chef Idées à L'Express, essayiste

Conseil de lectures :

(1) Raymond Aron, *Le Spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Julliard, 1981

(2) Nicolas Baverez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Tempus, 2006

Raymond Aron, Mémoires. 50 ans de réflexion politique, Julliard, 1983

Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, 1955

LA MODERNITE ARONIENNE

POUSSÉS PAR LE PROGRÈS

« *No one knows what happens next* », Sam Altman, CEO d'OpenAI.

Le progrès technologique va vite, de plus en plus vite. Le choc planétaire créé par ChatGPT en est un exemple significatif : à peine annoncé, voilà que l'outil est adopté par plus de cent millions d'utilisateurs en seulement deux semaines. Le rejet et les craintes sont également forts car nous avons en tête collectivement que l'automatisation était là pour nous libérer des tâches les plus pénibles, non pas nous concurrencer sur la créativité. De nombreuses voix s'élèvent alors pour s'inquiéter d'une concurrence irrattrapable en matière de créativité, l'outil ne se contentant pas de libérer des tâches les plus pénibles.

En réalité, les interrogations ne cessent de se multiplier : que reste-t-il de la spécificité de l'Homme, si celle-ci n'est pas désormais un fantasme ? Quel doit être le champ de la régulation ? La démocratie peut-elle résister face à la multiplication des *deepfakes* ?

Lorsque l'opportunité de participer à cet ouvrage en hommage à Raymond Aron m'a été offerte, je me suis interrogée sur ce que la pensée aronienne aurait à opiner sur ces questions. Certes, il serait anachronique d'attribuer à Aron des pensées concernant l'intelligence artificielle. Mais il n'en reste pas moins que l'auteur a

traversé une période de bouleversements technologiques et s'est posé la question des conséquences de l'automatisation pour les ouvriers, de l'influence des médias sur la société et des risques pour l'humanité liés au progrès.

Entre la fin de la Seconde Guerre mondiale et les années 80, l'accélération est fulgurante et touche tous les domaines de la société : du spatial à l'industrie, en passant par les transports et les transformations du monde du travail. Il mentionne par exemple dans « *Les Désillusions du Progrès* », (publié d'abord en anglais en 1965 puis en français en 1969), le projet d'avion supersonique (le service du Concorde a débuté en 1976), ainsi que les travaux novateurs dans le domaine de la génétique (l'ARNm a été découvert en 1961, par trois chercheurs français de l'institut Pasteur : François Jacob, André Lwoff et Jacques Monod).

Malgré tout, Raymond Aron évoque le pessimisme ambiant avec les détracteurs de la société industrielle qui dénoncent « *la dévastation de la nature, la pollution de l'atmosphère, l'aliénation des individus manipulés par les moyens de communication, l'asservissement par une rationalité sans frein ni loi, l'accumulation des biens, la course à la puissance et à la richesse vaine.* ¹¹⁰» Rien de nouveau sous le soleil... Ces parallèles nous amènent donc à inviter Raymond Aron à la table de la réflexion.

L'évolution du travail

Pour Aron, le progrès technique permet une hausse de la productivité et des richesses, ce qui amène à une baisse (souhaitable !) du temps de travail : « *C'est en dehors de l'activité productive, durant le temps libre, que l'individu s'accomplira dans sa singularité* »¹¹¹. La société industrielle a vu également son système hiérarchique et ses organisations de travail bouleversées. Pour Raymond Aron, il ne faut pas s'y opposer : si nous pouvons assister dans l'immédiat à des suppressions d'emplois, d'autres

¹¹⁰ Préface *Les Désillusions du progrès*, p.9

¹¹¹ *Les Désillusions du progrès*, p.296

créations suivront à terme. En revanche, il s'inquiète de l'inégalité croissante entre les individus les moins qualifiés et « *les plus talentueux* ». La perception de l'organisation de l'entreprise par les travailleurs joue dans ce cadre un rôle décisif : son opacité apparente résultante de sa rationalité globale peut devenir oppressive. Aussi, si le progrès technique réduit le temps de travail, il peut transformer les travailleurs en « simples » contrôleurs de machines. Cela soulève des interrogations quant à l'épanouissement individuel et aux aspirations dans ce nouvel écosystème professionnel. Pour Aron, « *Ce qui reste incertain, c'est l'influence à long terme du progrès technique : dans quelle mesure celui-ci favorise-t-il l'acceptation du métier simple gagne-pain ou bien, au contraire, le refus d'un travail sans horizon d'avenir ou de signification ?* »¹¹²

Ces considérations nous ramènent évidemment aux débats contemporains qui portent sur la durée du temps de travail, autant sur la semaine de 4 jours que les 32 heures, les suppressions de poste dues à l'automatisation, la fracture entre les salariés (rappelons-nous le débat entre emplois essentiels ou non essentiels pendant le confinement), et la question du sens donné au travail. La droite devrait relire Aron attentivement sur ces sujets au lieu de rabâcher le retour aux 39 heures et « la valeur travail ». La gauche devrait quant à elle retenir le terme essentiel dans cette histoire : « hausse de la productivité ». Et force est de constater que nous n'y sommes pas : la productivité horaire a chuté de 3,6% en 3 ans en France.

La productivité ne se décrète pas mais elle a besoin d'un terrain favorable : une population bien formée, tant au niveau de la formation initiale que de la formation tout au long de la vie, et la liberté. J'entends par liberté, la liberté d'entreprendre et d'innover mais aussi libérer les entreprises des contraintes administratives bien trop rigides. Dans certains secteurs, l'IA devrait nous aider puisque selon des premières études sorties au printemps, elle boosterait

¹¹² Les *Désillusions du progrès*, p.295

nettement la productivité des employés les moins performants.¹¹³ L'IA pourrait donc même réduire en partie les inégalités entre salariés (le bénéfice étant moindre pour les employés les plus performants).

En revanche, se pose la question des emplois supprimés. Certes, le cycle habituel destruction-créatrice, pour reprendre un mot d'auteur, devrait fonctionner mais pour combien de temps ? Là-dessus, le pessimisme gagne : s'il n'est pas à craindre une révolution dans l'immédiat (ChatGPT n'est pas le génie de la lampe), nous n'en sommes qu'aux prémices et rien ne permet d'anticiper l'évolution exacte du phénomène. À quelle vitesse notre système économique deviendra-t-il obsolète (s'il ne l'est pas déjà) ? En tout cas, il est urgent de lever le nez du guidon et de prendre en considération ces nouveaux éléments dans notre réflexion sur l'emploi. Le sujet du revenu universel n'est pas près de quitter la table du débat.

De même, en ce qui concerne le sens donné au travail, il n'est pas certain que les choses aillent en s'arrangeant : il est à craindre une inégalité croissante entre ceux qui travailleront pour des entreprises à mission, à des postes stratégiques et ceux qui deviendront comme le disait Aron « *de simples contrôleurs de machine* ».

Émancipation ou manipulation ?

*« Je ne crois pas à la puissance diabolique des moyens de communication. Je me demande même s'ils contribuent aussi efficacement à la socialisation des individus que la famille, l'école, les groupes d'âge, la formation professionnelle... »*¹¹⁴

¹¹³ Étude réalisée par Stanford et le MIT qui ont observé pendant un an le service client d'une grande entreprise de logiciels américaine : <https://www.nber.org/papers/w31161>

¹¹⁴ Les *Désillusions du progrès*, p.658

On ne va pas reprocher à Raymond Aron de ne pas avoir vu venir les réseaux sociaux. Il craignait que les médias ne deviennent un vecteur d'oppression et de propagande. On sait aujourd'hui qu'ils peuvent être également un moyen de revendication. Il est clair que l'arrivée d'Internet et la possibilité de personnaliser l'expérience en ligne offre des possibilités alors insoupçonnées à son époque : dans l'accès à l'information, à l'ouverture sur le monde, ou encore dans de nouveaux modes de socialisation. Dès lors, nous avons assisté à une accélération des échanges tant sur le plan des idées que sur le partage de la culture, de nos modes de vie.

Aron craint une uniformisation des masses, connexe à ce qu'il décrit comme un phénomène d'universalisation, mais affirme qu'elle est contrebalancée par la revendication de particularismes locaux ou identitaires. L'affirmation de soi, de sa communauté, le besoin de reconnaissance sont particulièrement vifs. Mais cette possibilité de se regrouper virtuellement en communautés (identitaires, culturelles, idéologiques) combinée à la visibilité offerte à tous peut sérieusement bousculer nos démocraties. Les réseaux ont en effet permis à certains groupes, parfois très minoritaires, de se retrouver et de s'affirmer afin de peser sur des décisions nationales. On va d'ailleurs jusqu'à évoquer aujourd'hui la tyrannie des minorités.

Cependant, on peut rejoindre Aron sur sa crainte de manipulation. La technologie permet à la propagande d'être bien plus efficace par le ciblage. Le scandale Cambridge Analytica¹¹⁵ ou la « ferme à trolls » d'Evgueni Prigojine sont là pour rappeler que l'influence en ligne est un enjeu majeur pour l'exercice de la liberté politique.

Les évolutions qui se font jour sont fascinantes et promettent des progrès incroyables en termes de rapidité ou d'accessibilité : il n'est plus nécessaire d'être un expert ou un technicien pour générer

¹¹⁵ Cette firme britannique qui avait notamment exploité, sans leur consentement, les données de quelque 87 millions d'utilisateurs de Facebook. Ces informations auraient été utilisées en 2016 pour favoriser le vote des électeurs américains en faveur de Donald Trump.

des graphismes intéressants, pour traduire des vidéos, pour coder de simples applications. Mais on voit également comment toutes ces techniques peuvent être détournées à des fins de manipulation de masse (les images choc générées et diffusées par le Hamas depuis plusieurs semaines n'en sont qu'un exemple). Cela a commencé avec la campagne américaine¹¹⁶ et ce n'est que le début. Il deviendra usant, au sens cognitif, de partir du postulat selon lequel on ne peut accorder de confiance a priori aux informations publiées sur les réseaux sociaux. Douter de tout ou ne croire en rien peuvent être fortement préjudiciables pour nos démocraties.

Mais qui décide ?

Si le progrès technique bouleverse les modes d'expression et de faire du travail, de vivre-ensemble, de l'amour ou de l'affirmation de soi, pourquoi à l'inverse, nos institutions demeurent-elles relativement immobiles ? Nous pouvons d'abord penser que c'est un gage de qualité puisqu'elles sont, pour l'instant, capables de résister à des changements y compris radicaux. Or, si les mouvements politiques se sont emparés des moyens de communication modernes pour porter leurs messages et influencer les électeurs, les règles fondamentales du jeu politique n'ont que peu évolué. On peut se demander jusqu'à quand ? Mais les institutions ont un temps de retard permanent sur les avancées technologiques et peinent à rattraper pour encadrer/réguler, quitte à tuer l'innovation.

La légitimité de la classe politique est régulièrement remise en cause à ce sujet. Les femmes et hommes politiques ne sont pas des experts. Peu sont issus de la communauté scientifique ou du monde industriel (et quand ils le sont, on les soupçonne systématiquement de conflit d'intérêt...). Raymond Aron évoque ce problème de légitimité : *« Le caractère des décisions prises au niveau le plus élevé explique un des paradoxes apparents de notre civilisation : le rôle de direction que tiennent les non-scientifiques dans l'industrie*

¹¹⁶ Ron de Santis avait inséré de fausses images de Trump avec le Dr Anthony Fauci dans une vidéo par exemple.

et dans l'État, (...) Faut-il dire que les amateurs commandent aux experts ou que ces derniers obéissent à un spécialiste de la politique, dans l'entreprise comme dans l'État ? »¹¹⁷

Allier expertise technique et prise de décision collective est un exercice d'équilibrisme mais les enjeux en présence, tant sur le plan environnemental que sur le plan de la souveraineté, sont historiques. Ils doivent être mis publiquement sur la table.

Dans les avancées techniques révolutionnaires qui sont devant nous, prenons l'exemple de Neuralink. La société d'Elon Musk a obtenu l'accord des autorités américaines pour tester ses implants neuronaux sur des humains. Sommes-nous, en tant que société, d'accord avec ça ? Et pourrions-nous refuser ? Bien que l'Europe soit considérée aujourd'hui comme le continent de la régulation, nous n'en restons pas moins en compétition avec le reste du monde et nous ne pouvons pas nous permettre de décrocher. Seulement, en limitant la capacité à innover chez nous, nous nous condamnons à subir.

Raymond Aron craignait lui aussi certains aspects du progrès : *« Les hommes de pensée jugent pour la plupart sévèrement la sociabilité industrielle. Quand ils évoquent l'avenir, ils craignent moins l'ennui qui guetterait une civilisation du loisir que la puissance surhumaine que la biologie, après la physique, donnera demain peut-être à l'humanité. Déjà celle-ci a la capacité de s'anéantir elle-même, d'altérer le patrimoine génétique de millions d'êtres encore à naître. Va-t-elle acquérir la capacité de modifier ce patrimoine ? De contrôler le hasard génétique ? Mises au point par les physiciens, les armes nucléaires dépendent pour leur emploi effectif des hommes d'Etat. À qui reviendra la charge de manipuler les patrimoines héréditaires ? »¹¹⁸* Si la société mute, les peurs liées à l'avenir aussi.

La pensée de Raymond Aron, bien que marquée historiquement, continue donc de soulever des questions toujours

¹¹⁷ *Les Désillusions du progrès*, p.280

¹¹⁸ *Les Désillusions du progrès*, p.326

prépondérantes sur la société moderne et le progrès technologique. Notamment cette interrogation sur le contrôle de ces avancées par la population alors que plus la technique avance, plus elle est difficilement compréhensible pour le commun des mortels.

Si certains dirigeants d'entreprise se tournent vers la politique, j'ai fait le chemin inverse : ancienne collaboratrice d'élus, je suis devenue fondatrice de deux sociétés dans le domaine du numérique. Je crois profondément que la tech est un sujet politique. Et en cela, si les dirigeants de la French Tech doivent penser ces questions (souveraineté, soutenabilité, futur de l'emploi...), les citoyens doivent également s'en emparer. Sur ces sujets, nous sommes en train de laisser la main aux hauts-fonctionnaires européens. Avez-vous été consultés au sujet de l'IA Act européen ? Nous devons avoir un débat public sur ces questions et nous attendons des partis politiques qu'ils proposent un choix clair de projet de société.

Il est essentiel pour l'avenir de l'humanité de reprendre le contrôle de ce progrès technologique, non pas pour le stopper ou le brider mais pour que nous puissions dire ensemble, où nous voulons aller.

Si Raymond Aron s'est essayé à certaines projections en nous offrant une analyse globale de la société industrielle, il affirme pour autant ne pas prédire l'avenir : « *Quels usages les hommes feront-ils de ces moyens ? Je préfère l'avouer que je l'ignore quitte à lire, pour me distraire, les livres sur l'an 2000* ¹¹⁹ ».

Personne ne peut prédire ce qui arrive ensuite...

Aurélie DROUVIN,
Cheffe d'entreprise, fondatrice de Kayz et Zip

¹¹⁹ *Les Désillusions du progrès*, p.666

LES DÉSIILLUSIONS DU PROGRÈS, TRÉSOR MÉCONNU D'ARON

Le fait est connu : lire Raymond Aron est un exercice exigeant. Son style peut paraître souvent aride. Son obsession de la nuance et sa volonté d'être le plus précis possible dans les termes utilisés le conduisent à multiplier les explications. Son besoin de mettre en perspective chaque propos entraîne de nombreuses digressions, comme si le penseur craignait d'être accusé d'approximations ou d'être contredit trop aisément. Ses références à une multitude d'auteurs et de concepts nécessitent des connaissances préalables importantes.

Mais c'est aussi un exercice incroyablement stimulant tant par le caractère ambitieux des questions posées que par les constats implacables qu'il établit. Sans oublier la rigueur des raisonnements ni cette humilité constante : admettre qu'il n'est pas possible de tout expliquer, de tout prévoir.

Les Désillusions du progrès, un livre toujours d'actualité

Peu de ses ouvrages incarnent autant ces deux facettes que *Les Désillusions du progrès*, texte d'une grande richesse et pourtant bien moins connu que *L'Opium des intellectuels*, *Les Étapes de la pensée sociologique* ou *Démocratie et totalitarisme*. Sous-titré *Essai sur la dialectique de la modernité*, il fut publié en 1969, après avoir été initialement rédigé en version anglaise pour l'*Encyclopaedia*

Britannica quatre ans plus tôt. Aron n'avait a priori pas prévu de sortir une version française, considérant cet essai comme insuffisamment abouti ! Mais ses élèves d'alors, conscients de l'intérêt des analyses présentées, finirent par le convaincre. A raison car ce livre constitue une contribution essentielle à la compréhension de notre époque.

La préface qu'il ajouta dans l'édition française est d'une troublante actualité. Aron repart du constat établi dans son essai initial, constat qui pourrait presque apparaître comme un paradoxe : la société moderne, ou société « de consommation », malgré notre bien-être matériel considérablement accru, continue de faire l'objet de reproches et de critiques permanentes. Certains, avec une grille d'analyse d'inspiration marxiste, lui reprochent la permanence de la pauvreté au milieu de la richesse et la persistance des inégalités. D'autres, inspirés par Jean-Jacques Rousseau, dénoncent les méfaits de la « civilisation industrielle », la destruction de la nature, l'accumulation de biens de consommation et l'aliénation des individus par les moyens modernes de communication.

Dans les deux cas, comme le titre de l'ouvrage le souligne, il existe dans nos sociétés une véritable désillusion à l'égard du monde que nous avons construit, un pessimisme diffus et une défiance à l'égard des progrès réalisés. Défiance qui se traduit par des troubles sociaux et politiques dans nos démocraties, en dépit de la croissance soutenue de l'après-guerre et de nos capacités à mieux gérer les crises économiques.

Nous étions à la fin des années 1960 lorsqu'Aron établit ces constats, mais à l'évidence, un tel climat, un tel contexte rappellent ceux d'aujourd'hui et soulèvent des questions toujours aussi pertinentes : pourquoi le développement économique suscite autant de frustrations et de troubles dans le corps social ? Comment expliquer que l'on débâte autant des inégalités même lorsqu'elles diminuent ? Pourquoi être aussi pessimistes à l'égard du progrès et de la liberté alors que jamais encore dans l'histoire, les conditions de l'émancipation et de l'affirmation de la personnalité n'avaient été aussi favorables ? Pourquoi dans une société mondialisée,

voyons-nous autant de personnes se réfugier dans des revendications identitaires ou religieuses ?

Pour répondre à ces questions, Aron entend décomposer ce qu'il nomme « *la dialectique de la modernité* », précisément à l'origine de nos désillusions sur le progrès. Le terme même de dialectique renvoie à un concept en vogue chez les philosophes français de l'après-guerre, notamment chez ceux qui, comme Sartre, étudient l'évolution du régime soviétique. Mais si Aron le reprend dans son ouvrage, ce n'est pas pour à nouveau débattre de l'expérience communiste. Il s'agit cette fois de poser un regard sociologique sur les contradictions constitutives de la modernité à partir des transformations en cours dans nos sociétés occidentales.

Les trois dialectiques analysées par Aron

Pour Aron, trois dialectiques sont à l'œuvre : la « *dialectique de l'égalité* », en lien avec les questions de croissance économique et d'inégalités ; la « *dialectique de la socialisation* », en lien avec nos modes de socialisation et les rapports sociaux de classe : la « *dialectique de l'universalité* » enfin, en rapport avec l'horizon universaliste de nos démocraties.

La première dialectique, celle de l'égalité, naît de la contradiction partielle entre deux impératifs des sociétés modernes : d'une part, nous aspirons à produire davantage de richesses et nous nous inquiétons quand la croissance économique ralentit ; d'autre part, nous souhaitons traiter tous les membres d'une société en égaux. Mais, souligne Aron, ne commettons pas la même erreur que Tocqueville et sa confusion entre égalité sociale et égalité politique. L'ambition prométhéenne de production économique accrue et l'idéal égalitaire sont difficilement compatibles.

Car si l'égalité politique est au cœur de la citoyenneté dans nos démocraties, les inégalités dans le monde du travail, elles, sont inévitables et même intrinsèques au fonctionnement de nos économies. Evoquant la pensée schumpétérienne sur les bouleversements liés au progrès continu des sciences et des

techniques, et même s'il n'évoque pas la « *destruction créatrice* » à proprement parler, Aron exclut toute stabilisation de notre société, celle-ci étant par essence dans un état provisoire. Pour reprendre son expression, notre économie n'est pas EN mouvement ; elle est UN mouvement par elle-même.

Aron remarque par ailleurs que chaque individu entend tirer le meilleur profit de ses propres capacités et de ses compétences pour se distinguer, en poussant le plus loin possible la logique de la distinction statutaire. La recherche du prestige social, encore plus marquée dans une société qui tend à gommer les distinctions anciennes de classes, contredit ainsi l'idéal de l'égalité.

Dans tous les cas, il subsistera un écart entre l'énonciation politique du principe d'égalité et la persistance d'inégalités économiques et sociales considérées comme injustes, causant ainsi de nombreuses frustrations et insatisfactions.

La deuxième dialectique analysée par Aron est celle de la sociabilisation. S'appuyant sur une thèse durkheimienne, le sociologue se demande si le malaise dont nous souffrons ne viendrait de notre anomie. Autrement dit de notre misère morale plutôt que de la « misère économique » puisque nos conditions de vie matérielle se sont considérablement améliorées depuis plusieurs décennies. Si nous avons perdu nos illusions, peut-être est-ce dû à la perte de valeurs communes ?

Comme pour la dialectique de l'égalité, celle-ci procède pour le penseur de deux aspirations contradictoires. Grâce à l'instruction pour tous, les sociétés modernes aspirent à socialiser la jeunesse, à la préparer pour répondre aux besoins de nos économies et à leur transmettre ces valeurs qui permettent la vie en collectivité. Mais dans le même temps, les inégalités en matière d'éducation et d'instructions demeurent, voire s'accroissent au profit des familles les plus aisées. Ces dernières offrent en effet à leurs enfants les conditions mentales et économiques qui les poussent à étudier davantage afin de rester en haut dans la hiérarchie de la société.

A ces déterminismes familiaux qui engendrent une véritable inégalité en matière d'instruction, viennent s'ajouter les effets psychologiques nés des développements scientifiques et techniques. « *La science donne à un nombre croissant d'individus une liberté de choix jadis inconcevable* », écrit Aron. L'autonomie de l'individu, le détachement vis-à-vis des formes traditionnelles d'encadrement mais aussi du travail s'amplifient dans nos sociétés. Parallèlement, les revendications nourries par l'impatience des désirs et les comparaisons envieuses contribuent à nourrir le climat d'insatisfaction rappelé plus haut. En définitive, l'idéal de l'épanouissement personnel comporte en lui-même une contradiction entre libération individuelle et adaptation à la société de masse.

La troisième et dernière dialectique est celle de l'universalité. Aron avait déjà repéré au cours des années 1960 que notre planète tendait vers une forme d'universalisme. « Pour la première fois, l'humanité vit une seule et même histoire », soutient-il dans son essai. Parmi les éléments en appui de sa thèse, il évoque notamment la création de l'ONU, l'existence d'événements comme les Jeux Olympiques, la mondialisation des échanges, l'utilisation de l'anglais comme *lingua franca*, la diffusion des progrès scientifiques et des techniques de production, l'homogénéisation progressive des modes de consommation ou encore les moyens de communication modernes qui conduisent inexorablement vers un monde globalisé, au moins virtuellement universel.

Pourtant, Aron observe d'autres évolutions simultanées antagonistes qui caractérisent cette dialectique de l'universalisme. Les revendications identitaires, qu'elles soient religieuses, nationalistes, régionales ou ethniques ne cessent de s'accroître. Tension et conflits locaux se multiplient, comme une forme de réponse au mouvement de mondialisation. La question des frontières et la justification du protectionnisme économique demeurent toujours très présentes dans le débat. L'idée d'un universalisme se heurte ainsi constamment aux rivalités entre États et aux affirmations nationalistes.

Les principaux enseignements d'Aron sur nos désillusions

Avec les *Désillusions du progrès*, ouvrage écrit pourtant il y a plus d'un demi-siècle, Aron continue d'impressionner par sa capacité à repérer les permanences de l'histoire moderne, tout en ouvrant des perspectives nouvelles qui confirment la puissance de son cadre analytique.

Comment ne pas ainsi approuver sa réflexion sur l'impossibilité d'évoluer vers une société où les critiques comme les frustrations seraient réduites ? Il nous faut accepter le fait que la tension entre l'idéal et la réalité est l'expression normale d'une civilisation dont les hommes assument la responsabilité. Comme il nous faut être lucides sur le fait que la volonté d'un ordre égalitaire et la proportionnalité des statuts aux mérites se heurtent à la pesanteur ou à la complexité de la vie économique. Malgré ou à cause de l'idéal égalitaire qu'elle proclame, notre société entretient la jalousie et les revendications, ce qui incite les individus et les groupes à se comparer toujours les uns aux autres.

Par ailleurs, la pauvreté peut d'autant moins disparaître que sa définition même varie au cours de l'histoire et que les inégalités économiques et sociales se transforment sans cesse. Il en va de même avec les inégalités entre les peuples. L'humanité restera divisée par la pluralité des volontés d'indépendance des Etats, par les inégalités relatives de développement, par les nationalismes d'essence particulariste ou par les idéologies à prétention universaliste.

La grille d'analyse proposée par Aron peut être complétée par de nouvelles dialectiques qui ont pris beaucoup d'importance au cours des dernières décennies et qui accroissent encore nos frustrations et nos désillusions. Il en va ainsi de la dialectique environnementale, sujet qui n'occupait pas les premières pages des journaux à l'époque où le penseur écrivait mais qui est devenu désormais si prégnant. D'un côté, nous avons pris conscience des dérèglements climatiques et savons que nous devons adapter nos modes de production comme nos pratiques de consommation pour y

répondre. De l'autre, malgré les injonctions radicales portées par certaines voix médiatiques, nous n'entendons pas renoncer à nos standards de vie et redoutons les utopies liberticides et destructrices.

Il en est de même avec la dialectique identitaire, source de tensions multiples et de colères comme le montre la montée des populismes, notamment en occident. Nous restons attachés en principe et dans notre immense majorité aux libertés individuelles fondamentales, mais en parallèle, nous craignons de voir nos sociétés de plus en plus morcelées et fracturées. Des sociétés où les revendications identitaires et individualistes prendraient le dessus sur le sentiment de « faire nation » et sur la volonté de vivre ensemble.

A ceux qui rétorquent que la rationalité pourrait changer la donne, Aron répond de façon ferme : les sociétés ne peuvent maîtriser pleinement leur destin. Parce que les hommes d'Etat ne ressemblent pas plus au *strategicus* de la théorie des jeux que les consommateurs ou les entrepreneurs ne ressemblent à *l'homo oeconomicus*, nombres de décisions politiques s'éloigneront toujours d'une démarche rationnelle. Tant que subsistera une pluralité des acteurs étatiques aux intérêts partiellement contradictoires, notre devenir demeurera « historique ». Autrement dit, l'avenir que nous bâtirons résultera de l'œuvre de tous mais ne sera voulu par personne, ce qui le rend imprévisible et potentiellement déraisonnable.

La solution pourrait-elle venir de la planification ? Là encore, Aron est catégorique. Le plan peut certes donner l'impression de réduire la part de l'aléatoire et du hasard mais les échecs seront inévitables du fait de la complexité de nos économies, avec leurs centaines de millions de décisions individuelles prises simultanément. Les planificateurs peuvent peut-être espérer influencer et jusqu'à un certain point prévoir, mais ils seront toujours confrontés aux limites importantes de nos savoirs. Grand connaisseur du marxisme et de ses incarnations historiques, Aron ne se prive d'ailleurs pas de rappeler que l'expérience soviétique a montré les impasses et les pertes inévitables d'une planification centralisée. Le goût de la prévision et de la prospective résulte de

notre ambition prométhéenne, mais nous nous heurtons à une barrière infranchissable : les hommes n'ont jamais su l'histoire qu'ils faisaient et ils ne le savent pas davantage aujourd'hui.

Quant à la remise en cause de la croissance économique comme moteur de nos sociétés, Aron répond avec son sens coutumier de la nuance. Oui, économistes et moralistes ont raison de s'en prendre au fétichisme des taux de croissance et de rappeler que la répartition du produit national importe désormais peut-être autant que le volume de ce produit approximativement mesuré par ceux qu'il appelle les « spécialistes de la comptabilité ». Mais ils auraient tort d'imaginer que la croissance de ce volume n'importe plus. Car, *« le risque de violence surgit, même dans les pays développés, lorsque le progrès économique s'arrête ou que les opposants mettent en question le régime politique »*, remarque-t-il avec justesse. Avis à tous les décroissantistes, les contempteurs de l'état de droit et les admirateurs inavoués ou assumés des régimes autocratiques !

Dès lors, puisqu'une société vouée aux changements constants ne se compare pas au passé mais se confronte à ses ambitions, soyons lucides : évoluant dans une ère technique et futuriste, nous sommes condamnés à l'insatisfaction chronique.

Restent les traductions politiques que peut avoir cet antagonisme inéluctable entre idéal des ambitions et réalité des résultats. Aron énumère plusieurs sujets sensibles, tout en faisant preuve d'un certain pessimisme. Les tensions sociales ne risquent pas de disparaître. Bien au contraire. Car, comment être certains que des Etats de centaines de millions d'hommes puissent être gouvernés selon les formes connues de la démocratie politique ? Comment le citoyen peut participer à la chose publique dans ces conditions ? Comment éviter le développement d'une bureaucratie toujours plus rationalisée et abstraite ? Comment assurer la formation de chacun ? Comment éviter que des millions d'humains échappent à une « organisation de termitières », pour reprendre cette terrible expression qui n'est pas sans rappeler la pensée ordolibérale qu'il connaissait bien ? Comment retrouver des certitudes dans une

société devenue à ce point sécularisée, sans vérité transcendante et ignorant le but de son propre devenir ?

Autant de questions primordiales, posées dans les années 1960 et toujours valables au XXI^e siècle... des questions auxquelles il peut être difficile de répondre puisque, comme il reconnaît lui-même, « *qui peut prévoir l'usage que nous ferons de notre liberté ?* ». En définitive, derrière la recherche de l'abondance et la réduction des inégalités, Aron exprime une conviction fondamentale qui ne peut que nous faire réfléchir. Ni la révolution, ni la technique ne renouvelleront la condition humaine et ne modifieront cette obsession qui caractérise les humains à travers les époques : la quête du sens.

Alexis KARKLINS-MARCHAY,
Essayiste

ARON UNE DIALECTIQUE POUR NOTRE TEMPS : LES DÉSILLUSIONS DU PROGRÈS

On a souvent classé R. Aron parmi les penseurs de la droite conservatrice, qui minorent le poids de l'économie et du social au profit des facteurs politiques. Le livre qu'il fait paraître en 1969 sous le titre *Les Désillusions du progrès* vient démentir cette présentation¹²⁰. Il témoigne du fait qu'Aron n'a cessé de s'intéresser à l'économie et à l'organisation des sociétés qui en découle. Il est d'ailleurs en France l'un des premiers à le faire comme le montre un article, paru dans la *Revue de métaphysique et de morale* alors qu'il est tout jeune professeur de philosophie, intitulé « *Réflexions sur les problèmes économiques français* »¹²¹. Pour celui qui caractérise la modernité comme l'ère des sociétés industrielles, l'économie constitue l'une des principales variables à prendre en compte pour apprécier la nature et l'évolution de ces dernières. Pourtant Aron, qui sera aussi un des principaux lecteurs de Marx, refuse d'établir la primauté de celle-ci sur le politique. De plus, si l'économie est le lieu de rencontre avec le réel, Aron n'en tirera jamais une méthode interprétative. Ainsi le progrès dont il est question désigne, au-delà du seul processus de croissance qui caractérise alors les sociétés occidentales, ce qui constitue le *telos* de la modernité. Il fait signe

¹²⁰ Chr. Prochasson, « Raymond Aron est-il un intellectuel de gauche ? », in *Raymond Aron philosophe dans l'histoire*, sous la direction de S. Audier, M.O. Baruch et P. Simon-Nahum, Paris, Editions de Fallois, 2008, p. 219-228.

¹²¹ R. Aron, « Réflexions sur les problèmes économiques français », in *Histoire et politique*, Commentaire/Julliard, 1985, p. 311-326.

vers un discours sociologique comme science de la société au sein duquel s'effectue la rencontre entre la réalité des faits et leur représentation. Les *Désillusions du progrès* prolongent donc les réflexions de Tocqueville s'agissant des tensions créées par l'aspiration à l'égalité des citoyens dans les sociétés démocratiques en passant du niveau individuel au niveau des sociétés. Il avance l'idée que si la croissance économique permet d'aller plutôt vers l'harmonisation des sociétés que la révolte des classes défavorisées, il faut se garder de la considérer comme le remède à tous les maux et s'inscrit en faux contre les prophètes de l'époque.

A ce titre, *Les Désillusions du progrès* ne figurent pas seulement comme l'un des grands livres d'Aron mais nous ouvrent le chemin d'interrogations qui n'ont rien perdu aujourd'hui de leur actualité. Les antinomies qu'il repère au cœur même des sociétés modernes, loin de disparaître, se sont en effet accentuées et demeurent toujours un élément central des difficultés actuelles. En ce sens, nous le verrons, il s'agit d'un ouvrage prophétique et contemporain à la fois.

I – Les Désillusions du progrès, un exercice de compréhension des sociétés contemporaines.

Le propos du livre n'ouvre pas directement sur une discussion du progrès mais sur la manière dont le discours sociologique permet de rendre compte du social. L'homme moderne, dit Aron, se définit en effet comme un être social, englobant à la fois la dimension économique des existences individuelles et collectives et leur dimension politique. Présentée ainsi la chose pourrait paraître triviale. Il n'en est rien. Le point de vue général auquel se place Aron fait en réalité intervenir une triple dialectique qu'il place au cœur de la modernité.

La première dialectique, définie comme celle de l'égalité, articule le désir des sociétés modernes d'assurer l'égalité entre les individus, notamment des citoyens sur le plan politique, et

l'existence inévitable d'inégalités au plan économique, liées au désir de chacun de servir au mieux ses intérêts. Un deuxième mouvement dialectique met en regard la volonté pour un groupe social de voir perdurer les normes qui le définissent face à l'autonomie à laquelle aspirent les individus et qui est précisément la caractéristique de la modernité. Aron la désigne comme une « dialectique de la socialisation ». Enfin une troisième dialectique vient compléter le tableau, celle de l'universalité, qui désigne le double mouvement de l'humanité, laquelle va à la fois dans le sens de l'uniformisation et de la différenciation. Une question les traverse qui interdit résolument de faire d'Aron un penseur de droite : celle des inégalités qui, selon lui, sont aussi bien économiques que pédagogiques et culturelles. La fin de l'ouvrage évoque notamment le thème alors à la mode des inégalités de développement existant entre les différents peuples. Les désillusions du progrès naissent ainsi au creux des processus par lesquels les sociétés modernes dérogent inévitablement aux valeurs qu'elles affirment être à leur fondement. La pauvreté ne disparaîtra jamais ni les inégalités qui accompagnent notre condition historique, même s'il s'agit de les combattre.

Au terme du déploiement de ces trois dialectiques, la notion aronienne de progrès apparaît non seulement comme composite mais porteuse du mouvement même de l'histoire, conçu non comme le développement linéaire de forces productives présentes à un moment donné mais reprenant la définition qu'il en donnait lui-même dans sa thèse soutenue en 1938, *l'Introduction à la philosophie de l'histoire* à savoir un mouvement de l'histoire laissant toute leur place également à l'incertitude comme aux interventions des acteurs désireux d'intervenir dans son cours.

On mesure ainsi l'originalité d'Aron à cette époque. Elle est triple.

D'une part, cette présentation d'un progrès aléatoire et soumis à de possibles retournements s'oppose à la présentation de la notion de croissance et de ses phases tout juste décrites par l'économiste W. W. Rostow en 1960 et son étude du décollage. Il se positionne également en faux contre l'hypothèse répandue à l'époque du

rattrapage du PNB des Etats-Unis par l'Union Soviétique prévu autour des années 1970 ou de la convergence vers un modèle politique commun soutenue par des politistes comme M. Duverger.¹²²

D'autre part, elle met en lumière l'importance des représentations à une époque de triomphe du marxisme et de sa théorie de l'importance des infrastructures. Aron montre en effet combien ni les classes sociales, ni leur évolution ne se laissent définir à l'aune de leur seule place dans le processus de production, thème qu'il développe amplement à la même époque dans les *Dix-huit Leçons sur la société industrielle et la Lutte de Classes*. Ce qui est une autre façon de donner toute sa part à la réalisation d'un projet politique dans la cohésion des sociétés.

Enfin, il se distingue des philosophes qui, tels Claude Lefort ou Cornélius Castoriadis, établissent une critique du marxisme et entreprennent de repenser le social autour des théories du travail. Il faut en effet se souvenir que la publication de l'ouvrage intervient immédiatement après les événements de Mai 68 qui ont vu le marxisme orthodoxe rejeté par les mouvements d'extrême-gauche. A l'aube des années 1970, Aron se distingue donc également des penseurs de la deuxième gauche qui voient dans le surgissement de l'événement la possibilité de l'émancipation des individus.

II – Contemporain et prophétique

Si *Les Désillusions du progrès* nous parlent encore aujourd'hui c'est qu'il s'agit d'un livre prophétique et contemporain à la fois. Contemporain parce que prophétique pourrait-on même dire, au sens où nous l'entendons : non pas parce qu'il s'inscrit dans ce qu'on désigne aujourd'hui comme les prophéties de malheur dont notre époque est friande mais parce que la lucidité du schéma historique qu'il dégage conserve toute son actualité.

¹²² R. Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p. 413.

Le fait qu'il résonne en accord avec l'air du temps peut interroger. Le texte fut, on le sait, en réalité écrit en 1964-1965 pour *l'Encyclopedia Britannica*. Aron y prolonge une démonstration entamée dans *l'Opium des Intellectuels* en mettant l'accent sur le fossé qui sépare les idéologies de la réalité. S'il consono apparemment avec la critique du marxisme par les mouvements d'extrême-gauche, la contestation de l'autorité et de la société de consommation par les jeunes de Mai 68, et bientôt la remise en cause des bienfaits de la croissance par le Rapport Meadows, c'est bien la pensée de l'histoire qui constitue le coeur du propos.

Le progrès est tout sauf une notion monolithique. Certes, le progrès technique a changé la face de nos sociétés. Pour la première fois, comme Aron le faisait déjà remarquer dans les *Dimensions de la conscience historique* (1960), l'humanité partage une même histoire sous le régime de l'atome et des possibilités de destruction totale. Pourtant sa signification ne saurait s'arrêter à ses réalisations concrètes. L'homme ne se soumet jamais à la pure rationalité et n'a de cesse de se projeter dans des projets intellectuels et créations à venir. La conclusion des *Désillusions du progrès* souligne, sous le titre « *Technique et histoire* », l'importance de cette idéation laquelle fait retour vers une pensée de l'histoire. Elle reprend un grand nombre des thèmes, depuis le refus d'une téléologie de l'histoire, l'influence du hasard et la référence au mathématicien Cournot, jusqu'au pluralisme du sens à lui accorder. Le sentiment historique des sociétés modernes, marqué par une accélération, doit être rapporté à cette définition. Ainsi le progrès ne saurait être identifié à un *telos*, une fatalité ou un destin. Mais il ne peut non plus être assimilé à une volonté. Telle est aux yeux d'Aron l'antinomie ultime de nos sociétés : celle qui oppose le désir d'émancipation humaine et les obstacles qui l'éconduisent.

Les défis auxquels nous sommes aujourd'hui confrontés, qu'il s'agisse du changement climatique, des pandémies ou des questions de sécurité sanitaire ou d'intelligence artificielle nous renvoient à l'antinomie globale mise en lumière par Aron. Ils font signe vers la vision que nous avons de l'individu et de « l'angoisse » ou de

« l'espérance » qui accompagnent la vision de son avenir.¹²³ Pourtant loin d'endosser l'habit du prophète de malheur que revêtent à la même époque G. Anders et H. Jonas, Aron demeure le héraut d'une Raison critique de l'histoire. Il croit au pouvoir de cette dernière. D'où la nécessité de comprendre à quoi répond ce qu'il entend par « dialectique ». Elle ne renvoie ni au dépassement d'un terme par un autre dans une ultime synthèse, ni à une forme d'alternance mais désigne la manière que nous avons d'agir en même temps pour le meilleur et pour le pire. La vision monolithique du progrès qu'élaborent les idéologies, pour s'en réclamer ou le critiquer, est mise en échec par la variabilité de la nature humaine. L'homme est traversé d'antinomies qui déjouent les cadres sociaux qu'il s'est lui-même construits. La condition historique qui est la sienne interdit toute marche linéaire, quelque chose qui s'apparenterait à un destin qu'il soit individuel ou collectif. Considérée de ce point de vue, l'homogénéité culturelle, plus répandue encore aujourd'hui que dans les années soixante du XXème siècle, demeure un « mythe ». Cette diversité, ce pluralisme doit permettre de répondre aux tendances mortifères du progrès comme aux déceptions qu'il emporte avec lui. On pourrait ainsi conclure que c'est l'inévitable déception qu'il engendre à chaque étape de notre vie individuelle et collective, par la manière dont il déjoue à chaque instant les prédictions avancées que le progrès joue un rôle salutaire dans nos vies : celui de montrer que nous demeurons en dépit de tout des êtres libres même si nos actions ne relèvent pas entièrement du rationnel.

Les désillusions, non seulement, ne valent pas condamnation mais portent en elles une forme d'espérance, celle que le philosophe place dans l'horizon régulateur de la raison en dépit des incertitudes du développement humain. « *L'histoire n'est pas finie* » comme l'écrit Aron, ce qui signifie que l'avenir dont les sociétés attendent une réponse non seulement ne leur répond pas mais leur « *renvoie sous une autre forme, les questions que nous lui avons posées* »¹²⁴. Tel est sans doute le meilleur antidote contre le catastrophisme et la

¹²³ R. Aron, *Les Désillusions du progrès*, Paris, Editions Gallimard, « Quarto », p. 1471- 1781, p. 1736.

¹²⁴ R. Aron, *Les Désillusions du progrès*, Quarto, p. 1499.

démission démocratique que nous connaissons aujourd'hui. Le philosophe réclame d'une lucidité de jugement, ce qui ne constitue pas pour autant pour Aron une raison pour cesser d'agir dans le monde.

Perrine SIMON-NAHUM
Directrice de recherches au CNRS,
Professeure attachée au département de
philosophie de l'ENS-Ulm

RAYMOND ARON EN 2023

INTERVIEW DE JEAN-LOUIS BOURLANGES
PRÉSIDENT DE LA COMMISSION DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES
DE L'ASSEMBLÉE NATIONALE

Quel est votre rapport à l'œuvre de Aron ? Quel est l'apport d'un Aron dans la pensée d'un Président de la commission des Affaires étrangères à l'Assemblée nationale ?

Initialement, je n'ai pas abordé Raymond Aron par les questions de politique étrangère et ce n'est qu'au bout de quelques années de fréquentation de son œuvre que je me suis lancé dans son grand ouvrage théorique sur les questions internationales : *Paix et guerre entre les nations*. En plus des articles du *Figaro*, j'avais jeté mon dévolu sur les trois grands cours de sociologie dispensés à la Sorbonne à la charnière des décennies cinquante et soixante du siècle dernier. Ces leçons délivrées en pleine déstalinisation éclairaient les dimensions économiques, sociales et politiques du conflit Est / Ouest. Aron y apparaissait comme l'un des seuls intellectuels à refuser le discours lénifiant à la mode sur la convergence prévisible des systèmes opposés et à expliquer pourquoi le caractère totalitaire du système soviétique le rendait inassimilable.

Mes coups de cœur sont toutefois allés à ses grands livres de philosophie politique, de *l'Opium des intellectuels* aux *Marxismes imaginaires*. Aron aura été l'un des seuls de nos « grands esprits » à n'être jamais tenté par les délires et les démons de ce qu'il y a de

pire dans notre magasin des engagements. Il m'a permis de découvrir une vérité déconcertante sur le monde des intellectuels, à savoir que les grands professionnels de l'intelligence, dont Sartre était le modèle caricatural, avaient tendance à professer bien plus souvent que les gens ordinaires, les pires et les plus odieuses inepties politiques. *L'Opium* nous a montré qu'il n'y a aucune corrélation, sauf peut-être négative, entre le coefficient intellectuel des idéologues et leur aptitude à comprendre la réalité. Grâce à Aron, j'ai donc été vacciné très tôt contre la fascination des signatures prestigieuses enluminant des motions intellectuellement indigentes ou irresponsables !

La force de Raymond Aron, c'est d'avoir avec une humilité, il est vrai, soigneusement dissimulée, traversé le vingtième siècle en prenant chaque fois la juste mesure du péril dominant et des responsabilités corrélatives à assumer. Sartre avait ignoré le nazisme et encensé le stalinisme avant de radicaliser - et d'histrioniser - son opposition à la guerre d'Algérie. Aron a tout de suite perçu la gravité du nazisme et dénoncé sans faiblesse non seulement les crimes de Staline mais l'intrinsèque perversité du système soviétique. Il a enfin précédé et accompagné le pays dans sa résignation à l'indépendance algérienne. Ce n'est pas rien de pouvoir sortir la tête haute d'une éprouvante confrontation avec les principales tragédies de son siècle.

C'est donc le citoyen, le militant et l'élu que je suis, autant que l'un des contrôleurs parlementaires de notre politique étrangère, qui a une dette immense envers celui qui lui a appris à savoir où mettre - et surtout où ne pas mettre - les pieds.

« Laissons à d'autres, plus doués pour l'illusion, le privilège de se mettre par la pensée au terme de l'aventure et tâchons de ne manquer ni à l'une ni à l'autre des obligations imposées à chacun de nous : ne pas s'évader d'une histoire belliqueuse, ne pas trahir l'idéal ; penser et agir avec le ferme propos que l'absence de guerre se prolonge jusqu'au jour où la paix deviendra possible—à supposer qu'elle ne le devienne jamais ».

À travers cette citation, Raymond Aron synthétise une pensée qui mêle à la fois utopisme (« ne pas trahir l'idéal ») et réalisme (« ne pas s'évader de l'histoire belliqueuse »). Que vous inspire ce « en même temps » ?

La question et la citation qui l'introduit me semblent contenir toutes les réponses ! Il n'y a aucun « en même temps » dans ces maximes, sauf à considérer qu'une politique étrangère devrait ignorer soit les rapports de force qui la contraignent, soit les valeurs qui l'inspirent. Je partage l'adhésion d'Aron aux observations de Max Weber soulignant que la politique est « un va et vient entre le réel et les valeurs » et qu'elle consiste de ce fait « à tarauder des planches de bois dur ». Une politique qui n'est pas guidée par des valeurs est insignifiante et, ignorant où elle doit aller, elle ne peut que tourner en rond sur elle-même. Pétain et Maurras, qui se sont en plus trompés sur le vrai rapport de forces, en ont fait la misérable démonstration. Weber disait dans son essai, préfacé par Aron, sur *Le Savant et le Politique*, qu'il ne voyait rien de plus médiocre et de plus vide de sens que la politique de puissance, entendez une politique qui vise à la puissance pour la puissance, il a raison. Songeons à de Gaulle qui en 1940 a su placer son action à l'exacte intersection d'un combat pour la liberté et d'un rapport de forces génialement anticipé.

La démarche aronienne en matière de relations internationales, c'est un refus de la pure théorie, reconnaissant la valeur fondamentale de la subjectivité des acteurs en présence dans l'explication des relations entre Etats. A quel point cette irréductibilité de la subjectivité est-elle palpable dans vos travaux à la commission des affaires étrangères ?

Que la subjectivité des acteurs compte pour beaucoup dans la détermination et la mise en œuvre d'une politique étrangère est une évidence qu'Aron se garde bien entendu d'ignorer. Rabelais l'avait montré : quand on est vaniteux comme Picrochole, on ne mène pas la même politique que le sage Grandgousier ! Aujourd'hui, on a d'ailleurs tout lieu d'être inquiet pour l'avenir du monde quand on voit le nombre et la puissance des marionnettes sanglantes qui sont

au pouvoir un peu partout. Jamais depuis la seconde guerre mondiale, nous n'avons vu aux affaires un tel nombre de responsables internationaux, publics et privés, exclusivement habités par la volonté de puissance et l'appât du gain. Partout où presque, les drapeaux de la liberté et de la solidarité sont en berne.

Je me rappelle l'observation quelque peu désenchantée que m'avait faite Pierre Hassner : « l'hypocrisie est un premier pas vers la vertu. » Or aujourd'hui le cynisme s'affiche sans la moindre pudeur. C'est un grand changement par rapport aux décennies de l'après-guerre et c'est plus que préoccupant.

Je ne crois pas cependant qu'Aron ait accordé à la subjectivité des acteurs une place excessive, ni bien sûr exclusive, dans l'analyse des relations internationales. Ce qui caractérise sa démarche, c'est le souci d'une approche multifactorielle des situations. La subjectivité des acteurs tient sa place à côté d'un grand nombre de problématiques, géopolitiques, économiques, idéologiques et culturelles. L'un des grands mérites d'Aron, ce n'est pas l'éclectisme, car ses analyses sont toujours cohérentes et structurées, mais c'est l'absence d'œillères.

Raymond Aron soulignait l'inévitable de la violence pour le maintien des valeurs libérales. Les événements liés au conflit russo-ukrainien ne nous rappellent-ils pas cette dure réalité d'un ordre international fondamentalement soutenu par la violence ? Quelles conséquences politiques et pratiques doit-on en tirer ?

Aron n'établit pas un lien particulier entre violence et valeurs libérales. Il pense en revanche que tout est conditionné dans l'ordre international par les rapports de forces. D'où son insistance à rappeler l'importance conjointe de la lucidité et du réalisme d'un côté, et de la force morale de mobilisation de l'autre, dans la gestion des affaires du monde. Rien ne résume mieux son message que la devise de la revue *Commentaire* qu'il a fondée avec Jean- Claude Casanova : « *Il n'est pas de bonheur sans liberté, ni de liberté sans vaillance.* » On peut craindre au demeurant que dans la France d'aujourd'hui, le compte n'y soit pas.

De même, ces événements n'impliquent-ils pas que la France soit condamnée à s'inscrire dans des logiques de puissance pour se maintenir dans l'ordre international ? La France pourrait-elle se comporter comme la Suisse ?

La Suisse, avec ses montagnes, son armée, ses banques, son industrie, sa diplomatie hyper professionnelle, sa neutralité et même ses engagements humanitaires, s'inscrit pleinement dans une logique de puissance mais elle le fait à sa manière, qui n'est pas la plus sotté. Disons qu'elle préfère se situer au fléau de la balance plutôt que sur l'un des plateaux. Nous sommes, quant à nous, résolument installés sur le plateau occidental de ladite balance mais nous y sommes un peu remuants car nous ne faisons pas semblant d'ignorer que nous avons de vraies différences, et même parfois de vraies divergences d'intérêt, avec certains de nos partenaires et alliés, américains, bien sûr, mais aussi européens. Il nous faut donc être forts, solidaires et vigilants. Ne pas mettre sur le même plan les contentieux entre alliés et les conflits entre adversaires. Depuis de Gaulle, la quête de ce délicat équilibre est un sport national. Il n'est pas certain que nous le jouions avec l'énergie requise pour gagner.

On connaît l'attachement pragmatique de Aron à l'atlantisme, pour maintenir un espace libéral dans l'ordre international. L'actuel équilibre des puissances condamne-t-il l'Europe à perpétuer l'atlantisme ?

Raymond Aron avait beaucoup réfléchi à l'enchaînement fatal qui avait conduit à la Seconde Guerre mondiale et à l'effondrement de la France. Il avait tiré de ses réflexions l'idée que le refus américain de signer le traité de Versailles et le repli isolationniste des États-Unis avaient été la cause profonde du désastre de 1940, car l'Europe dessinée à Versailles ne pouvait être stabilisée par les Britanniques et les Français, les premiers n'en ayant cure et les seconds n'en n'ayant pas les moyens. Son philo-américanisme, renforcé par la proximité universitaire et culturelle, venait de ce constat.

Après la Seconde Guerre mondiale, les choses étaient devenues encore plus claires : non seulement une Europe occidentale ruinée était incapable de se protéger de l'URSS sans les États-Unis mais Français et Allemands étaient même incapables de se réconcilier hors de la médiation tutélaire des Américains. Aron approuvait l'orientation fondamentale de la politique européenne des États-Unis consistant à régler le problème allemand en refusant d'humilier et de punir la population et en satisfaisant à ses aspirations légitimes à l'unité, à la démocratie, à la sécurité et à la prospérité. Il avait raison et la France, celle de Jean Monnet mais, à sa manière, celle aussi du général de Gaulle, seraient bien vite forcée d'en convenir.

Que penserait Aron de la situation actuelle, marquée par de grandes incertitudes sur l'avenir de l'engagement américain en Europe ? Difficile de le dire. Gageons qu'il serait à la fois très attaché à la pérennité du lien transatlantique et très soucieux de voir les États européens sortir enfin de leur pacifisme subliminal et prendre une part accrue à leur propre défense. Il était plutôt sceptique sur la capacité des Européens à bâtir une défense commune. L'incertitude électorale américaine suffirait-elle à vaincre son scepticisme en la matière ? Ce serait bien téméraire de se prononcer même si j'ai plutôt tendance à en douter.

Une autre leçon de Raymond Aron en matière de relations internationales, c'est le caractère fondamentalement expansionniste des régimes autoritaires, que ce soit par des actions militaires ou d'influence. Il affirmait ainsi, à l'occasion d'une communication devant la Société française de philosophie : « La pensée des dictateurs accorde un primat évident à la politique extérieure. L'autre fait incontestable, ce sont les ambitions impérialistes de ces régimes. » Comment doivent se comporter les démocraties libérales en face ?

Aron désigne un certain type de dictateur, ceux qui ont à la fois une pulsion de joueur désireux, tel Napoléon, de relancer indéfiniment les dés jusqu'à leur échec final et soucieux dans le

même temps d'éblouir une opinion publique avide de gloire. Aron opposait ces dispositions d'esprit à celles qui caractérisent les démocraties. Il partageait les analyses de Tocqueville sur le pacifisme fondamental des démocraties-

Ce que l'auteur de *Paix et guerre* a vécu tout au long des années Trente, c'est l'extrême difficulté à mobiliser des opinions inertes contre les initiatives agressives répétées des dictatures. Il est vrai qu'Hitler a toujours pris soin de justifier ses initiatives par référence aux grands principes en honneur dans les démocraties : souveraineté et égalité des États, droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Or une démocratie est incapable de faire la guerre contre ses propres principes. Aron pointe cette asymétrie et met en garde les démocrates contre les conséquences d'une soumission excessive à l'État de droit. Il est conscient du danger d'incohérence morale auxquels sont exposés ceux-ci dès lors qu'ils veulent mettre en échec leurs adversaires. D'où l'insistance aronienne sur les exigences de l'éthique de responsabilité par rapport à celles de l'éthique de conviction.

Remarquons toutefois que tous les dictateurs ne sont pas portés à la surenchère et à la démesure. A côté du modèle César, il y a le modèle Sylla. A côté du modèle Hitler-Mussolini, il y a le modèle Franco. Songeons aussi à Kemal-Atatürk qui a su tailler une nation moderne dans les restes de l'Empire Ottoman et s'est bien gardé de s'embarquer dans des utopies impérialistes périlleuses comme l'avait fait Enver Pacha.

En vérité, Aron était moralement pessimiste. Il était donc porté à voir les hommes menés par la *libido dominandi*. Ceci le rapproche en matière de politique internationale de l'école réaliste, celle de Kennan et bien sûr de Kissinger. Dans *Paix et guerre entre les nations*, il présente équitablement les deux écoles, réaliste et idéaliste, mais sa préférence de bon Européen pour le réalisme est claire. Il est de ceux qui pensent que les optimistes ont tendance à finir mal et que seuls les pessimistes sont capables de survivre. Il est clair à ses yeux que face aux méchants, il faut être dur.

Raymond Aron refusait malgré tout l'abandon de toute forme d'idéal. Comment, en dépit d'un ordre international qui semble être plus soutenu par la violence plutôt que le droit, ne pas diluer l'idéal des démocraties libérales au profit d'un pur réalisme ?

Nous voici de retour à la case départ. Raymond Aron estimait que pour imposer le respect sur la scène internationale, il faut combiner un tempérament fort et des principes qui ne le sont pas moins. Le naïf est un crétin qui risque d'aller trop vite au Ciel. Le cynique est un salaud qui va tout droit en enfer. Seule la prise en compte simultanée de la réalité et de l'idéal permet de rester sur terre et d'y vivre une existence respectable et respectée.

Taïwan, Iran, Afghanistan : trois cas pratiques qui illustrent des régimes en proie à des forces illibérales. Comment doit-on réagir en Français ?

Ces trois situations sont différentes : deux peuples martyrisés par leurs dirigeants, un petit État libre menacé par un géant tyrannique. Chacune d'elles exige une approche spécifique. Au lendemain de la chute de l'empire soviétique, nous, c'est-à-dire les Européens et les Américains, avons conçu l'idée d'un droit d'ingérence, exercé sous le contrôle de l'ONU, dans les États qui se conduisent mal avec leurs populations. En période de fort dissensus comme celle que nous vivons, ce droit d'ingérence se révèle inopérant. Les États-Unis ont échoué, militairement ou politiquement, dans la quasi-totalité de leurs OPEX depuis la guerre de Corée. Nous sommes, quant à nous, en situation d'échec en Afrique de l'Ouest, et nous n'avons guère la main sur les autres théâtres. Nous devons en tout cas gagner la partie qui nous a été imposée en Ukraine. Aron nous inviterait à coup sûr à prendre conscience que le relatif intermède de paix et de progrès que nous avons connu après la Seconde Guerre mondiale, la fin des guerres coloniales et l'effondrement de l'empire soviétique, n'aura été qu'une fugace parenthèse dans une histoire plus que jamais remplie de bruit et de fureur.

Comment concilier intégrité territoriale et liberté des peuples à disposer d'eux-mêmes ? Est ce qu'il y a une ligne qui se définit chez Aron ? Chez les libéraux ? Ou est-ce que notre comportement doit se définir au gré des circonstances : Donbass, Haut Karabakh...

Pierre Hassner a parfaitement formulé la pensée aronienne dans son analyse critique de la politique extérieure du général de Gaulle. Il soulignait l'ambivalence de la démarche gaullienne exaltant à la fois la nation comme un principe de libération et l'État national comme un instrument inévitable de domination. L'anti-américanisme de de Gaulle, par exemple en Amérique latine, exaltait la libération des peuples par rapport aux empires ce qui ne l'empêchait pas de cultiver un cynisme machiavélien ou bismarckien dans sa conception des relations internationales. Cette contradiction n'est pas facile à surmonter. Au risque de céder à une forme d'idéalisme, Aron estimait qu'une culture commune des valeurs démocratiques et du respect de l'État de droit n'était pas sans incidence sur la nature des relations entre les Etats. C'est pourquoi il a toujours considéré qu'il y avait une différence de nature entre le Pacte de Varsovie, pure expression de l'impérialisme soviétique et l'Alliance atlantique associant librement des Etats indépendants unis pour leur sécurité commune. Il n'était pas cependant assez naïf pour ignorer le caractère asymétrique, voire parfois impérialiste, de la relation que les Etats-Unis entretiennent avec des alliés, qui sont parfois des protégés, voire des vassaux.

LE DÉCLIN DES NATIONS EST-IL INÉVITABLE ?

Une première version de ce texte fut prononcée à la journée d'étude Raymond Aron du 22 juin 2023.

« Les nations européennes sont-elles vouées à la décadence si elles demeurent des nations¹²⁵ ? »

Avec un ton anodin, qui conviendrait davantage à la formulation d'un sujet de dissertation, Aron formule pourtant là ce qui fut, de son propre aveu, la question obsédante de son temps. Constatons d'emblée que, depuis sa mort, l'emprise de ladite question n'a fait qu'étendre et épaissir l'ombre qu'elle fait peser sur notre vie pratique. Si sa présence se manifeste par des signes évidents, il est, j'en conviens, un tant soit peu inexact de dire qu'elle nous pèse. C'est en effet chez nous, en Europe, là où le déclin des nations a subi sa plus forte accélération ces dernières décennies, que ce processus a suscité le plus d'espoir et été accueilli avec la plus franche alacrité. Le désaccord de l'opinion reçue avec Aron ne porte donc pas sur la question de savoir s'il y a ou non un déclin des nations, mais sur la manière dont il convient de l'apprécier. Et c'est ce désaccord qui pousse Aron à poser cette question, non pas dans des termes généraux, mais aux européens en particulier. La dissolution des nations est-elle une étape et peut-être même un passage obligé dans le grand mouvement de l'histoire européenne

¹²⁵ R. Aron, 1962, *Paix et guerre entre les nations*, Paris: Calmann Lévy, 2004, p. 317.

vers plus de progrès ou le triste symbole de notre décadence morale et politique ? Ce n'est pas en effet par fatalisme que beaucoup d'entre nous acceptent aujourd'hui la réalité de ce déclin, comme quelque chose de regrettable, certes, mais d'inévitable. Les européens accompagnèrent ce processus avec un enthousiasme que méritait selon eux de susciter cet élargissement qui leur semblait évident et bienvenu de notre horizon politique. Pour qui adopte ce dernier point de vue, l'obsession d'Aron paraît facilement être celle d'un homme inapte à se détacher d'un monde, le sien, commençant de disparaître, et encore incapable, par manque de preuves ou par excès de préjugés, d'apprécier à leur juste valeur les mérites de celui qui était alors encore en train de naître. Aron doutait de ses promesses tandis que nous vivons sa réalité. Son obsession, compréhensible alors, pour qui veut être charitable, n'aurait aujourd'hui tout simplement plus lieu d'être. Cette ligne d'argumentation, qu'on voit aussi à l'œuvre dans une certaine lecture de la réaction d'Aron aux événements de mai 68, voudrait faire de lui un penseur, certes respectable, mais finalement dépassé par les événements, et enfermé dans des conceptions que périmèrent la fin de la lutte contre le nazisme puis celle de la Guerre Froide. L'attachement d'Aron à la nation n'a pourtant rien de sentimental. Pour comprendre la question qui donne son titre à ce texte il nous faut donc, pour un temps du moins, lutter contre l'empire de l'opinion reçue et tâcher de saisir ce qu'Aron craignit de nous voir perdre en perdant la nation.

Nation et régime représentatif

L'attachement d'Aron à la nation n'est pas, comme nous le disions, de nature sentimentale — il n'est pas non plus essentiellement esthétique. S'il faut craindre le déclin des nations c'est précisément pour lui parce que l'existence de cette forme moderne de l'amitié civique fut indissociable de l'émergence des régimes libres et demeure indispensable à leur maintien. Ce qui semble être en jeu dans la nation pour Aron, c'est moins une particularité de style, une culture ou un folklore, qu'une certaine qualité de l'agir et du langage humain, qui par les rapports qu'elle établit entre certains hommes permet à ces derniers de se gouverner

eux-mêmes. Constatable par la raison naturelle, elle est non seulement un élément essentiel à la compréhension de notre régime mais également une réalité politique sans laquelle le fonctionnement de nos institutions serait en réalité menacé :

Les régimes démocratiques n'ont pas pour fonction de créer les États ou l'unité des nations ; ce qui est possible, c'est que l'unité des États et des nations résiste à la compétition permanente des hommes et des idées. On n'a jamais créé une nation en disant aux hommes : allez et disputez-vous. Parfois, l'Occident semble conseiller aux pays libérés de faire sortir le pouvoir de leurs divisions¹²⁶.

Une science politique qui choisit d'ignorer cette réalité aggrave ainsi les difficultés qu'elle prétend résoudre. En se contentant de penser l'État comme l'institutionnalisation des divergences d'intérêts et d'opinions présents dans la société, elle accentue les conflits qui en découlent, mais empêche aussi ladite société de se constituer en pouvoir, en une capacité d'agir collective. Il dit ailleurs :

Pour dire les choses autrement, un système de compétition pacifique suppose l'existence de l'État, l'existence d'une nation. Un des signes les plus étonnants aujourd'hui de l'inculture politique est l'idée, extrêmement répandue que, quand il n'existe pas encore d'État, on peut le créer et qu'on peut le créer par des procédés démocratiques¹²⁷.

En effet, nous tendons promptement à attribuer beaucoup des mérites de notre mode de gouvernement au pluralisme des sociétés libérales, et c'est en son nom que l'on se réjouit du dépassement de la nation et, à travers elle, de l'intolérance et de l'exclusion dont elle serait la source. Or, pour Aron, le pluralisme libéral ne saurait

¹²⁶ R. Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris : Gallimard, 2015, p. 174.

¹²⁷ R. Aron, *Introduction à la philosophie politique*, Paris : Éditions de Fallois, 1997, p. 85.

produire les effets bénéfiques que l'on attend de lui, la compétition pacifique, à moins d'agir sur une communauté d'hommes qui ne veulent pas être séparés et pour lesquels existent des principes de commandement légitimes. C'est parce que ces hommes veulent vivre et partager un même commun que leurs désaccords suscitent en eux, non pas le désir de se séparer, de se soumettre ou de se détruire les uns les autres, mais celui de se convaincre en vue d'agir ensemble, c'est-à-dire de donner à l'autre des raisons susceptibles de gagner son approbation, son concours et même sa libre obéissance.

Sans présupposer cette force contraire qu'est l'amitié civique, et l'existence d'une hiérarchie d'agents et de fins, les mêmes différences d'opinions et d'intérêts que nous avons coutume de célébrer engendraient au contraire une défiance et une hostilité qui rendraient impossible le fonctionnement de notre régime. La « disparition légale des rangs et des conditions » à laquelle Aron associe l'émergence de la démocratie libérale ne signifie donc pas pour lui l'abandon de tout principe hiérarchique ou de toute notion de bien commun. Elle permet au contraire de dissocier dans une certaine mesure la minorité qui dans tout régime concentre les fonctions de commandement de celle qui dans toutes sociétés concentre les ressources et les moyens d'influence. Cette classe politique et dirigeante peut se libérer de l'étreinte des « socialement puissants » et asseoir son autorité parce qu'elle se soumet à la nécessité livrer publiquement des raisons d'agir en commun et ne le peut humainement et sans trop de risque que parce qu'existe cette amitié entre celui qui commande et celui qui obéit, unité supérieure sans laquelle la division des élites risquerait d'entraîner l'exploitation ou la guerre civile.

Le libéralisme et ses ennemis

Aron rejette donc l'idée qu'il suffise que l'homme soit libre et sans attaches, les institutions neutres et la société diverse pour que l'existence du régime libéral soit garantie. Ceci ne fut pas, comme on le dit parfois, une inflexion tardive, républicaine ou pessimiste, dans la pensée d'Aron. Dès 1939, dans un discours prononcé à

l'aube de la guerre devant la *Société Française de philosophie*, il déclare en effet :

*L'optimisme politique et historique du XIXe siècle est mort dans tous les pays. Il n'est pas question aujourd'hui de sauver les illusions bourgeoises, humanitaires ou pacifistes. Les excès de l'irrationalisme ne disqualifient pas, bien au contraire, l'effort nécessaire pour remettre en question le progressisme, le moralisme abstrait ou les idées de 1789. Le conservatisme démocratique, comme le rationalisme, n'est susceptible de se sauver qu'en se renouvelant*¹²⁸.

Loin de fournir une justification à la philosophie du progrès, les excès du pessimisme anthropologique et de sa concrétisation politique dans l'Allemagne hitlérienne confirmèrent dès les années 30 pour Aron la nécessité d'en penser la critique, non pas certes afin de remettre en question le régime libéral qui s'en réclamait mais au contraire en vue de le renouveler.

Ce qu'Aron réalise lors de son séjour en Allemagne et à l'approche de la guerre, c'est qu'il est vain de penser notre régime à partir d'une conception vide ou négative de la liberté qui évacue la perspective de l'agent lui-même. Penser la politique à partir de cette idée de liberté c'est en effet abandonner toute possibilité pour les motifs que poursuivent les hommes quand ils agissent de constituer le fondement d'un commandement — c'est-à-dire d'une obligation ou d'un devoir (si le motif est bon, il doit valoir pour les autres) et d'une autorité chargée d'en demander et d'en obtenir le respect et l'accomplissement (il me revient ou à quelqu'un d'autre de m'assurer qu'on le poursuive). Dans le cadre de cette philosophie du progrès la justification des contraintes devient alors purement extérieure. Il ne s'agit plus de rapports concrets, du commandement de certains hommes sur certains autres et des raisons qu'ils partagent ou ne partagent pas, mais d'institutions dont la structure et

¹²⁸ R. Aron, « États démocratiques et États totalitaires » in *Commentaire*, vol. 24, n° 4, 1983, p. 702.

l'étendue se fondent désormais, non pas sur les questions que je me pose quand j'agis (puisqu'aucun de mes motifs ne m'autorise à l'imposer aux autres hommes), mais sur le comportement des hommes en général, sur la façon dont ils usent de leur liberté. L'anthropologie, la question de savoir si l'homme en général est bon ou mauvais, détermine dorénavant la nature du régime souhaitable (libéral et paisible dans le premier cas, autoritaire et violent dans le second). Les tenants de la première hypothèse, parce qu'ils la pensent naïvement portée par le courant de l'histoire, rendent les choix pratiques et moraux indifférents : les hommes en apprenant à user de leur liberté sans empiéter sur celle des autres peuvent vivre en paix. Ceux de la seconde, parce qu'ils ne voient qu'une histoire pleine de bruit et de fureur abolissent la possibilité de tout jugement pratique ou moral au profit d'une métaphysique irrationaliste de la volonté qui justifie selon eux l'assujétissement d'un homme naturellement mauvais, ou dangereux, c'est-à-dire sans loi, à un pouvoir sans limite. Or Aron, le perçoit bien, les partisans de l'optimisme anthropologique sont incapables de comprendre la guerre qui vient et de justifier les sacrifices que rendra bientôt nécessaire l'hostilité des nihilistes qui rejettent et condamnent l'idéal de civilisation.

Nation, devoirs et rationalisme politique

Et c'est dans l'idée de nation qu'il trouve la possibilité d'une réaffirmation de la primauté des devoirs qui ne soit pas incompatible mais au contraire favorable à l'existence d'un régime libre¹²⁹. Dans ce régime, fondé sur la primauté des droits, le type d'amitié qui lie les membres d'une même nation devient le véhicule indispensable et effectif de nos obligations et de notre rationalité pratique. Indispensable parce que, sans cette force, le régime des droits se dissout sous l'effet de ses propres forces centrifuges, et effective,

¹²⁹ La question de savoir s'ils appartiennent à un même peuple est déterminante dans le fait que les hommes s'accordent ou se refusent, trouvent digne ou indigne de commander ou d'être commandés les uns par les autres. C'est pour avoir reconnu cette évidence qu'Aron fut un des partisans précoces de l'indépendance de l'Algérie. Voir R. Aron, 1962, *Paix et guerre entre les nations*, Paris: Calmann Lévy, 2004, p. 325.

car c'est du fait du bien que constitue cette amitié que notre société, par le seul spectacle de son fonctionnement, suscite en nous le désir d'y participer, non du fait des intérêts dont la protection l'exige, bien que ces raisons existent, mais parce que la participation à la vie nationale en elle-même nous apparaît comme un bien d'un type particulier dont nous souhaitons jouir et dont nous ne pouvons jouir que par cette existence commune. C'est, non en vue de droits abstraits, mais de ce bien dont la conservation et la poursuite définissent pour les membres d'une nation une vie digne d'être vécue, que l'on peut rendre compte de leur détermination à la sacrifier plutôt que d'en être privés. Et c'est en l'absence de ce bien que nos passions, réduites à celles qui occupent nos vies d'individus, cessent de fournir son ressort à la résistance que toute collectivité oppose à ceux qui cherchent à la soumettre :

La morale du citoyen, c'est de mettre au-dessus de tout la survie, la sécurité de la collectivité. Mais si la morale des Occidentaux est maintenant la morale du plaisir, du bonheur des individus et non pas la vertu du citoyen, alors la survie est en question. S'il ne reste plus rien du devoir du citoyen, si les Européens n'ont plus le sentiment qu'il faut être capable de se battre pour conserver ces chances de plaisir et de bonheur, alors en effet nous sommes à la fois brillants et décadents¹³⁰.

En admettant ceci, nous aurions à la rigueur établi que le déclin des nations équivaut à toutes fins utiles à un changement de la nature de notre régime, mais nous n'aurions pas exclu la possibilité que ce changement convienne à l'air du temps. La pacification des relations entre États ne rendrait-elle pas superflus, avec la menace de la domination, le souci de l'indépendance et la nécessité de se battre pour la conserver ? Ce changement de la nature de notre régime ne serait-il pas aussi rendu nécessaire en vertu d'une contradiction interne à la démocratie libérale qui tendrait à la faire sortir de la forme politique qui l'a vue naître ? C'est ce que semble penser celui que l'Europe nouvelle est le plus

¹³⁰ R. Aron, *Le spectateur engagé*, Paris : Éditions de Fallois, 2004, p. 413.

près de s'être donnée pour penseur. Loin de nier les liens qu'établit Aron entre la nation et la préservation d'un commandement politique moralement exigeant, Jürgen Habermas souscrit à cette connexion pour immédiatement la condamner :

Il existe une discordance remarquable entre les traits quelque peu archaïques des "obligations potentielles", assumées par ceux qui partagent un destin commun et sont prêts à faire des sacrifices les uns pour les autres, et la conception normative qu'ont d'eux-mêmes les sujets de droit librement associés dans l'État constitutionnel moderne. [...] Or, une telle image s'accorde mal avec la culture des Lumières, dont le cœur normatif consiste à abolir toute morale en vertu de laquelle un quelconque sacrifice serait publiquement exigé. [...] À la différence de ce qui prévaut en morale, en droit positif les obligations sont secondaires. [...] Sous de telles prémisses, il est de toute façon impossible de justifier le service militaire obligatoire ou la peine de mort¹³¹.

On le voit ici, c'est bien le sentiment d'obligation, que le désir d'unité de ses membres rend la nation capable de produire chez ces derniers, que l'on vise à épuiser au travers du dépassement de cette dernière, et ceci, non en vue de quelque dessein volontairement pernicieux, mais afin de réaliser pleinement la possibilité, contenue dans les droits de l'homme, d'une existence individuelle parfaitement autonome. La tentative de dépasser la nation en Europe ne fut donc pas seulement une conséquence malheureuse et inattendue de la politique des droits de l'homme, mais envisagée consciemment comme une condition de sa réalisation pratique. Cette tentative ne pouvait néanmoins réussir que si ce dépassement aboutissait à une progressive pacification des relations entre États aboutissant à une forme plus ou moins achevée de société globale

¹³¹ Jürgen Habermas, *Après l'État-Nation. Une nouvelle constellation politique*, trad. Rainer Rochlitz, Paris : Fayard (pluriel), 1998, p. 110 sq.

où, la menace de la domination ayant laissé place à la coopération pacifique, disparaissait avec elle le souci de l'indépendance.

Comme les plus myopes esprits le constatent aujourd'hui, la régulation des relations entre États a peut-être diminué certaines incertitudes, surtout économiques, mais elle n'a pas fondamentalement changé la nature des menaces et des risques politiques propres à l'ordre international. L'entêtement avec lequel les Européens entretiennent leur ignorance collective de cette réalité ne saurait s'expliquer que par notre désir de réaliser le projet dont elle excluait pourtant la possibilité. Aron touche néanmoins aux raisons qui donnèrent à cet espoir un ascendant pour ainsi dire irrésistible sur notre vie morale et politique.

Épuisées et dégoûtées d'elles-mêmes par deux guerres mondiales, les nations d'Europe entrèrent dans la Guerre Froide avec le sentiment aigu et nouveau de leur faiblesse. Ce continent qui, réalisant la prédiction de Kant, avait jusqu'alors donné ses lois au monde se retrouvait soudain composé d'États-nations, dépouillés de leur empire, et incapables de concurrencer les deux Grands. Le rêve d'un monde sans guerre et d'une vie sans obligation s'empara des nations d'Europe parce qu'il adoucissait et répondait exactement à la perspective de leur impuissance.

Mais si le déclin matériel des « nations de petits espaces » est indéniable, rien n'indique selon Aron que leur décadence politique et morale s'ensuive mécaniquement de cette première constatation. En premier lieu parce que la supériorité de ce qu'il appelle les « peuples de grands espaces » (il dénombre à cette époque États-Unis, Union Soviétique, Chine et Inde) est inégale, faillible et contestable. Et les 60 années qui suivirent la rédaction de *Paix et guerre* ne confirment-elles pas que ces grands États perdirent souvent leurs moyens, aussi supérieurs fussent-ils, contre des adversaires incomparablement plus faibles ? Parce que l'histoire ne suit pas des lois mécaniques qui les condamnerait à l'avance et pour le simple fait que le dépassement des nations fut en Europe le produit d'une décision consciente, et non d'une fatalité imposée de l'extérieur, il ne saurait nous apparaître comme inévitable.

En fournissant son ressort passionnel à l'échange public des raisons, la nation et l'amitié politique qu'elle rend possible entre les hommes, sont ce qui transfigure la compétition permanente des hommes et des idées, le désir de commandement et les désaccords sur le juste et l'injuste, de cause de violence en source de vie civique, de guerre des dieux en espoir de réconciliation et d'unité. Parce qu'elles mobilisent le désir qu'ont naturellement les hommes de vivre en commun, les nations permettent à leurs membres de délibérer à propos de plus de choses concernant lesquelles ils sont en désaccords, plus de choses dont ils ont besoin de se convaincre les uns les autres et, pour cela, de fournir leurs raisons. Elles élargissent plus qu'elles ne rétrécissent l'horizon politique des buts que nous pouvons collectivement poursuivre. En cela, elles sont une source de force et d'action en dépit même d'une faiblesse matérielle dont Aron nous rappelle que nous aurions tort de nous désespérer. Le monde qui s'annonce a de toute façon peu de chance de nous laisser le luxe de nous en priver, fût-ce pour cultiver notre jardin.

Alexis CARRE,
Normalien, chercheur postdoctoral à l'Université
d'Harvard
Prix Raymond Aron 2021

RAYMOND ARON : UN HÉRITAGE POUR COMPRENDRE LA CRISE DÉMOCRATIQUE FRANÇAISE AU XXI^E SIÈCLE ?

Introduction

« Expliquer un régime politique ou l'analyser, c'est toujours le dépoétiser, et c'est pourquoi il y a une grande sagesse dans les régimes qui interdisent qu'on les remette en question. »

Raymond ARON, *Introduction à la philosophie politique : démocratie et révolution*, Paris, Libr. Générale Française, coll. « Le livre de poche références », n° 536, 1997, p. 55.

Que ce soit dans *Démocratie et totalitarisme*, *Introduction à la philosophie politique* ou encore *Essai sur les libertés*, la démocratie chez Aron est minutieusement dépecée, disséquée, morceau par morceau, décortiquant à la fois les institutions de la démocratie, la structure sociale qui les sous-tend, le poids des groupes d'intérêts, les dynamiques historiques qui ont guidé leur évolution, les liens qui régissent encore les rapports entre société civile et parlementaires, parlementaires et gouvernement, gouvernement et syndicats ; et on croirait s'y perdre, les détails – parfois insignifiants en apparence – s'accumulant et les digressions surgissant de toutes parts. C'est sans doute ce mode de discours marqué par le *trop-plein-de-descriptif* qui valut à Aron la réputation

d'une certaine tiédeur, voire d'auteur rébarbatif. S'il y a une grande sagesse à ne pas dépoétiser un régime, alors, définitivement, Aron n'est pas un poète et il s'applique avec méthode et franchise à ne pas l'être.

Pourtant, c'est ce buisson d'informations qui fait la valeur de son œuvre. *Le diable se cache dans le détail* : Aron l'a bien saisi. S'il n'est pas un poète, c'est que sa démarche entière consiste à saisir le réel dans toute sa complexité. La nuance qui marque son parcours n'est donc pas la traduction d'une mollesse d'esprit ou pire un manque d'audace intellectuelle : sa nuance est le souci permanent de discourir à partir d'éléments vérifiés, partant du déroulé historique, et non fantasmés depuis la tour d'ivoire de l'idéologie.

Alors il faut mettre les mains dans le cambouis. « *Le café, c'est la maison ouverte, de plain-pied avec la rue, lieu de la société facile* ». Par cette formule, Levinas émettait un reproche à l'adresse de certains de ses contemporains se complaisant dans le commentaire facile de l'actualité, « de plain-pied avec la rue », en infraction avec la mission de l'intellectuel. Assurément, Aron n'était pas de ceux-là.

Cette capacité à surenchérir dans le détail est ce qui permet à Raymond Aron, à la fin d'un long développement, de trancher. En l'occurrence, les démocraties sont des régimes fragiles. Certes, les démocraties ont des mérites irréductibles : elles distillent le souci de l'égalité, elles cadrent le pouvoir, l'assiègent de normes, avec cet autre souci concomitant de prévenir l'arbitraire. Sans doute, les démocraties sont les régimes qui ont le mieux pensé les garanties des citoyens contre les abus du gouvernement : constitutionnalisme, séparation des pouvoirs, recours juridictionnels, État de droit. Mais les démocraties sont empêtrées dans les contradictions. Dans leur essence, déjà, tiraillées entre un versant libéral visant à limiter le pouvoir et garantir les droits de l'opposition, et un versant populaire qui tend à organiser la toute-puissance du peuple ; dans leur organisation, aussi, institutionnalisant le conflit permanent entre groupes et individus, au risque de la dislocation de l'unité nationale ; dans leur évolution, encore, dépréciant à la fois le pouvoir au nom

de l'égalité, mais réclamant dans le même temps d'organiser l'égalité sociale au nom du même principe, découlant sur une extension des pouvoirs de l'État. Il n'y a pas de certitude quant à leur évolution historique. Ce qui est certain en revanche, c'est que les démocraties comportent leurs propres facteurs d'instabilité et de corruption. Ce sont ces facteurs que nous tenterons d'étudier dans ce propos.

Faire parler les morts, voilà une tâche audacieuse. Nous ne nous y risquons pas. Notre propos ne sera pas un exercice de ventriloque. Nous ne savons pas ce que dirait Aron sur les institutions de la Vème République telles que pratiquées aujourd'hui, ni sur l'état de la société française alors que les urgences en tout genre (sanitaire, sécuritaire, écologique) s'accumulent. A fortiori, la pensée de Aron est celle d'un homme de son temps, qui analyse ses contemporains, sans abstraction : ainsi évoque-t-il le PC, les gaullistes, les courants révolutionnaires des années 50. Cette donnée inconnue nous oblige à l'humilité. Mais quelque chose nous reste malgré tout permis. Un exercice qu'on pourrait appeler d'*interprétation déductive*, formule que nous empruntons à Moshe Halbertal¹³². Nous ne dirons pas à la place de Raymond Aron. Nous pouvons en revanche mobiliser ses écrits pour analyser, avec nos mots, les dynamiques qui traversent nos institutions, en 2023. Ce n'est pas Aron qui parlera, mais nous. Ce qui est toutefois à espérer, c'est qu'à travers nos réflexions, nous arriverons, d'une part, à rester fidèle à ses écrits et, d'autre part, à mettre en valeur sa pensée. Voilà ce que nous entendons par interprétation déductive : déduire une analyse à partir des mots de Aron, sans toutefois avoir la prétention de se substituer à l'auteur.

¹³² Voir Moshe Halbertal, *Maimonides : Life and Thought*, Princeton University Press, 2015 : à l'inverse de l'interprétation définitionnelle, l'interprétation déductive ne cherche pas à définir les termes d'un énoncé pour saisir l'intention d'un auteur, mais tente, à partir des principes et raisonnements contenus dans un énoncé initial, à les rendre opérationnels à d'autres circonstances, à déduire d'autres applications possibles, peu importe les intentions de son auteur.

Qu'est-ce que la démocratie ?

Qu'est-ce que la démocratie ? Le fait majoritaire, pardi ! Voilà ce que serait sans doute la réponse d'un passant quelconque qu'on interrogerait, au hasard, dans la rue : la démocratie, c'est d'abord le pouvoir de la majorité, l'expression populaire, la consultation du peuple. C'est contre nos premières évidences que se fonde la leçon de Raymond Aron. Diverses conceptions et esthétiques sont en fait en concurrence pour s'approprier la définition de la démocratie. C'est cette polysémie, qui inclut des tendances contradictoires internes au phénomène démocratique, qu'il nous faut aborder pour commencer notre étude.

Aron oppose deux visions, deux interprétations contradictoires de la démocratie qui, selon lui, traversent les sociétés modernes, et qu'il explore dans des cours rassemblés dans son *Introduction à la philosophie politique*. À la suite d'Alexis de Tocqueville, Aron considère que les sociétés démocratiques modernes voient se développer en leur sein deux tendances, une libérale et une dite de la souveraineté populaire.

La démocratie de la souveraineté populaire

La **démocratie de la souveraineté populaire** s'inscrit dans la continuité du *Contrat social* rousseauiste. Pour Aron, l'idée maîtresse du *Contrat social* « est que le pouvoir doit être l'expression du peuple, considéré comme un ensemble cohérent »¹³³. Ainsi pour Rousseau, « la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun »¹³⁴. Cette notion de « bien commun », qui doit être déterminée par le « peuple » lui-même, est centrale puisque c'est en son nom que le pouvoir étatique légitime les contraintes imposées aux individus : « c'est uniquement sur cet intérêt commun que la

¹³³ Raymond ARON, *Introduction à la philosophie politique : démocratie et révolution*, Paris, Libr. Générale Française, coll.« Le livre de poche références », n° 536, 1997, p. 63.

¹³⁴ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, coll.« GF », n° 1058, 2001, p. 65.

société doit être gouvernée ». C'est encore en ce sens qu'il affirme que « *le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens, et c'est ce même pouvoir qui, dirigé par la volonté générale, porte, comme j'ai dit, le nom de souveraineté* »¹³⁵.

Si la démocratie rousseauiste qui se dessine dans *Du contrat social* se donne pour objectif de « *trouver une formule d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant* »¹³⁶, le philosophe dévoile quelques lignes plus tard la véritable nature du régime qu'il appelle de ses vœux : « *l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle ne peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer : car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature se subsisterait et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine* »¹³⁷. Dans cette structure prime une conception holiste du pouvoir, c'est-à-dire l'idée que les injonctions de la collectivité supplantent les volontés individuelles et les droits personnels. Dans un renversement logique plutôt subtil, l'effacement de l'individu n'en est pas un : associé aux autres citoyens dans une entité (le « peuple ») qui partage la recherche d'un « intérêt général » en commun, l'action de collectivité ne peut se faire à l'encontre des intérêts de l'individu.

Comme le critiqueront par la suite les philosophes libéraux, l'intention rousseauiste porte beaucoup plus sur l'identité du titulaire du pouvoir que l'étendue de celui-ci. Là où Rousseau affirme qu'il faut remplacer le monarque par le peuple et que là réside le pouvoir légitime, les libéraux répondent que l'un et l'autre peuvent être despotiques : tout dépend des prérogatives qu'on leur attribue.

¹³⁵ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Ibid*, p. 70.

¹³⁶ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Ibid*, p. 56.

¹³⁷ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Ibid*, p. 56.

Dans cette lignée, Aron rejette cette tendance égalitaire : elle risque de « *conduire à la dictature du peuple* »¹³⁸ puisque « *le peuple - ou ceux qui disent qu'ils représentent le peuple - veut avoir tous les pouvoirs* »¹³⁹; Benjamin Constant ne dit pas autre chose lorsqu'il écrit que le contrat social rousseauiste, « *si souvent invoqué en faveur de la liberté* », est en fait « *le plus terrible auxiliaire de tous les genres de despotisme* » puisqu'il accomplit « *l'aliénation complète de chaque individu avec tous ses droits et sans réserve à la communauté* »¹⁴⁰. Ainsi, il s'empresse d'alerter son lecteur du fait qu'en absence de définition et de délimitation exacte de l'étendue de la souveraineté du peuple, « *le triomphe de la théorie pourrait devenir une calamité dans l'application* »¹⁴¹. Ces citations témoignent d'une crainte partagée quant aux dérives probables de la démocratie de souveraineté populaire : la dictature du peuple ne serait qu'une autre forme de despotisme.

Fidèle à sa marque de fabrique, Aron en critique de surcroît la praticabilité. « Régime impossible », résultant d'une « mystique », il nous rappelle que toute organisation politique est pour l'essentiel une oligarchie¹⁴², c'est-à-dire qui repose sur la mainmise du pouvoir par une minorité. Lorsque le peuple est composé de millions d'âmes, comment imaginer qu'une majorité se mette d'accord sur une conception unique de l'intérêt général ?

La démocratie à tendance libérale et constitutionnelle

La continuité entre la pensée des deux auteurs se poursuit dans le type de régime démocratique auquel ils donnent leur assentiment : **la démocratie à tendance libérale et constitutionnelle.**

¹³⁸ Raymond Aron, *Ibid*, p. 63.

¹³⁹ Raymond Aron, *Ibid*, p. 63.

¹⁴⁰ Benjamin CONSTANT, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements (version de 1806-1810)*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », 2006, chapitre I.

¹⁴¹ Benjamin CONSTANT, *Ibid*.

¹⁴² Raymond Aron, *Ibid*, p. 56.

On peut la définir selon les termes de Constant : « *la souveraineté du peuple n'est pas illimitée ; elle est circonscrite dans les bornes que lui tracent la justice et les droits des individus. La volonté de tout un peuple ne peut rendre juste ce qui est injuste [...] Tout despotisme est donc illégal [...] Car il s'arroge, au nom de la souveraineté du peuple, une puissance qui n'est pas comprise dans cette souveraineté...* »¹⁴³. Et Aron d'abonder : « *la justification qui me paraît la plus forte de la démocratie, ce n'est pas l'efficacité du gouvernement que se donnent les hommes lorsqu'ils se gouvernent eux-mêmes, mais la protection qu'apporte la démocratie contre les excès du gouvernement.* »¹⁴⁴. La conclusion qui s'impose chez nos deux auteurs libéraux est donc que le pouvoir ne tire pas sa légitimité de sa seule origine populaire, mais de son caractère constitutionnel, « *c'est-à-dire [qu'il] ne soit exercé que selon des règles, dans le respect d'un certain nombre de principes juridiques applicables à tous les citoyens* »¹⁴⁵. Contre la souveraineté populaire qui aboutit « *à la toute-puissance de la majorité parlementaire* »¹⁴⁶, Aron oppose « *l'idée de constitutionnalisation des pouvoirs* »¹⁴⁷.

La grille de lecture aronienne porte en elle-même une première tension centrale, qui détermine toutes les autres, et qui se situe dans la coexistence, au cœur même des démocraties modernes, de deux visions contradictoires : « *Dès l'origine de l'idée démocratique, écrit Aron, il y avait deux tendances, une tendance libérale et une tendance autoritaire, populaire, une tendance à l'autonomie des personnes et une tendance à la puissance de l'État, ou encore une tendance aux libertés individuelles et une tendance à l'égalité* »¹⁴⁸. Ces deux façons d'envisager l'idée démocratique se fondent sur deux interprétations opposées des rapports entre individu et collectivité. La tendance égalitaire fait écrire à Rousseau que « *mieux l'État est constitué, plus les affaires publiques l'emportent sur les privées dans l'esprit des citoyens* »¹⁴⁹, quand la

¹⁴³ Benjamin Constant, *Ibid.*

¹⁴⁴ Raymond Aron, *Ibid.*, p. 73.

¹⁴⁵ Raymond Aron, *Ibid.*, p. 63.

¹⁴⁶ Raymond Aron, *Ibid.*, p. 63.

¹⁴⁷ Raymond Aron, *Ibid.*, p. 63.

¹⁴⁸ Raymond Aron, *Ibid.*, p. 75.

¹⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Ibid.*, Chapitre XV.

tendance constitutionnelle libérale, sous la plume de Constant, tire la couverture du côté des individus puisqu'il y a « *une partie de l'existence humaine qui, de nécessité, reste individuelle et indépendante, et qui est de droit hors de toute compétence sociale* »¹⁵⁰.

Résumons. Aron distingue deux tendances contradictoires de la démocratie. Alors que l'idée de souveraineté populaire peut conduire à la dictature du peuple, « *l'idée de constitutionnalisation des pouvoirs aboutit à la conclusion que l'essence de ce régime est de respecter l'opposition* »¹⁵¹.

La démocratie libérale-constitutionnelle : la grande fabrique du compromis ?

Nous venons de le voir, la démocratie n'est pas que le pouvoir de la majorité, l'expression populaire et la consultation du peuple. Elle est avant tout **concurrence pacifique pour le pouvoir**.

« *Quand on dit « souveraineté du peuple », on rend possible toutes sortes de jeux idéologiques. En effet, comme on ne sait pas très bien ce que c'est que le peuple et qu'il y a, dans l'idéologie politique, toutes sortes de manipulations de la notion de peuple, il vaut mieux laisser de côté des notions obscures et partir de faits très simples* »¹⁵². La concurrence pour le pouvoir est un de ces faits très simples : sur l'agora, chacun en conviendra, il y a des luttes partisans et personnelles pour acquérir le pouvoir, et la démocratie est un système qui organise la concurrence pacifique de ces batailles, considérant que ceux désignés en fin de processus ne le sont pas par naissance ou privilège quelconque. Des règles encadrent d'emblée cette rivalité, des règles elles-mêmes publiques, issues d'un processus de représentation électorale, et sous-tendues par la nécessité de garantir les libertés politiques et personnelles. Sans elles, le processus de concurrence serait vicié : « *pour que la*

¹⁵⁰ Benjamin Constant, *Ibid*, Chapitre I.

¹⁵¹ Raymond Aron, *Ibid*, p. 63.

¹⁵² Raymond Aron, *Ibid*, p. 36.

concurrence soit pacifique, il faut que les citoyens ne courent pas un risque excessif d'être mis en prison s'ils expriment certaines opinions »¹⁵³. En ce sens, la démocratie est une réalité institutionnelle : une *concurrence organisée*. Réalité sociale contraire, nous dit Aron, à un autre phénomène social universel : la concurrence pour les faveurs du prince, réalité informelle encadrée par aucune règle, si ce n'est des normes implicites, interpersonnelles et infra-légales, en clair, une *concurrence non organisée*.

Or, point fondamental, l'institutionnalisation de la concurrence pacifique passe par **la fabrication, dit-il, du compromis**. Compromis ? La pleine puissance majoritaire pourrait-elle souffrir d'accommodements avec la minorité électorale déchuée ? Pour Aron, non seulement cela est souhaitable, mais encore nécessaire : pas de compromis, pas de concurrence pacifique... Notons qu'il est bien question de construction : en bon libéral, le social comme le politique ne sont pas considérés en premier lieu comme des données naturelles, elles sont avant tout une construction, c'est-à-dire le résultat de projections préalables de volontés humaines plus ou moins conscientes sur la société¹⁵⁴ en vue d'une fin déterminée. Les institutions occupent à cet égard une place déterminante en ce qu'elles incitent à l'adoption de certains comportements : qu'un gouvernement dispose ou non du 49.3, il en résulte des rapports de force avec le Parlement et des stratégies législatives bien différenciées. Ainsi, le compromis n'est pas d'emblée. Il n'a rien de spontané. Il résulte avant tout d'une structure étatique déterminée qui incite les acteurs en concurrence à considérer la perspective des autres pour atteindre les siennes.

Si donc le compromis est construit, encore faut-il en comprendre la nécessité. Elle résulte chez Aron de deux perspectives. Une première, historique : concrètement, la démocratie s'est installée par l'inclusion des forces sociales nouvelles dans le spectre politique - la bourgeoisie au moment de la Révolution, le prolétariat par la suite. « *En France, l'évolution vers un système*

¹⁵³ Raymond Aron, *Ibid*, p. 38.

¹⁵⁴ Catherine AUDARD, *Qu'est-ce que le libéralisme ? : éthique, politique, société*, Paris, France, Gallimard, 2009, p. 219.

*comparable s'est accomplie à la suite d'une série de révolutions, parce que, à chaque époque, les groupes privilégiés ont hésité à conclure des compromis avec les représentants des forces sociales nouvelles. En effet, quand un groupe veut participer au pouvoir et que les anciens privilégiés l'écartent, il y a une probabilité de révolution. »*¹⁵⁵

De cette perspective historique découle une nécessité politique plus générale : si d'aventure les forces sociales nouvelles se sentent exclues du cadre institutionnel, soit qu'elles n'aient aucune chance d'accéder au pouvoir, soit que ses revendications ne trouvent aucun écho, leur relation au pouvoir ne pourra être qu'un lien de frustration, de marginalisation, voire de retranchement. Se sentir étranger au pouvoir en place, c'est non seulement voir sa liberté politique être froissée (« ils ne me représentent pas ! »), mais c'est encore basculer dans un rapport d'hostilité à celui-ci. Être étranger au pouvoir, voilà le critère déterminant pour acquérir le sentiment intime qu'il est autoritaire.

En un mot, le compromis permet de construire un rapport d'identification entre toutes les forces sociales avec les institutions qui se réclament d'elles. Parce que la concurrence pacifique nécessite l'acceptation d'une alternance politique non-conflictuelle, c'est-à-dire d'être d'accord de voir le pouvoir passer à des mains autres que les siennes, sans que les acteurs ne perdent espoir d'avoir voix au chapitre une fois retranché dans le camp minoritaire, il faut construire le compromis ; sinon, personne n'accepterait les changements politiques mis en oeuvre, voire les règles elles-mêmes, de manière pacifique. Ainsi, le compromis entretient un rapport d'altérité et de reconnaissance réciproque : chacun reconnaît à l'autre sa légitimité à être au pouvoir, d'appliquer des idées qui lui sont opposées, en même temps que les acteurs en marge du pouvoir se sentent reconnus dans leurs convictions dans ce qu'elles ont de représentatives au sein de la société. Le compromis est donc déterminant en tant que vecteur de pacification.

¹⁵⁵ Raymond Aron, *Ibid*, p. 51.

Tensions, contradictions et défis de l'État démocratique moderne

La concurrence pacifique : facteur de désunion ?

Cette idée du compromis ne va pas de soi. Nous la comprenons comme idée générale, comme nécessité abstraite, mais dans la réalité de notre vécu, elle comporte quelque chose de très insatisfaisant pour l'esprit humain, tant du côté du politique que du côté de la société civile.

En considérant qu'une philosophie politique doit être complète pour emporter l'ensemble de ses effets qu'on postule positifs pour la société - sans quoi on n'adhérerait pas à tel ou tel projet politique - le compromis ne peut être que vexatoire. Il oblige en permanence à la retenue, à renoncer à la cohérence systémique, à ce que toute proposition ou presque comporte un astérisque.

Le *en même temps* macronien condense assez bien ce phénomène, de même que le « *libérer, protéger* » promu par ce même camp lors de la campagne de 2017 : schématiquement, à ne libérer que l'économie, on laisse de côté les classes populaires en proie à des dynamiques de domination ; à ne protéger que les salariés, on mésestime ce qui, dans les revendications patronales, revêt de légitime. Alors, on ménage la chèvre et le chou. Mais là réside la réalité non-assumée par les démocraties : tout pouvoir doit ménager la chèvre et le chou, et en cela, la doctrine macronienne n'ajoute rien aux pratiques du passé. On se souvient de cette formule d'« *UMPS* » régulièrement employée par Marine Le Pen lors de sa première campagne présidentielle (en référence au Parti Socialiste et au parti UMP, devenu depuis Les Républicains). Elle nous semble traduire ce sentiment : les majorités passent, changent de couleur, reviennent, puis repartent, encore et encore, et pourtant rien ne semble fondamentalement distinguer les partis politiques majoritaires une fois au pouvoir.

Assurément, tout ne tient pas à cet argument, et on ne saurait exclure le manque de courage de tel ou tel dirigeant, ou de tous, dans l'absence d'audace politique. Mais la nécessité du compromis participe sans doute à rendre les oppositions moins irréductibles qu'attendues. Réformer le statut de la SNCF et celui des travailleurs ne peut pas aller sans le rachat de la dette par l'État ; autoriser le travail du dimanche ne peut se faire sans offrir de contreparties salariales conséquentes ; allonger l'âge de départ à la retraite ne peut être envisagé sans garantir aux retraités modestes des avantages sociaux ou des mécanismes compensatoires pour les carrières longue durée.

Cela ne signifie pas que toute réforme ne consiste qu'en un jeu d'équilibriste, où il suffirait de mélanger et d'additionner de façon égale l'intégralité des opinions exprimées sur tel ou tel projet de loi pour obtenir l'approbation générale ; dit autrement, la nécessité du compromis n'implique pas l'absence de dominante politique ou de coloration idéologique. Cela ne signifie pas non plus, dans cette logique, que toute réforme ne se voit pas opposer des revendications ou qu'elle ne soulève jamais de confrontation, y compris virulente. Nombreux sont les acteurs publics (syndicats, journalistes, militants, ONG, associations etc.) à se mobiliser tout au long du calendrier législatif, allant même parfois jusqu'à invoquer le registre du scandale ou de la grève.

En revanche, là est le point central, ces oppositions ne vont pas, dans un cadre de compromis, jusqu'à une volonté de renverser le pouvoir en place, bref, de cesser d'exercer son activité politique hors d'un cadre pacifique, point de non-retour.

Lorsque l'équilibre du compromis est rompu, ou en tout cas qu'il apparaît comme tel dans la psychologie collective, émerge alors le risque de contestation violente. La crise des Gilets Jaunes a ainsi trouvé sa résolution dans un signal fort à l'égard des classes populaires de la part du gouvernement, par le déploiement d'un ensemble de dépenses publiques ciblées, visant ainsi à donner à nouveau le sentiment d'une inclusion des classes sociales démunies dans le spectre de la politique publique.

La nécessité du compromis nous conduit dès lors à marquer une nouvelle tension inhérente au régime démocratique : elle rend pénible toute recherche d'efficacité. Exception faite des périodes de violence politique, dont le contexte rend possible la radicalité des réformes, la démocratie est en quelque sorte condamnée à la demi-mesure. Or, Raymond Aron nous rappelle que les peuples démocratiques sont assez peu enclins à supporter la mollesse politique. Cela pour deux raisons.

La première tient à la première tendance démocratique qui tend à l'égalité. Lorsqu'un régime ne cherche que l'égalisation des conditions, il lui faut un État interventionniste, voire technocratique, amené, par le bras armé de son administration et son lot d'experts, à organiser la société de telle sorte qu'elle produise l'égalité sociale (par des mécanismes de redistribution ciblés, une politique éducative d'émancipation, des régulations sectorielles etc.).

Cette nécessité est d'autant plus palpable que, deuxième élément, les sociétés modernes sont marquées, nous dit Raymond Aron, par des ambitions prométhéennes : les diverses révolutions technologiques, le productivisme, la maîtrise de la nature par l'homme, nous conduisent à considérer que l'ensemble des données du monde social (le niveau de richesse, les inégalités, la pauvreté etc.) n'ont rien de naturel, qu'elles peuvent être modifiées pour le mieux, pourvu que nous nous dotions de la bonne infrastructure politique. Derrière donc l'ambition prométhéenne se masque une demande accrue d'efficacité de l'action politique. Sur ce que l'efficacité entretient de conflictuel avec le compromis, nous y reviendrons.

Auparavant, il nous faut étudier la deuxième tension qui émerge entre nécessité du compromis et démocratie et qui touche au **risque de désunion nationale**.

Parce que les détenteurs du pouvoir ne sont jamais fixés une bonne fois pour toutes, « aucune ambition [n'étant] interdite »¹⁵⁶, la démocratie consacre la bataille permanente entre les revendications,

¹⁵⁶ Raymond Aron, *Ibid*, p. 77.

groupes et intérêts opposés au sein de la société. Aron parle ainsi de la démocratie comme « *l'organisation du mécontentement* ». Il ira même plus loin : « *Ce qu'on peut dire, en généralisant, c'est que, à travers le régime de concurrence pacifique s'exerce la lutte de classes. Pratiquement, tout système de compétition se trouve superposé à une société inégalitaire dans laquelle existent des groupes rivaux, et ces groupes rivaux continuent leurs querelles à travers le système de concurrence.* »¹⁵⁷.

Nous nous engueulons collectivement : à longueur de plateaux de radio, de télévision, par voie de presse écrite, de tribune parlementaire, de commissions, nous ne faisons pas autre chose que de nous engueuler, passant nos journées à animer nos luttes partisans, opposant l'écriture inclusive à la menace woke, la lutte contre la précarité à la baisse de la fiscalité, le maintien des services publics au désendettement du pays ; et chacun pourra aisément compléter cette liste. Nous voyons en quoi, chez Aron, la démocratie est bien une conjonction, celle de considérations institutionnelles et sociologiques : nous nous engueulons parce que nous avons théorisé un cadre institutionnel prévu à cet effet, nous nous engueulons également parce que nous avons intégré dans nos mentalités la nécessité d'opposer nos opinions respectives dans l'agora ; et il est désormais difficile de savoir qui des institutions ou de la sociologie, de notre Constitution ou de nos mœurs collectives, de l'œuf ou de la poule, est à l'origine de cette dynamique politique.

En résumé, « *cette concurrence suppose une bataille continue entre les individus et les groupes* »¹⁵⁸. Dès lors, la démocratie emporte en son sein, pour reprendre l'expression de Raymond Aron, sa propre corruption. La concurrence pacifique comporte les risques de sa dissolution. D'où cette question fondamentale : « *quelle est l'intensité des querelles compatibles avec le maintien de la concurrence pacifique ?* »¹⁵⁹ En d'autres termes, comment sauvegarder l'unité nationale dans un cadre de concurrence interne permanente ? Question qu'on peut renforcer si on considère l'unité

¹⁵⁷ Raymond Aron, *Ibid*, p. 89.

¹⁵⁸ Raymond Aron, *Ibid*, p. 77.

¹⁵⁹ Raymond Aron, *Ibid*, p. 79.

comme une condition préalable et nécessaire à la création de compromis : en effet, le compromis n'est rendu possible que si les parties en présence partagent un projet, un cadre ou un minimum de valeurs en commun.

Raymond Aron aborde un ensemble de conditions qui ne sauraient être exposées dans leur intégralité. Nous nous bornerons à celles qui nous paraissent les plus essentielles pour appréhender notre temps. Ces conditions, encore une fois, tiennent tant à des facteurs institutionnels qu'à des facteurs sociologiques. Nous rappelons systématiquement ce fait, il est d'importance. La conjugaison des deux souligne que, chez Aron, une crise démocratique ne saurait se suffire d'un changement constitutionnel ; voilà qui évacue toute forme de slogan simpliste.

Sur le premier point, nous le citerons directement dans le texte : « *Le moyen le meilleur, quand il est possible, c'est de donner à l'ensemble des dirigeants politiques le respect des valeurs communes et un certain sentiment de solidarité. Il faut ce que, en général, on dénonce, à savoir que l'ensemble des parlementaires se sentent plus solidaires les uns des autres qu'ennemis les uns des autres. Cette proposition peut sembler paradoxale : d'ordinaire, on dénonce le fait que les parlementaires, après avoir échangé des injures dans la salle des séances, se retrouvent ensuite à la buvette. Je prétends quant à moi que le régime parlementaire fonctionne d'autant mieux que ce sentiment de solidarité entre les adversaires politiques est plus fort. Ce n'est absolument pas paradoxal. Un régime parlementaire ou un régime démocratique suppose des oppositions sur un certain nombre de questions, mais aussi le respect de valeurs communes. Quand il n'y a plus du tout de valeurs communes - et malheureusement nous constatons le phénomène dans un certain nombre de pays aujourd'hui -, le système de compétition pacifique ne peut plus fonctionner. Encore une fois, ce n'est pas du tout un paradoxe, mais simplement du bon sens : il faut que les différents partis politiques gardent le sens de certaines valeurs communes, au moins le sens de la valeur commune du*

système de la concurrence pacifique. »¹⁶⁰ Quand l'appétit va, tout va !

En clair, Raymond Aron nous dit qu'il faut que l'animosité politique, donnée irréductible à la sphère politique, ne conduise pas à une animosité personnelle irrémédiable. Il va de soi que la politique est aussi affaire d'incarnation, et les détestations sont monnaie courante dans les couloirs des assemblées ou bureaux politiques. Reformulons : il ne faut pas que les différences d'opinion - le fait que les uns soient libéraux et les autres socialistes, que les uns défendent la retraite à 65 ans et les autres à 60 ans - aboutissent à criminaliser la personne d'autrui. Les différences d'opinion ne doivent pas devenir des crimes, il faut qu'on les admette comme admissibles dans le débat public.

Ce qui paraît être une lapalissade devient de moins en moins courant. La violence politique se normalise, tant en termes de vocabulaire employé que de violence physique. Elle nous semble résulter de trois facteurs différents.

D'une part, il faut dénoncer une certaine forme de radicalité politique. Mais, sur ce point, il nous faut être précis et tendre à l'impartialité. La radicalité, surtout chez Aron, n'est pas seulement possible, elle revêt un caractère quasi-nécessaire. « [Les citoyens] doivent éprouver des passions partisans pour animer le régime et empêcher le sommeil de l'uniformité »¹⁶¹. Et d'ajouter : « Je n'oserais dire que le bonheur des citoyens se mesure à l'intensité des troubles politiques ressentis par la cité, mais la qualité d'un régime politique ne se mesure pas non plus à la paix apparente »¹⁶². La chose est dite. Toutefois, l'excès de radicalité peut conduire à l'incapacité à trouver un terrain commun de discussion. La radicalité peut mener à la criminalisation de ses adversaires politiques. On se souvient par exemple de ce député qui, durant la réforme des retraites, a posé son pied sur un ballon de football à l'effigie d'Olivier Dussopt, ministre alors en charge de la réforme. On se

¹⁶⁰ Raymond Aron, *Ibid.*, p. 85.

¹⁶¹ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, 1965, p. 177.

¹⁶² Raymond Aron, *Ibid.*, p. 150.

souvent encore, dans la même séquence, d'une autre députée ayant traité ses collègues du camp présidentiel de « *monstres* ». On se souvient, là aussi, toujours dans la continuité de cette séquence, de ce député ayant traité le ministre Dussopt « *d'assassin* » en plein hémicycle.

Cette surenchère ne traduit pas seulement l'expression d'une opposition frontale, légitime au demeurant. Nous parlions de tendre à l'impartialité : ce qui est en jeu ici n'est pas le fait de défendre la VIème République, la dénonciation du racisme systémique ou de violences policières. Il y a là autre chose. Nous assistons à la confusion consciente entre les personnes et leurs actes, entre les individus et leurs idées, considérant que de mauvaises opinions (chose a priori inexistante du point de vue de l'Etat) traduisent une souillure de soi, voire la manifestation d'une faute. Toute la brutalité de l'expiation, consubstantielle à la réparation d'une faute, ne peut donc passer que par la dépréciation de nos adversaires politiques jusque dans leur intimité personnelle, à en faire des sujets de mépris. Cette culture ne peut engendrer que de la violence et la délégitimation de ses adversaires, y compris lorsqu'ils sont majoritaires. Comment se retrouver en toute cordialité à la buvette après s'être fait traiter d'assassin ? Comment envisager des discussions politiques apaisées lorsqu'un adversaire nous enjoint à « *fermer sa gueule* » ?¹⁶³ Ce genre d'attitudes est incompatible avec un système de concurrence pacifique.

Deuxième facteur, cette fois-ci imputable à la majorité présidentielle : l'emploi *ad nauseam* de la rhétorique de l'arc républicain. La parole des cadres Renaissance essentialise régulièrement toute alternance politique à la dichotomie suivante : celle des modérés contre les radicaux, des responsables aux populistes - et pourquoi pas encore, celle des raisonnables contre les fous ; discours qu'on peut aisément condenser dans la formule « *Moi ou le Déluge* ». Les innombrables procès en sécession, en volonté de faire tomber la République, qui volent tant à l'égard du Rassemblement national que de la Nupes, sonnent comme autant de

¹⁶³ Référence faite ici aux récentes déclarations de Gérard Larcher à l'égard de Jean-Luc Mélenchon.

discours qui s'attribuent la rationalité par défaut. Certes, on ne saurait refuser toute hiérarchisation des discours et propositions politiques ; c'est le fondement même de la politique militante. Adhérer à un parti ou un projet politique, c'est considérer la moindre valeur des discours alternatifs. De même, l'absence de fermeté à l'égard de doctrines extrémistes peut être assimilée à du relativisme. Mais l'excès de partisanisme et l'excès de modération partagent en réalité plus qu'ils ne veulent bien le concéder : une forme de vindicte morale, qui fait de l'altérité politique une figure du mal. Le bloc central alimente de cette façon la surenchère en radicalité. Il y a là un autre facteur qui empêche la construction de compromis.

Troisième facteur, qui nous amène à quitter le terrain sociologique pour retourner sur celui institutionnel : la structure de la Vème République qui fait du chef de l'Etat le pivot de la politique nationale ; prédominance institutionnelle qui grippe la mécanique du compromis.

Revenons à des considérations moins d'actualité. Comment se construit le compromis ? Sans doute recouvre-t-il à la fois une dimension spatiale et une autre temporelle : spatiale, au sens qu'il nécessite un ou des espaces de discussion dans le(s)quel(s) seront arbitrés les désaccords ; temporelle, au sens d'une temporalité intrinsèque qui voit le déploiement opérationnel de ces discussions selon des impératifs divers et concurrents (calendrier législatif, médiatique etc.). En clair, construire un compromis, considérer la pluralité des idées, cela demande du temps, de la maturation, et à aller trop vite, on risque surtout de froisser ses interlocuteurs.

Concrètement, on pense ici aux administrations ministérielles, où se rencontrent représentants de l'Etat, techniciens, représentants syndicaux ou sectoriels ; au Parlement qui abrite les discussions de couloirs, les discussions en commissions, les discussions en hémicycle, où les oppositions s'affutent en même temps qu'elles débattent des amendements potentiellement acceptables, des accords législatifs à construire, des propositions de loi ou résolutions à même de faire consensus. Par-delà la diversité des situations évoquées, on retrouve quelques traits communs : une pluralité

d'acteurs aux intérêts, opinions et objectifs différenciés, au sein d'une hiérarchie complexe qui voit se déployer des personnages tout à fait distincts (allant du ministre au représentant d'intérêt en passant par le président de telle commission et même des influences externes plus ou moins diffuses - le corps électoral en circonscription), soutenus entre eux par divers rapports de force (le député d'opposition ne saurait avoir le même poids que le rapporteur de telle loi soutenue par le gouvernement). Nous pouvons dire qu'une démocratie en bonne santé construit l'intérêt général - et le compromis - par la confrontation institutionnalisée de l'ensemble de ces perspectives, tout en maintenant la pluralité inhérente à ce processus, tant dans les acteurs investis dans le débat que ceux qui participent *in fine* à l'arbitrage des discussions.

En fait, on peut dire qu'une démocratie saine assume et préserve le tumulte des discussions, pour la simple et bonne raison que la société civile elle-même est traversée par la richesse de ses divisions. Nous pouvons même dire que le postulat qui fonde toute démocratie représentative réside dans le constat d'une irréductible division de la société civile mue par des opinions parfois radicalement opposées à laquelle il nous faut penser une issue institutionnelle, donc collective et pacifiée. John Locke imagine ainsi l'impossible pérennité de l'état de nature par l'incapacité des individus à se mettre d'accord, sans l'intervention d'un tiers, ne serait-ce que sur la définition du tien et du mien. Le passage de la société de nature à la société politique trouve ainsi son point de bascule dans l'instauration de l'État, compris comme « *l'ensemble des procédures permettant à cette société dans lesquels les intérêts à l'œuvre sont contradictoires de les régler par le mécanisme de la démocratie parlementaire* »¹⁶⁴. Le fédéralisme américain répond de la même logique : une construction circonscrite dans un héritage historique déterminé, qui tente de résoudre le problème de la division à l'aune d'une crise politique singulière et irréductible, celle qu'ont connu les Américains à partir de la fin du XVIIIème siècle. On est loin de la description abstraite de l'Etat issue de l'empyrée des idées, répondant d'une logique de pure philosophie.

¹⁶⁴ Vidéo youtube, « Conférence de prestige : François Sureau » : <https://youtu.be/lQxjX3kXmkY?t=2411> (Time code : 40'11)

Définition ici organique de l'Etat, vidée de toute substance mystique, qui pense l'unité nationale comme une construction lente, tumultueuse, et foncièrement prosaïque, au sens qu'elle cherche les moyens pratiques à cette fin (un Parlement, des ministères, des droits politiques, des entités décentralisées etc.), sans le grandiose d'une esthétique politique ou un salut quelconque. Si esthétique il y a, c'est plutôt celle du mécanicien, les mains dans le cambouis.

Nous autres Français avons fondé l'ensemble de nos régimes politiques depuis au moins la Révolution sur une perspective toute autre. « *Rousseau vient présenter une construction qui est antagoniste aux thèses de Montesquieu, de Voltaire et plus tard de Tocqueville, une conception dans laquelle l'unité de la nation va se trouver réalisée par l'assomption d'un Etat tout-puissant procédant mystiquement d'une volonté générale que personne ne peut jamais décrire. Nous attendons une révélation.* »¹⁶⁵ Précisément, pensent les libéraux, parce que l'intérêt général n'est jamais une donnée objective et anhistorique, il ne saurait résulter d'une logique de pure verticalité, révélée par l'Etat à la société.

Or, au lieu d'imaginer des institutions qui pansent la division interne à la société dans une dynamique allant de bas en haut, dans une inertie qui va de la société civile à ses représentants, de ses représentants aux ministres, des ministres au chef de l'Etat, nous avons produit le contraire. Nous projetons dans la verticalité de nos institutions des vertus pacificatrices qui sont, il faut bien l'admettre, fantasmagoriques. Le Président de la République est perçu comme le pivot à même d'arbitrer nos contradictions. Bien que n'étant pas un farouche opposant à la Vème République (contexte de crise politique et de crise algérienne obligent, sans doute), Aron condensait cette perspective dans la formule suivante : « *La IVe République réduisait l'autorité de l'exécutif au-delà de la raison, la Ve ampute les prérogatives des Assemblées au-delà de tout bon sens* », avant de conclure, « *tout se passe comme si une mauvaise fée jetait un sort sur chacun des régimes français au berceau et en*

¹⁶⁵ Ibid., Time code : 40'32.

préparait la mort au jour de sa naissance. »¹⁶⁶ Et Raymond Aron de rappeler, dans son *Essai sur les libertés*, de quelle manière le Président de la République domine la Vème, plaçant les parlementaires dans un rapport de subordination. «*Un homme fait élire les députés qui se réclament de lui bien loin de passer par leur intermédiaire avant de se présenter aux suffrages* »¹⁶⁷.

Les députés sont ainsi piégés dans une position de redevabilité, non devant le corps politique, mais devant le président qui les a fait élire ; fait aggravé par l'inversion du calendrier électoral. En conséquence, le gouvernement ne trouve pas dans le Parlement l'incarnation d'un frein à ses ambitions mais, au contraire, une majorité de soldats prêts à combattre pour ses desseins - et une opposition réduite au rôle de témoin. À ce propos, le vice-président de l'Assemblée nationale, Hugues Renson, en motivant il y a quelques temps le non-renouvellement de son mandat, nous livra un précieux témoignage : «*L'Assemblée nationale en vient à être considérée - et parfois à se considérer elle-même - comme une chambre d'enregistrement de décisions élaborées ailleurs.* » Cette relation de subordination est aggravée par l'incapacité du Parlement à confronter efficacement l'exécutif sur des sujets techniques, ne disposant pas de moyens suffisants et d'un corps administratif dédié à cette tâche.

Cette architecture institutionnelle complique radicalement l'émergence du compromis. Nous avons posé plusieurs conditions à sa réalisation : une dimension spatiale (un ou des espaces de fabrication du compromis), une dimension temporelle (temporalité intrinsèque qui voit le déploiement opérationnel de ces discussions selon des impératifs divers) et le pluralisme des acteurs engagés. L'hyper-présidentialisation est en rupture avec chacune des conditions citées. La multitude des intérêts et idées divergents, et son réseau complexe d'interactions au sein d'une séparation claire des pouvoirs, a été remplacée par la solitude d'un homme face à la foule. Comble de l'affaire, la toute-puissance présidentielle réduit sa

¹⁶⁶ Raymond Aron, « La démocratie a-t-elle un avenir en France ? », *Preuves*, juillet 1959.

¹⁶⁷ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Hachette Littératures, 1998, p. 150.

capacité d'action. Réputé à la fois chef du gouvernement, leader de la majorité parlementaire, faiseur des prix et des salaires, chevalier en lutte contre le chômage, maître de la politique industrielle, au fond, réceptacle de toutes les interrogations, espoirs, colères, le chef de l'Etat se retrouve comme paralysé, bien incapable de donner satisfaction à l'ensemble des injonctions contradictoires et des regards qui scrutent jusqu'à son modèle de montre.

Pour cause, nos institutions n'ont pas pour objectif de donner pleine satisfaction à tous ces acteurs et enjeux. Les institutions ont en revanche vocation à leur donner un écho et une place dans la détermination des politiques publiques, par la diversité des acteurs les représentant au sein de l'Etat, chose rendue largement inopérante par la concentration du pouvoir autour du Président. Le Parlement est devenu muet, la société civile aussi, réduite à des moyens de contestation bien maigres - allant de la manifestation bruyante à la voie judiciaire. Un homme décide. Le tempo comme le fond des dossiers sont décidés à l'Elysée. Le reste n'a qu'à suivre. Si Raymond Aron marquait sa méfiance pour les régimes de toute-puissance parlementaire, il semble bien que ce soit l'inverse, un régime d'hégémonie présidentielle, qui est en train de se produire.

Les mécaniques du compromis sont grippées, mais ce n'est pas tout. Raymond Aron rappelle que si le compromis nécessite l'unité nationale autour d'un socle de valeurs en commun, et si la démocratie produit d'elle-même ses facteurs de division, il nous faut alors consacrer un espace de neutralité au sein des instances étatiques dans lequel l'unité du corps politique prend forme. Par neutralité, il entend le besoin de soustraire certains organes de l'Etat de la lutte partisane. Il vise par cette idée l'administration, mais il vise encore le chef de l'Etat qui doit dans cette perspective incarner une stabilité inhérente à la sauvegarde des institutions, dans une position à même de dépasser le conflit des passions. Certes, sous la Vème République, le Président est formellement soustrait aux luttes partisans pendant la durée de son mandat, il n'en reste pas moins très (trop ?) engagé dans la bataille politique. Il ne s'agit pas seulement de voir de quelle manière une grande partie de sa tactique est d'emblée engagée dans sa réélection, de même que ses

opposants qui sont engagés dans la même dynamique (comment pourrait-on leur reprocher d'ailleurs ?). Il s'agit de voir comment la starification de la figure présidentielle conduit à ce que le vecteur de stabilité élémentaire de nos institutions qu'est le chef de l'Etat devienne lui-même l'objet de toutes les animosités. Tout débat tend à départager qui est pour ou contre le Président. Les gadgets du « grand débat », des « conventions citoyennes » jusqu'à la « commission transpartisane » accentuent à contre-emploi la crise politique puisqu'ils concurrencent une institution représentative élue trop affaiblie (l'Assemblée nationale) tout en entretenant le pivot présidentiel de la vie politique. De même, il est aberrant d'observer de quelle manière, un an à peine après l'élection de 2022, toutes les attentions et hypothèses portent sur 2027.

Excès de radicalité ou de démagogie, excès de modération, centralité de la figure présidentielle : pour le dire grossièrement, tout mène à rendre le compromis insupportable, vécu par tout le monde comme une concession à l'ennemi, si ce n'est une trahison. Cet énoncé peut sembler trop caricatural pour décrire la réalité vécue (des compromis persistent et le pays n'est pas à feu et à sang) : il pointe néanmoins la dynamique à l'œuvre dans la société et qui ne peut qu'augurer d'une fracturation toujours croissante de la société.

Le paradoxe de la démocratie française : un État omnipotent mais inefficace

Cette problématique de l'efficacité anime une troisième tension qui touche à l'essence même des démocraties modernes. Le paradoxe de nos régimes politiques est d'avoir organisé dans le même temps la limitation du pouvoir et son extension indéfinie. L'État, ayant historiquement démontré sa capacité de nuisance par des pratiques arbitraires, devait être limité par des contre-pouvoirs et le système des libertés publiques ; c'est la naissance du libéralisme politique. Mais l'Etat est dans le même temps le tiers nécessaire à la garantie des droits, des droits d'ailleurs toujours croissants au fil de l'histoire. Ainsi avons-nous inclus dans la nomenclature des droits politiques, en plus des droits dits formels propres à la Déclaration de

1789 (liberté d'expression, d'association, de conscience etc.), les droits dits économiques et sociaux de la Déclaration universelle de 1948 (liberté syndicale, droit au logement, droit à la santé etc.).

Les sociétés démocratiques face à l'extension indéfinie de l'aspiration égalitaire

Un développement soutenu d'ailleurs par l'infusion de l'idée démocratique au sein de la société civile. Tocqueville fut en la matière un des observateurs les plus lucides de ce phénomène : à mesure de l'avancement de la démocratie, du travail qu'opérait l'idée d'égalité sur la société elle-même, le corps social ne pouvait plus seulement se contenter de l'égalité des droits, elle devait réaliser l'égalité dite des conditions. À charge donc à l'Etat d'organiser, non plus simplement l'égalité des droits, mais l'égalité sociale, ou réelle, tant dans le domaine de l'économie ou de l'éducation ; faire en sorte que les plus démunis puissent avoir les conditions de leur subsistance, que les inégalités ne soient pas trop marquées, que les moins éduqués puissent recevoir une formation qualifiante etc.

Pour l'auteur de *De la démocratie en Amérique*, que Raymond Aron appelait dans *La Révolution introuvable* son maître, cette dynamique de l'égalité sociale distille l'autoritarisme en germes, cela en deux temps. D'une part, elle produit l'individualisme : pourvu que l'Etat distribue le bonheur, il devient gré aux yeux de tous de vivre isolé de ses pairs, tentation d'autant plus pesante à l'heure où la société industrielle produit d'immenses bienfaits matériels. Confortables et repus, les citoyens s'engouffrent dans le matérialisme et, pour reprendre un langage de gauche, participent d'un processus de dépolitisation, car se désinvestissant des affaires publiques. Quel meilleur allié pour le pouvoir, nous dit Tocqueville, que des citoyens qui délaissent la liberté politique ? En clair, qui n'opposent plus de résistance aux vellétés du gouvernement ? On le voit d'ailleurs, la liberté des libéraux ne saurait être entendue comme l'égoïsme. De surcroît, l'égalité sociale, non contente de distendre les liens sociaux, attribue un ensemble de prérogatives nouvelles à la faveur de l'administration et du politique, renforçant dès lors son imprimatur. Ainsi, Tocqueville de conclure : « *Je pense*

que les peuples démocratiques ont un goût naturel pour la liberté ; livrés à eux-mêmes, ils la cherchent, ils l'aiment, et ils ne voient qu'avec douleur qu'on les en écarte. Mais ils ont pour l'égalité une passion ardente, insatiable, éternelle, invincible ; ils veulent l'égalité dans la liberté, et, s'ils ne peuvent l'obtenir, ils la veulent encore dans l'esclavage. Ils souffriront la pauvreté, l'asservissement, la barbarie, mais ils ne souffriront pas l'aristocratie »¹⁶⁸.

Raymond Aron aura ce privilège de l'histoire sur Tocqueville : deux siècles après ses analyses, il est non seulement témoin de l'hégémonie du productivisme dans la sphère économique, avec un accroissement incomparable du niveau de vie général, mais il assiste également à la prolifération des droits économiques et sociaux à même de reconnaître et d'organiser l'égalité sociale. À noter qu'à la différence de l'auteur normand, Aron adopte une position moins rigide sur l'ampleur du phénomène : dit simplement, il considère que la combinaison des libertés formelles et des libertés réelles, des droits personnels avec les droits économiques et sociaux, constitue la meilleure synthèse historique entre les idéaux libéraux et socialistes. Cette synthèse le conduira toutefois à conclure : « *La démocratie politique, dans les sociétés industrielles, semble conduire nécessairement à une forme de socialisme* »¹⁶⁹ ; conclusion d'autant plus définitive qu'elle résulte d'un compromis social qui nécessite l'inclusion des classes populaires dans le spectre des institutions. Cette « *démocratie des masses* », comme il l'appelle, est « *une démocratie où l'État remplit des fonctions économiquement et socialement importantes, et d'une importante croissante* »¹⁷⁰. La thèse forte d'Aron, c'est que cette quête égalitaire mène inévitablement à une « socialisation » partielle des démocraties libérales.

Ainsi, Aron considère que les démocraties à l'ère de la société industrielle ne peuvent s'accommoder d'un libéralisme économique

¹⁶⁸ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Éd. avec dossier., Paris, Flammarion, 2010, p. 149.

¹⁶⁹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 127.

¹⁷⁰ Raymond Aron, *Ibid*, p. 126.

total. La combinaison de la compétition pacifique et de l'obsession des problèmes économiques qui caractérise son époque rend inévitable une demande citoyenne croissante d'intervention de l'État dans l'économie. Il s'oppose ainsi à Hayek¹⁷¹ dans un débat bien connu et tire une conclusion que l'Autrichien ne pouvait accepter : le libéralisme politique ne va pas de pair avec le libéralisme économique. « *Le système de la compétition en vue de l'exercice du pouvoir, écrit-il, lorsqu'il fonctionne dans une société cristallisée en groupes d'intérêts, tend à rendre difficile le fonctionnement d'un système d'économie libérale, l'essence de l'économie libérale étant de laisser les cruautés du progrès économique s'exercer par la force aveugle du marché [...] Lorsque les intéressés n'acceptent plus de souffrir à cause des forces aveugles du marché, comme on dit, ils demandent à l'état pour atténuer les chocs* »¹⁷².

Les démocraties libérales des sociétés industrielles sont donc condamnées à un régime d'économie mixte, c'est-à-dire une société de marché s'accommodant d'une direction partielle de l'économie. L'État-providence qui en résulte porte, selon Aron, une instabilité chronique liée à la tentative de conciliation entre sauvegarde des libertés individuelles, développement d'une bureaucratie utilitariste, et délibération politique.

Quarante ans après, la demande égalitaire s'est accentuée

Difficile de ne pas donner raison à Aron. La quasi-intégralité des Etats occidentaux ont multiplié ces dernières décennies des mécanismes sociaux en matière de pauvreté, de santé, de logement ou d'éducation. La France s'illustre par une croissance particulièrement marquée de tels dispositifs. L'immixtion de l'Etat n'est pas seulement fiscale, elle est encore normative et administrative, les gouvernements successifs multipliant plans et numéros verts pour pallier aux défaillances de la société.

¹⁷¹ Voir sur ce débat l'excellent article de Gwendal Châton : Gwendal CHÂTON, « Libéralisme ou démocratie ? Raymond Aron lecteur de Friedrich Hayek », *Revue de philosophie économique*, Vol. 17-1, 1 juin 2016, p. 103-134.

¹⁷² Raymond Aron, *Ibid.*, p. 128-129.

Dynamique heureuse ? Là-dessus, il nous faut séparer le bon grain de l'ivraie. Dans *Pensée sociologique des droits de l'homme*, Aron s'oppose là encore aux libéraux classiques, estimant qu'au fond, la distinction entre droits dits personnels et droits économiques et sociaux, entre liberté formelle et liberté réelle, est surfaite. Non qu'il n'existe aucune tension entre ces deux pôles : mettre en œuvre le droit à la santé implique un appareil administratif et un interventionnisme bien plus prégnants que la simple garantie de la liberté d'expression. Mais le droit formel, dès lors qu'il est reconnu par la législation nationale, consacre le droit réel : ce qui permet *in concreto* de s'exprimer librement, c'est de voir sa liberté d'expression consacrée par le Parlement. La fin reste donc inchangée, tendre à rendre réel les droits formels ; seuls les moyens peuvent différer. Aussi considère-t-il que les droits personnels ne furent qu'une étape, tout à fait historique, dans un processus plus vaste qui consiste, en un mot, dans la défense du *propre* : contre l'arbitraire royal et la menace qu'il faisait peser sur la dignité personnelle, il nous a fallu inventer l'Etat de droit ; contre les mécaniques iniques de la société industrielle ultérieure, il a fallu créer les droits économiques et sociaux. Là encore, la fin reste invariable : la défense du propre, du sujet, de la dignité.

D'autant que, depuis la mort d'Aron en 1983, le phénomène de l'extension de la demande d'égalité au-delà des terrains politiques et économiques s'est poursuivie. Avec l'effondrement du communisme et le développement des théories post-structuralistes en sciences sociales, la gauche occidentale a connu d'importantes mutations ces dernières décennies. Les dominés ont changé de visage et les rapports de dominations ne sont plus essentiellement économiques. Avec l'intersectionnalité, notion d'abord descriptive et réservée aux thèses de sociologies et de science politique, et maintenant réappropriée par le langage militant de ce que nous appellerons la gauche identitaire¹⁷³, les discriminations deviennent multiples, protéiformes, et s'entrecroisent. Pour comprendre plus finement les rapports de dominations qui sont en jeu au sein des sociétés occidentales, la race, la sexualité, le genre, l'âge, la

¹⁷³ Et que certains appellent « woke ».

morphologie, la culture, sont autant de caractéristiques qui viennent compléter et s'ajouter à la catégorie classique de « classe sociale ».

Le succès du paradigme post-structuraliste, indépendamment des apports non négligeables que ce dernier a pu apporter aux sciences sociales, s'explique aussi par la continuation logique de l'extension de l'idée égalitaire. Une dynamique d'ailleurs déjà soulignée dans ses balbutiements par Raymond Aron dans *Liberté, libérale ou libertaire ?*. En résulte là encore des appels incessants à un surcroît d'interventionnisme politique, considérant la pertinence de l'Etat comme appareil de correction des structures sociales perpétuant l'oppression. Dans la continuité de ce débat entre liberté formelle et liberté réelle - ou plutôt ici, égalité formelle et égalité réelle - reste à savoir ce qui relève d'un souci légitime et nécessaire d'analyser les structures empêchant la pleine détermination de l'individu et ce qui dénote de considérations résolument illibérales. C'est une chose de constater les conséquences normatives d'un imaginaire structurellement masculin dans la détermination et la répartition des tâches ménagères ou des professions entre hommes et femmes ; une autre que d'en appeler à l'Etat pour sanctionner des hommes trop enclins à laisser leurs femmes passer l'aspirateur ou faire le repassage ; fin qui impliquerait la naissance d'une structure policière d'ampleur - si seulement celle-ci est possible. On peut rejoindre au moins partiellement l'analyse dans son pan descriptif, mais nullement ses conclusions normatives. Aron adoptait d'ailleurs une attitude semblable à l'égard de Marx : grand lecteur de l'auteur du *Capital*, appuyant régulièrement sur la finesse de ses constats quant à l'aliénation ou la nécessité de rendre les libertés réelles, Aron s'attaqua régulièrement au coût institutionnel de la dictature du prolétariat, pointant d'emblée les germes autoritaires qui imprègnent cette pensée¹⁷⁴.

L'État-providence français : quand individualisme et paternalisme vont de pair

¹⁷⁴ En la matière, le premier chapitre de son *Essai sur les libertés* est assez éloquent.

Cette dynamique qui considère que la liberté sociale constitue bien une partie intégrante du domaine de la liberté s'est mue en France en une allergie pour les libertés personnelles et économiques.

Là où les libéraux doivent rechercher l'équilibre entre les libertés, comme le soulignait régulièrement Raymond Aron, la France a basculé dans une préférence nette pour une croissance indéfinie de la socialisation de l'économie. En démontre l'augmentation massive des dépenses publiques, la part toujours plus large de l'administration, la multiplication des agences gouvernementales et autres organes publics d'intervention dans l'économie, les plans en tout genre, qui concernent tant l'administration locale que l'Etat central ; et même, en élargissant, il ne se trouve pas aujourd'hui un parti politique majeur qui ne défende pas, à quelques exceptions près, d'accroître les dépenses¹⁷⁵, ceux proposant un rationnement somme toute mineur se voyant immédiatement opposer l'accusation en ultra-libéralisme.

L'ambiance générale n'est pas à la liberté, elle est à la tutelle : chacun quémande pour soi des avantages, quelques bienfaits, et des torts pour les autres. Ainsi voit-on régulièrement des groupes d'intérêt réclamer ici ou là des aides économiques - les temps sont toujours difficiles - mais se fiche royalement qu'on conditionne le RSA ou qu'on pointe régulièrement du doigt les familles les plus modestes quant à l'allocation de rentrée scolaire ou l'allocation chômage ; le tout, à la faveur d'une administration toujours plus encline à contrôler. Que des groupes d'intérêt existent, c'est une chose convenue en démocratie - Aron y voyait même le développement normal d'une société atomisée où la voix individuelle perd en influence. Que ces groupes se meuvent en règne des idiosyncrasies où l'intérêt général importe peu tant que l'Etat veille au confort de chacun, voilà qui est beaucoup plus inquiétant et qui confirme le cauchemar toquevillien tant redouté. Ce ne sont pas seulement les libertés économiques qui en pâtissent,

¹⁷⁵ On pourra toujours rétorquer le discours ambiant à droite qui pourfend l'Etat-mammouth : le fait est que les propositions concrètes en la matière se font rares.

ce sont encore, de façon paradoxale, les libertés sociales qui en font les frais (par l'accroissement toujours plus large du pouvoir de l'Etat), et les libertés politiques, qui ne sauraient survivre au sein d'un appareil d'Etat mu par la verticalité.

La combinaison de l'individualisme auquel se référait Tocqueville et de la croissance du paternalisme étatique dans le cadre de l'État-providence contribue à réduire à peau de chagrin la responsabilité individuelle. Alors qu'ils délèguent de plus en plus de prérogatives à l'État, les citoyens n'abandonnent pas pour autant leur aspiration à la liberté individuelle.

Le récent psychodrame des retraites illustre à merveille cet individualisme orphelin de responsabilité individuelle. Malgré la réalité du problème budgétaire et démographique que pose le système par répartition, et refusant par principe de discuter d'un changement de mode de financement (en instaurant, par exemple, une part de capitalisation), les contestations symbolisent ce refus de choisir entre hausse des cotisations des actifs, baisse des pensions des retraités et augmentation de l'âge de départ à la retraite. Ainsi, le citoyen se désintéresse complètement des contraintes réelles que nous venons d'exposer : il exige que l'État apporte une solution rapide et indolore. Qu'on ose soulever l'insoutenabilité du système, il rétorquera avec dédain : « alors, taxons les riches ! ». Cette déresponsabilisation s'observe également sur la question climatique. Alors que tout le monde communique dans la dénonciation de l'inaction du gouvernement et la revendication d'une action forte et volontaire, personne ne semble prêt à consentir au moindre effort. On trouve toujours plus pollueur que soit à qui demander d'assumer la résolution du problème.

Ces deux exemples dévoilent la mécanique perverse du despotisme démocratique se nourrissant de l'affaiblissement de l'engagement civique : dans une valse incessante, la responsabilité se transfère des uns aux autres, incapable de se fixer sur un hôte susceptible de l'assumer. En attendant, faute d'une réforme réaliste et ambitieuse, le problème persiste. On ne peut donc comprendre la crise de la démocratie française si l'on évacue de l'équation sa dimension culturelle : les institutions sont d'autant plus enclines à la

centralisation et à l'omnipotence que les citoyens demandent d'être mis sous tutelle.

La mise sous tutelle des citoyens renforcée par la demande d'efficacité

Mais revenons à la question de l'efficacité. Elle devient pressante quand, comme exposé, vient l'heure de gloire de l'économie mixte. C'est qu'en effet, si l'Etat voit ses prérogatives s'accroître, si sa présence doit se faire plus manifeste, si l'attention se focalise sur ses bienfaits (souhaités, pas toujours réalisés), alors l'Etat doit toujours tendre à l'efficacité. Dès lors se fait à nouveau jour la question des libertés : peut-on concilier respect des libertés politiques, respect des libertés personnelles et efficacité de l'action administrative ? En d'autres termes, dans une ère qui accorde ses faveurs aux experts, techniciens et ingénieurs, peut-on toujours souffrir des lenteurs inhérentes à la délibération démocratique et à la garantie des droits ? « *La confiance que nous éprouvons dans la science, la technique, l'organisation s'irrite des lenteurs qu'entraîne la délibération comme de la paralysie que risquent de causer les checks and balances, dans lesquels les auteurs de constitutions voyaient jadis l'art suprême et la garantie de la liberté. Ce qui était hier la fierté des législateurs fait aujourd'hui le désespoir des techniciens.* »¹⁷⁶ L'efficacité est d'essence rythmique. Les temps morts sont un mal. Il faut aller vite. Toujours plus vite. « *Parce que, vu sous l'angle de l'efficacité des travaux et de leur organisation, ce système de compétition entraîne une déperdition de forces. Il est insupportable pour un homme qui a le goût de l'efficacité d'être obligé de consacrer des heures, des jours, des semaines, des mois à convaincre des gens qui ne savent pas de quoi il s'agit, et il est inévitable que, au fur et à mesure que les sociétés sont davantage dirigées par des meneurs de masses, par des techniciens, par des administrateurs, ceux-ci aient de moins en moins de goût pour les règles, pour le jeu de la compétition électorale.* »¹⁷⁷

¹⁷⁶ Raymond ARON, *Essai sur les libertés*, p. 66.

¹⁷⁷ Raymond ARON, *Introduction à la philosophie politique : démocratie et révolution*, p. 133.

La mentalité de l'ingénieur est assez peu compatible avec l'esprit démocratique. Elle l'est d'autant moins qu'elle tente de prospérer sur fond d'un inconfort : « *l'évolution du système démocratique conduit à une situation structurellement instable, en obligeant l'Etat à être responsable d'une très grande partie de l'économie, tout en réduisant considérablement son pouvoir de décision.* »¹⁷⁸ Nous retrouvons ici la tension primordiale d'un régime démocratique moderne, entre limitation du pouvoir et souveraineté populaire qui tend à élargissement de ses prérogatives : limitation contre l'arbitraire, extension pour l'égalité sociale. « *L'évolution du système parlementaire tend à l'affaiblissement du pouvoir; alors que l'évolution économique du système démocratique tend à l'extension des fonctions de l'Etat.* »¹⁷⁹ Et Aron de conclure : « *Il en résulte donc une nécessité apparente, un État de plus en plus étendu et de plus en plus faible, ou encore un Etat dont le prestige, la capacité d'action et de décision vont en diminuant, et dont les fonctions s'étendent* »¹⁸⁰. L'exemple qu'il cite est assez frappant de notre époque. Concernant la politique des prix, les gouvernements cherchent toujours à convaincre les syndicats d'être modérés et, s'adressant au patronat, lui demandent en parallèle de limiter la distribution de dividendes. On peut difficilement s'empêcher de penser ici à un Bruno Le Maire demandant continuellement aux grandes enseignes depuis la crise en Ukraine de limiter leurs marges afin que le coût de l'inflation ne repose pas dans son intégralité sur les consommateurs. Parce qu'il doit organiser l'égalité sociale, l'Etat est perçu comme le garant du pouvoir d'achat (extension de ses prérogatives), ce même Etat incapable d'imposer des mesures trop restrictives comme le blocage des prix ou la limitation des marges, au risque d'affaiblir irrémédiablement la dynamique économique (limitation de son pouvoir).

Dans ce climat, quel avenir pour l'Etat de droit et le parlementarisme ? Il y a un risque clair de dépréciation des institutions où, définitivement, l'ingénieur devient président. Tout

¹⁷⁸ Raymond Aron, *Ibid*, p. 32.

¹⁷⁹ Raymond Aron, *Ibid*, p. 130.

¹⁸⁰ Raymond Aron, *Ibid*, p. 131.

dépend *in fine* de l'état d'esprit ambiant, tant des dirigeants que des citoyens - et même en réalité, bien plus de la « psychologie des chefs ». « *Il faut que les dirigeants politiques aient un certain respect de ces règles du jeu et veuillent qu'elles soient respectées. Or, la psychologie des meneurs de masses, la psychologie des économistes dirigistes, la psychologie des ingénieurs qui construisent les barrages, tout cela est extrêmement peu favorable au système de la compétition.* »¹⁸¹ En clair, il ne faut jamais que les impératifs d'efficacité prennent le pas sur l'esprit démocratique. Les élites comme les citoyens doivent accepter la lenteur du travail parlementaire. Il faut être démocrate avant d'être technicien.

Le paradoxe de la modernité se matérialise donc par la tension qui existe entre deux aspirations incompatibles. La première, celle de la liberté, sous-tend une société plurielle, dans laquelle les individus sont appelés à se différencier et à se singulariser, mais implique l'acceptation d'une hiérarchisation et d'inégalités. La seconde, celle de l'égalité, sous-tend une société de l'uniformité et de l'indifférenciation, laissant peu de place aux initiatives individuelles, le citoyen n'existant qu'à travers la collectivité. La première tend au retrait de l'État et à la responsabilisation des individus, la seconde implique un état centralisateur, vertical et technocratique.

Nous partageons avec Aron l'idée selon laquelle les démocraties modernes, à l'ère de la complexité des sociétés industrielles, ne peuvent échapper à ce paradoxe amenant à un régime mixte contenant une part de socialisation. En revanche, Tocqueville avait raison de noter que les démocraties peuvent emprunter deux chemins, celui de la liberté ou celui de la servitude. Car des deux aspirations, l'on peut choisir d'en privilégier une aux dépens de l'autre, de faire pencher la balance du côté des libertés. Montesquieu, Constant, Tocqueville, Aron, tous voient dans la démocratie libérale constitutionnelle le modèle le plus apte pour se prévenir de la route de la servitude.

¹⁸¹ Raymond Aron, *Ibid*, p. 133.

Quel avenir pour le modèle de la démocratie libérale constitutionnelle en France ?

Nous vivons l'époque de toutes les urgences. Climat, covid, terrorisme, islamisme, insécurité, paupérisation, recul des démocraties libérales, montées en puissance des logiques belliqueuses : sommes-nous à la croisée des chemins ? L'air de la liberté n'est-il pas voué à se raréfier, voire disparaître, au risque d'étouffer ? Tout conspué à la quête irrépessible d'efficacité. Ainsi s'enchaînent les plaidoiries en faveur de l'ordre : face au terrorisme, cessons avec la présomption d'innocence et enfermons préventivement les fichés S ; « nous sommes en guerre », à quoi bon délibérer ? ; la planète se réchauffe, il nous faut d'urgence planifier, restreindre, administrer ; la délinquance prospère, rompons avec cet État de droit auréolé de naïveté ; les Jeux Olympiques approchent, réinstaurons des QR codes et des zones de contrôle. Ce n'est pas seulement l'aisance avec laquelle les doctrines de l'ordre se transmettent, selon un principe d'inertie, des intellectuels aux politiques, des politiques aux parlementaires, des parlementaires aux ministres, des ministres au Président, sans arrêtoir quelconque, qui doit nous inquiéter. C'est encore cette adhésion de façade chez les citoyens au système des libertés qui ne passe jamais l'épreuve du réel. Il est aisé d'être scandalisé par les atteintes aux libertés. Tout le monde est outré de voir de quelle manière, par exemple, les restrictions liées aux Jeux Olympiques vont infiltrer jusqu'aux aspects les plus élémentaires de la vie sociale (comme circuler dans sa rue ou aller à son travail). A l'unisson, il ne se trouve pas une personne - ou presque - qui ne voit pas en horreur la multiplication de tels dispositifs restrictifs. Pourtant, c'est avec une certitude d'expert qu'on peut affirmer que tous les esprits concéderaient à la nécessité de telles mesures si par malheur survenait une attaque terroriste. L'urgence l'exigerait. Personne aujourd'hui ne pourrait ainsi défendre la fin des caméras de surveillance sans passer pour un gauchiste bisounours de la dernière heure.

Qu'on s'entende bien : la demande en sécurité est fondamentalement légitime. Mais si la question institutionnelle pouvait être résumée à la sécurité et l'efficacité, nul besoin de construire une société politique faite de pouvoirs et contre-pouvoirs,

de sujets de droit et de mécanisme de contrôle, nul besoin d'un Parlement, nulle utilité à des élections : il nous suffirait d'accorder l'administration des choses aux experts ou aux fanatiques de la matraque (les deux allant souvent de pair...). Si on légitime le pouvoir sur l'unique critère de la nécessité de la force publique, si l'instauration d'un Léviathan condense la finalité de toute société politique, si, dit autrement, le pouvoir s'auto-légitimait, alors il n'y a substantiellement plus rien qui ne différencie les régimes démocratiques des régimes autoritaires - ces derniers seraient sans doute d'ailleurs considérés comme plus vertueux.

Les régimes libéraux sont fondés sur un rapport inverse : l'Autorité est astreinte par la société civile ; là où la nécessité du pouvoir pense l'inverse. La société civile est créancière à l'encontre du pouvoir d'un ensemble de droits inaliénables. Le pouvoir est au service de la société civile, non l'inverse. À ce titre, il ne saurait jamais être illimité. Dès lors qu'on inverse ce rapport, que le pouvoir cherche à restreindre les libertés et les droits de chacun, motifs pris parfois de considérations très sérieuses et nobles, c'est la nature même de l'Autorité qui change, non plus fondé sur la nécessité du Droit, mais sur l'extension indéfinie du gouvernement. On repense à cette phrase de François Sureau : *« On peut dire tant qu'on voudra que la liberté de boire des bocks en terrasse ne se compare pas à celle d'écrire. C'est bien possible, et c'est tout à fait indifférent. Personne d'autre que le citoyen n'a qualité pour juger de l'emploi qu'il fait de sa liberté »*.

La quête d'efficacité, en plus d'être irrépressible, est, elle aussi, légitime et nécessaire. Mais la dynamique qui s'installe est toute autre : celle d'une efficacité qui se fait systématiquement au détriment des droits politiques. Nous parlons par exemple d'instaurer la rétention de sûreté - l'idée qu'on puisse prolonger la peine de prison d'un individu sur la base de soupçons conséquents d'un risque de récidive. L'objectif est clair : prévenir la criminalité, empêcher un surcroît d'insécurité, voire de drame. Mais à quel prix ? L'idée fondamentale en société libérale est qu'avant l'incrimination, il n'y a rien. Un rien éloquent, un rien qui énonce, un rien normatif. Ce postulat renferme toute la structure de la société du Droit : la liberté est. Sans astérisque, sans condition, sans

devoir parallèle. Tout le monde est libre par principe, tout le monde est d'abord innocent, et ce n'est qu'*a posteriori*, en fonction d'un acte d'incrimination, qu'il y a des criminels à sanctionner. « *Dès lors qu'il n'y a que des coupables potentiels et que la répression est mise en œuvre par l'Etat ou susceptible de l'être, il n'y a plus de citoyens libres ; il n'y a qu'une masse de personnes susceptibles tôt ou tard de voir peser sur eux la férule de l'Etat* ». Cette formule de Sureau condense merveilleusement la bascule qui s'opère à travers les logiques sécuritaires : on passe de la liberté à la suspicion généralisée, de l'innocence à la culpabilité présumée, du sujet de droits, digne, singulier, à la masse, indifférenciée, magmatique, qui, tôt ou tard, pourra faire l'objet de la répression. C'est en ce sens que nous parlons d'une efficacité qui se fait au détriment des droits : on ne saurait enfermer un individu sur la base de rien (ce qu'est la rétention de sûreté), sauf à être en infraction avec nos propres principes ; et si la suspicion suffit, au fond, nous n'avons rien à envier au crédit social à la chinoise. Pourquoi la pensée se dirige-t-elle immédiatement vers la dépréciation des droits et non vers des hypothèses plus prosaïques, certes moins idéologiques, qui concernent les moyens et les missions de l'administration et des services de renseignement, les moyens concrets mis en oeuvre à la réinsertion, le nombre d'agents et les outils mis à disposition ? Considérations sans doute plus techniques, peu à même de nourrir les passions vivaces qui traversent notre société...

Dira-t-on que cette logique, angélique à souhait, aboutira à la libération d'individus qui, inévitablement, recommenceront leurs méfaits. C'est bien possible. Mais, à bien y réfléchir, rien n'empêchera la réalisation de ce risque. Là réside le poison des logiques sécuritaires : se targuant d'un risque perpétuel, elles distillent l'idée d'un ordre illimité, légitimant de façon aussi perpétuelle la mise en œuvre de mesures de contrôle toujours croissantes. C'est une logique d'auto-justification et nous voyons bien d'ailleurs de quelle manière après chaque attentat se rassemble le bal des apôtres du tout sécuritaire, réclamant toujours plus de restrictions, tout en promettant à chaque fois qu'elles suffiront à endiguer la menace. Ne permettant aucun surcroît d'efficacité, ces discours ne font en réalité que restreindre les libertés, rien de plus.

Voilà l'idée matricielle qui irrigue les Etats libéraux : un rapport au pouvoir fondé sur la liberté préalable des individus. « *Car enfin, pour qu'il puisse être réputé avoir choisi ses gouvernements en toute liberté, ce qui détermine une part essentielle de légitimité d'un système politique, le citoyen doit conserver en toute circonstance sa souveraineté intellectuelle et morale. [...] Le parlement n'est fondé à décider que dans les limites du respect de ces droits qui renferment la légitimité politique.* »¹⁸² Ce que nous voyons à l'œuvre sous les diverses urgences qui pressurisent la société, c'est la transformation lente, progressive, éparse, mais certaine, du citoyen en sujet, à la disposition du pouvoir en place.

Nous touchons dès lors à un point névralgique des démocraties, et nous en revenons à Aron. La vertu des régimes démocratiques ne réside pas dans l'efficacité. Aron considère d'ailleurs qu'elle dépend sans doute assez peu du régime politique ; du moins, il ne saurait jamais être un facteur exclusif. Dans l'absolu, un régime démocratique n'a pas vocation à être efficace ; ou plutôt, là n'est pas fondée sa supériorité. La supériorité des démocraties trouve sa réalisation dans la garantie des droits. « *Si l'on part de l'idée des pessimistes que tout pouvoir corrompt et que le pouvoir absolu corrompt absolument, on conclura que, le pouvoir démocratique étant le plus faible et le plus limité, c'est celui qui corrompt le moins et qui commet le moins d'excès. Cette justification paraîtra bien pessimiste, mais rien n'empêche de traduire la même idée en termes optimistes, et cela consiste à dire : la démocratie est, jusqu'à présent, le régime qui, de beaucoup, a introduit le système de pouvoir le plus constitutionnel, c'est-à-dire qui a le plus réduit le côté arbitraire du gouvernement. C'est celui qui, de beaucoup, a donné aux individus et aux citoyens le plus de garanties par rapport à l'État, ce qui fait que, si on considère les régimes par rapport aux individus, je n'hésiterai pas un seul instant à dire que, des régimes connus ou, en tout cas, connus à notre époque, la démocratie est de loin le meilleur.* »¹⁸³

¹⁸² François Sureau, *Sans la liberté*, Gallimard, 2019, p. 30.

¹⁸³ Raymond Aron, *Ibid*, p. 136.

Conclusion

Nous parlions en introduction de notre propos de deux tendances concurrentes de la démocratie : l'une qui tend à la maximisation du pouvoir, l'autre qui tend à sa limitation. Cette simple conclusion, que le gouvernement doit être limitée en raison de ses excès toujours à venir, nous amène à radicalement choisir la deuxième dite libérale de la démocratie, seule à même de garantir les fondements de l'ordre social : les libertés personnelles et politiques.

Cette idée n'a plus rien d'évident. Car cette proposition emporte son lot d'inconvénients : elle renonce à la perfection. « *Que les régimes démocratiques soient des régimes instables, cela me paraît incontestable. Qu'ils soient faibles, c'est souvent le cas, quoiqu'il ne faille pas généraliser: tout dépend des pays. Mais, si l'on veut chercher les mérites, ils sont immenses. Les mérites sont immenses à une condition - et c'est là que le machiavélisme intervient -, à condition que l'on ne cherche pas un régime parfait.* »¹⁸⁴ Or, si nous vivons l'époque de toutes les urgences, nous vivons pour l'essentiel le refus du mal irréductible. Acculés d'urgences toujours croissantes, nous ne supportons plus l'existence de la violence, des attentats, de la pauvreté, des émeutes, bref, de tout un tas de phénomènes sociaux qui, il faut le dire, ont toujours existé, et sans doute de façon irrémédiablement plus meurtrière par le passé - nul jugement moralisateur ici, simple analyse descriptive. Hystérisation à bas bruit des esprits, qui s'imaginent toujours vivre en régime de libertés, alors que notre rapport au pouvoir a basculé depuis belle lurette. À vrai dire, nos institutions ont toujours traduit notre préférence pour le césarisme, la verticalité, le jacobinisme, en clair tout ce qui permet au pouvoir de se draper dans une position de domination, que celle-ci se traduise par des tendances autoritaires, bureaucratiques ou technocratiques.

Nous expérimentons une irritabilité extrême face au mal, et nous consentons à tout pour nous en prémunir. Le seul bénéficiaire

¹⁸⁴ Raymond Aron, *Ibid*, p. 135.

ici, c'est le tiers étatique, qui dispose de toujours plus de prétextes et de moyens pour étendre le contrôle administratif. La crise écologique en est encore une illustration : face au péril climatique, beaucoup en appellent à la planification et au besoin d'adhérer à une logique de guerre. France Stratégie d'écrire : « *Les besoins de l'économie de guerre et les pénuries de la sortie de guerre sont à l'origine de démarches de planification, destinées à atteindre la meilleure allocation des ressources disponibles dans un contexte imposant "une gestion normative sous contrainte". Ce sont aujourd'hui les limites planétaires qui en fournissent le cadrage.* »¹⁸⁵ C'est oublier que le plan implique le commandement hiérarchique. Il substitue au citoyen libre le tiers étatique et son armée administrative. Et toujours cette nécessité, au nom de laquelle il est devenu si aisé de restreindre les libertés. Arbitrer entre l'essentiel et le superflu, tel que prôné par beaucoup de tenants de l'écologie politique, renverse le rapport entre l'individu et l'administration : si la démocratie libérale postule l'impossibilité pour le pouvoir de trier entre boire des bocks en terrasse et écrire des livres, le plan implique l'inverse. C'est la tutelle qui rôde, ainsi que la conditionnalité et la surveillance ; un triptyque redoutable pour les libertés publiques. Une telle hiérarchisation, par la diversité des critères de jugement, des fins en concurrence, des préférences individuelles, ne peut s'opérer qu'à travers le règne d'une techno-administration omnipotente.

L'acceptation de l'imperfection évoquée par Aron n'est pas un renoncement. Il ne s'agit jamais de dire : les attentats ont toujours existé, il faut se résigner. Jamais les libéraux, encore moins Aron, prônent la passivité politique. Aron a immédiatement choisi Londres en 40, a défendu l'indépendance de l'Algérie, a dénoncé les crimes staliniens et tous les totalitarismes. L'enjeu ici porte sur une autre question bien plus fondamentale : quel coût institutionnel sommes-nous prêts à consentir en vue de la réduction du mal ? Ce que répondent les libéraux, c'est qu'à moins de considérer que la fin justifie les moyens, on ne saurait accepter un coût exorbitant sans que la garantie des droits ne disparaisse par la même.

¹⁸⁵ France Stratégie, *Soutenabilités ! Orchestrer et planifier l'action publique*, p. 213.

L'ensemble de ces considérations - la nécessaire défense des libertés, la lutte contre l'arbitraire, la garantie des droits - nous conduisent à la conclusion politique suivante : il nous faut désormais prôner la rupture.

La rupture avec notre logique institutionnelle, faisant la part belle au gouvernement, à l'administration, à l'esthétique napoléonienne, à la quête de puissance ; la rupture avec la verticalité, l'isolement de la figure présidentielle, le contrôle administratif ; la rupture avec notre culture politique, notre individualisme, notre égalitarisme forcené. Cette rupture ne trouvera pas d'issue par le biais d'une modalité politique exclusive. Nous l'avons rappelé : chez Aron, la démocratie est autant un fait institutionnel qu'un fait sociologique. Changer la constitution ne suffira pas, changer nos mentalités ne suffira pas, écrire des livres ne suffira pas, inventer une nouvelle esthétique ne suffira pas : il faudra un peu de tout cela pour oser espérer aboutir à un changement conséquent ; étant avertis que les circonstances jouent pour beaucoup dans ce genre de processus, souvent à la défaveur de toutes sortes de plans et projections. Le temps déjoue le plus souvent nos attentes. Le vacarme de la vie est ainsi fait : la surprise est là, tapis dans la seconde qui vient, dans le cliquetis de la montre sur le point de sonner. Le vacarme de la vie est ainsi fait, mais après tout, voilà sans doute le principe sur lequel repose l'action humaine.

Rafaël AMSELEM,
Chargé d'études de GenerationLibre
Baptiste GAUTHEY,
Doctorant en histoire contemporaine,
Contributeur à l'Express

ARON VU PAR LES POLITIQUES

L'HONNEUR DE LA DÉMOCRATIE

Raymond Aron n'aimait pas les facilités. Il parvenait à pourfendre le conformisme, qui alimente le « révolutionnarisme », et tout autant la démagogie. En cela, il œuvrait comme nul autre pour la démocratie, forcément exigeante. Car la liberté est un combat. Rendre hommage à Raymond Aron, en évoquant les grandes lignes d'une œuvre de vie si profuse, est une entreprise de justice, salutaire, à l'endroit de l'un des plus grands penseurs français du siècle dernier qui, longtemps, trop longtemps, souffrit d'une mise à l'index causée par l'idéologie marxiste alors dominante dans les milieux universitaires et intellectuels. De tous ceux de la « génération de 1905 », étudiée par l'historien Jean-François Sirinelli, Raymond Aron est assurément un spécimen bien à part. « Bon élève type », comme il se décrit lui-même, il fut major à l'agrégation de philosophie à seulement vingt-trois ans tandis que son condisciple normalien, Jean-Paul Sartre, y échouait avant de l'obtenir, lui aussi en première place, l'année suivante. Je n'entends pas faire de la rivalité Aron-Sartre le cœur de mon propos, mais il convient, malgré tout, de rappeler le magistère intellectuel tout-puissant exercé par le second à une époque où les idées du premier, imprégnées de liberté, d'ordre et de responsabilité, étaient reléguées en dernière zone.

Tandis que Sartre se complaisait, les années passant, dans une rancœur et un sectarisme dangereux pour tous ceux qui pensaient différemment, Aron prenait sa part dans le cortège des idées, écrivait, s'interrogeait sur la marche du monde et en fournissait,

toujours avec modestie, quelques clés de lecture, quitte, s'il le fallait, à se remettre en cause. N'oublions pas que l'époux de Simone de Beauvoir, dont le positionnement politique a insidieusement varié au gré des évènements et de son opportunisme patenté, s'est toutefois montré constant dans sa défense aveugle du communisme et des régimes totalitaires qui en découlaient, à tel point qu'il déclara, pétri de tolérance, que « tout anticommuniste est un chien ».

Raymond Aron, qui ne pouvait que se sentir visé par une assertion d'une telle violence, demeura pourtant, et jusqu'à son dernier souffle, d'une inaltérable élégance envers son camarade d'antan. Préférant le débat et la confrontation des points de vue aux incantations moralisatrices, l'auteur de *L'Opium des intellectuels*, qui poussait un peu plus loin le constat de la « trahison des clercs » (Julien Benda) et de la « littérature à l'estomac » (Julien Gracq), se caractérisa, en toutes circonstances, par son respect de la différence, soulignant que l'intellectuel doit s'efforcer de « n'oublier jamais ni les arguments de ses adversaires, ni l'incertitude de l'avenir, ni les torts de ses amis, ni la fraternité secrète des combattants ». La messe est dite. De ce filon dénué de la moindre ambiguïté, Aron fit son sextant par vent calme comme tempétueux, son impératif catégorique et n'en dévia pas de toute son existence.

Partant, j'aimerais, aujourd'hui, renverser le paradigme qui a trop longtemps prévalu dans les esprits d'une intelligentsia omnipotente. De l'après-guerre au début des années 1980, on scandait, ici et là, avec une fierté déconcertante, qu'il valait « mieux avoir tort avec Sartre que raison avec Aron ». Par cette formule qu'aucun individu sensé ne doit pouvoir légitimer (et pourtant...), Raymond Aron a bel et bien été mis au ban de tout un pan de la société, qui avait choisi son camp, résolument opposé au sien, celui de la Raison. A défaut de chercher à avoir raison avec Aron – car ce ne me semble pas le défi à relever –, tâchons en tout cas de tirer le meilleur de son legs et ainsi dire combien son apport mérite non seulement sa place dans le monde contemporain, mais doit être connu et enseigné à une génération qui en ignore le principal, à l'exception bien sûr des quelques spécialistes avertis. Vilipendé naguère par une bonne partie de la gauche française (à l'instar d'un

Raymond Boudon ignoré ou dénigré en France pour lui préférer, dans le monde des sciences humaines, Pierre Bourdieu et son habitus néo-marxiste), Raymond Aron ne sut jamais vraiment, en ce qui le concerne, où fut sa propre droite. Ou plutôt, il s'offrait la liberté, égale à aucune autre, de ne pas se laisser enfermer par quelque catéchisme que ce soit.

Admiratif du Général de Gaulle (qu'il cite à maintes reprises dans ses passionnants Mémoires, un modèle du genre), il soutint sans réserve le chef de la France Libre (« je crois que le plus grand événement d'art oratoire radiophonique de notre époque, ce sont les discours du Général De Gaulle »), l'homme de la Constitution de 1958 ou encore celui qui réforma l'économie française à la suite d'une IV^e République essoufflée. Mais loin de se muer en panégyriste inconditionnel, tel un François Mauriac dans ces mêmes années, Raymond Aron n'hésita pas à marquer fermement ses divergences de vue. Ce fut le cas, en l'espèce, sur les relations franco-américaines, le philosophe reprochant à l'homme de Colombey son antiaméricanisme, comme sur la question d'Israël, sans doute plus déchirante pour le « spectateur engagé », qui ne cautionnait pas les déclarations du Président de la République lors de sa conférence de presse en novembre 1967.

Raymond Aron, c'était cela partout, tout le temps, quelles que soient les circonstances : rien, hormis sa propre exigence d'une pensée respectueuse des faits et de la rigueur argumentaire, ne pouvait altérer sa liberté d'agir, de s'exprimer, d'être tout simplement, quitte à casser quelques idées reçues sur sa prétendue inféodation à une personne ou à un système de pensée. Il est peu connu du grand public, par exemple, qu'il s'est attaqué en bonne et due forme à « l'achèvement de la puissance bureaucratique » dans notre pays, dénonçant « l'extension de cette rationalisation autoritaire à l'homme lui-même, à des activités humaines qui semblaient, par essence, comporter la liberté, la spontanéité ». En économie, il usait de la même liberté d'approche et de ton pour éviter tout enfermement idéologique. Ainsi, reprochant sa vision dogmatique à Friedrich Hayek, Aron prône la confiance en la démocratie comme finalité du libéralisme, et affirme que « l'authentique morale des démocraties est une morale de l'héroïsme,

non de la jouissance ». Il précise, dans *Le grand schisme*, sa position : « Mais, en Europe occidentale, la planification intégrale est inconcevable, sinon comme un sous-produit de l'invasion soviétique, et un libéralisme intégral exclu, aussi bien par les circonstances économiques que par la psychologie des hommes. La tâche est de rendre viable le régime mixte qui, jusqu'à présent, ne l'est pas ». Aussi, tout en plaidant pour la « sauvegarde des valeurs essentielles de la démocratie politique », il défend la nécessité d'adopter « certaines méthodes de direction économique ». Plus surprenant, Raymond Aron ira même, au mitan des années 1950, jusqu'à reconnaître qu'il se sent proche de certaines idées de John Maynard Keynes, tout en sachant, en authentique libéral qu'il est, qu'elles sont difficilement compatibles, dans les faits, avec une politique économique qui laisse leur nécessaire latitude aux forces du marché. Inclassable, vous dis-je.

Dans son magnifique *Essai sur les libertés*, comme pour mieux affirmer encore son libéralisme, Aron s'inscrit clairement, et pour notre plus grand plaisir, dans la lignée de Montesquieu et Tocqueville, ce dernier ayant une place de tout premier choix dans sa matrice intellectuelle. Il y rappelle la distinction opérée par Marx (dont Aron connaissait bien l'œuvre) entre libertés formelles et libertés réelles, défendant le postulat que les secondes ne sont rien sans être subordonnées aux premières (et déplorant, chez Hayek, son « marxisme inversé »). C'est bien cela qui fonde le socle de toute démocratie libérale. Il ne faut jamais perdre de vue, lorsque l'on s'arrête sur le cheminement de Raymond Aron, qu'il a traversé un siècle mutilé par deux guerres mondiales, auxquelles a succédé une « guerre froide » établissant de nouveaux rapports de force géopolitiques, stratégiques, économiques et diplomatiques. Ce faisant, sa théorisation des relations internationales est intimement liée à son souci de comprendre l'action humaine et son incidence sur les décisions politiques comme sur la vie des citoyens. De son premier article, *De l'objection de conscience* (janvier 1934) où l'on sent l'influence d'Alain, à son magistral ouvrage *Penser la guerre. Clausewitz* (1976), Aron s'est affirmé par un réalisme singulier (se démarquant en cela de Morgenthau), où les considérations morales entrent en ligne de compte, qualifié par d'aucuns de néoclassique, et la devenue célèbre doctrine du soldat et du diplomate. Certes, la

planète a considérablement évolué depuis, et les conclusions tirées du monde bipolaire d'alors n'ont plus lieu d'être. Quoi que... Comment ne pas relire avec un intérêt lucide sur notre propre époque toutes les considérations de ce journaliste-philosophe (et inversement) sur les années 30 et le choc de l'Histoire qui en résulta. Au moment de la soutenance de sa thèse de philosophie, en 1938, dans laquelle il tranche avec le courant positiviste ambiant, Aron n'a en effet pas oublié son passage à Cologne puis à Berlin, de 1930 à 1933, lors duquel il assista à la montée du nazisme.

Il revint aussi particulièrement imprégné par deux figures intellectuelles allemandes que sont Heinrich Rickert et Max Weber. Le jeune philosophe devient dès lors penseur politique et vigie sur les affaires du monde. Toujours, il gardera cette curiosité insatiable et cette bonhomie qui le démarquaient sensiblement de nombre de ses contemporains. En fait, témoigner, aujourd'hui, de notre gratitude intellectuelle et morale à Raymond Aron, c'est redire l'importance de ce qu'il a apporté au corpus du libéralisme, sans naïveté ni extrémisme. C'est souligner que, malgré l'ostracisme intellectuel dont il fut victime, il n'en demeura pas moins un remarquable éditorialiste, philosophe, mais aussi sociologue, économiste, historien, reconnu de par le monde, et qui rejoignit, comme une reconnaissance de son immense travail, le Collège de France en 1970 pour y professer au sein de la chaire de Sociologie de la civilisation moderne. Elève de Brunschvicg, ami de Canguilhem, il a inspiré tant d'intellectuels qui ont su assurer la digne relève de leur maître : Claude Lefort, François Furet, Pierre Hassner, Jean-Claude Casanova (avec qui il créa l'excellente revue *Commentaire* en 1978) ou encore Pierre Manent pour n'en citer que quelques-uns.

Se remémorer Aron, s'arrêter pour mieux s'appropriier son cheminement idéologique, en de si multiples domaines, c'est choisir un antidote puissant face aux maux – du déconstructionnisme au wokisme qui menacent en maccarthysme inversé et tyrannique notre société, de l'aigreur ou de la peur qui mènent à tous les populismes, de la paresse et du cynisme qui alimentent toutes les démagogues – qui entendent déstabiliser notre monde, où le bavardage insipide remplace trop souvent l'effort de compréhension de l'autre et de

l'ailleurs. C'est également prendre le parti de l'élégance face à l'intolérance et au dogmatisme.

C'est enfin se doter de quelques pistes pour penser le monde de demain, avec ses incertitudes et ses doutes. Aron en fut gorgé jusqu'au bout, et c'est en cela qu'il demeure une figure bien à part. Aux accents révolutionnaires, il préférerait la réforme. A la bien-pensance et au conformisme, il préférerait l'interrogation et la rigueur imaginative, le surmoi plutôt que le ça, le refoulement des bas instincts et des pulsions primitives qui n'amènent jamais rien d'heureux et surtout de constructif. Laissons vivre et prospérer les initiatives créatrices.

Sachons tirer de l'œuvre de Raymond Aron comme de sa sagesse un tout régénérateur mêlant conciliation, efficacité et liberté. Face aux nombreux défis du 21^e siècle, que sont notamment l'intelligence artificielle et l'environnement, son libéralisme est la voie la plus pertinente, aussi bien en termes éthiques pour une certaine idée de l'homme, que d'efficacité. Le politique doit y puiser pour aérer la société française, instaurer partout une véritable subsidiarité, horizontale et ascendante, et recentrer l'action publique nationale sur sa raison d'être, c'est à dire la justice et tout ce que cela implique dans le régalien et le champ social. Que l'Etat cesse de se mêler de ce qui ne le regarde pas, de vouloir tout régenter, d'entraver a priori l'usage parce qu'il ne parvient pas à réprimer a posteriori l'abus. Etre fort avec les faibles et faible avec les forts ne peut mener qu'à la sédition.

L'infantilisation permanente couplée à la bureaucratisation galopante constitue un mélange destructeur. Sur l'incontournable question climatique, par exemple, une approche libérale consisterait à sanctionner les pollueurs et à promouvoir une économie écologique de marché, qui mobiliserait la dynamique entrepreneuriale et la force du capitalisme pour changer les modes de production de biens et de services, en contraste avec les mesures inefficaces et liberticides de la décroissance comme de l'écologie sur-administrée, dont le Diagnostic de Performance Énergétique (DPE, après les ZFE et le ZAN...) est une des dernières expressions. Le moralisme écologique non seulement devient

chaque jour plus pénalisant pour les habitants et nos entreprises, mais aussi s'avère sans efficacité sur ses finalités environnementales en comparaison de la puissance d'une politique de « décarbonation » de l'activité reposant sur le Droit international pour lutter contre les distorsions écologiques de concurrence, la science, l'innovation, l'investissement massif dans les solutions énergétiques et de tout ce qui peut préserver et dépolluer la planète. Sur tous les sujets, il s'agit de faire gagner la Raison critique et de régénérer l'esprit civique. Raymond Aron fut l'incarnation d'une droite humaniste, raisonnée, responsable et donc respectable. C'est cette droite qu'il faut rétablir. Dans l'intérêt de la démocratie et pour l'avenir de notre pays.

David LISNARD,
Maire de Cannes
Président de l'Association des Maires de France

RAYMOND ARON ET LA GAUCHE

En acceptant d'écrire un article sur les relations de Raymond Aron à la gauche française, à l'invitation du think tank *GenerationLibre*, je savais qu'il me faudrait penser aux tragédies du siècle passé et les confronter aux idéologies qui les avaient engendrées. De la pensée de l'auteur de *L'Opium des Intellectuels*, j'avais surtout retenu sa filiation, qui de Montesquieu à Tocqueville, en passant par Benjamin Constant, situait Raymond Aron dans la mouvance libérale. Parmi ceux qui vénéraient Sartre et se méfiaient de Camus – dont l'esprit de nuance le rendait suspect aux yeux de certains – rares étaient ceux qui admiraient Raymond Aron. Pourtant, par sa pensée, il dominait déjà de la tête et des épaules les débats de son temps. Comme François Mauriac, il s'évertuait à plonger une torche dans les ténèbres d'une période encore fracturée par les séquelles de la Seconde Guerre mondiale et la division du monde en deux blocs antagonistes. La publication de ses *Mémoires* et du *Spectateur engagé*, au début des années quatre-vingt, avait été pour ma génération la révélation d'une implacable exigence intellectuelle. À l'opposé de certains de ses congénères, ses analyses et ses choix l'avaient préservé des aveuglements d'une époque dominée par les idéologies. Dans les émissions audiovisuelles, où on l'interrogeait sur ses positions politiques ou sur les controverses qui l'avaient opposé aux intellectuels dominants, il racontait le processus d'excommunication dont il avait été l'objet face à ceux,

qui trop longtemps, avaient exonéré le stalinisme de ses crimes et avec lesquels il avait fini par rompre.

Dans sa jeunesse studieuse à l'École normale supérieure, où de Sartre à Canguilhem, en passant par Nizan, il avait côtoyé les plus brillants esprits, Aron avait été socialiste. Mais de la montée du nazisme, observée lors de son séjour en Allemagne, entre 1930 et 1933, il avait surtout retenu la dimension possiblement tragique de l'Histoire, lorsque les passions humaines s'emparent d'elle et que la raison s'en éloigne. Loin de se détourner de la politique, il avait conçu pour le débat d'idées un intérêt qui devait le mobiliser sa vie durant. Peu à peu, on l'avait vu prendre ses distances avec le positivisme, l'idéalisme et le pacifisme de sa jeunesse, dont les conversations avec Alain l'avaient, un temps, convaincu de la pertinence. À la faveur d'une promenade sur les berges du Rhin, alors que la République de Weimar agonisait, il avait pris pour lui-même l'engagement *« de connaître son époque aussi honnêtement que possible, sans jamais perdre conscience des limites de son savoir »*. Sans céder aux facilités de la posture du spectateur, il cherchait à débusquer, en toutes circonstances, les solutions les plus praticables et jamais il ne réagissait aux choix de ceux dont il observait les agissements, sans se poser la question de ce qu'il aurait pu faire lui-même. Plus tard, interrogé sur les raisons profondes de sa prise de distance avec la gauche, il avait répondu que les intellectuels qui avaient refusé la rupture fondamentale avec le soviétisme, le communisme et le stalinisme – autrement dit avec l'autre grand totalitarisme du siècle – s'étaient éloignés des idéaux initiaux, auxquels lui, avait continué de croire. Il avait par ailleurs puisé aux sources de l'économie politique nombre d'interrogations qui le faisaient douter de la pertinence de choix qu'il jugeait peu judicieux, moins pour des raisons morales, qu'en vertu de la conception qu'il pouvait avoir de l'efficacité des politiques à mettre en œuvre.

Raymond Aron était donc avant tout un anticonformiste, dont il était difficile de figer la pensée, et hasardeux de chercher à se ménager les faveurs, car tout ce qu'il exprimait, était dicté par une rigueur intellectuelle qui le singularisait. Aucun gouvernant n'était d'ailleurs parvenu à le circonvenir, pas même le général de Gaulle,

auprès duquel il s'était tenu à Londres, mais dont il critiquait la politique ombrageuse d'indépendance à l'égard des États-Unis, au motif qu'elle prenait insuffisamment en compte les menaces pesant sur le monde libre. Dans un contexte où dominait la guerre froide et où l'Union soviétique imposait au continent européen un ordre totalitaire, la priorité devait aller, selon lui, à la défense absolue de la liberté et à la dénonciation d'un système qui la rendait impossible. Par la conviction que chacun devait en toute circonstance préserver son libre arbitre, il invitait au courage, sans jamais chercher à acquérir ce statut de « professeur d'hygiène intellectuelle », auquel Claude Lévi-Strauss l'avait pourtant élevé. Sa dénonciation inlassable des crimes du stalinisme, l'avait très vite opposé à Sartre et aux intellectuels qui évoluaient dans son sillage, sans que l'antitotalitarisme parvienne alors à conquérir la gauche. Il lui faudra attendre 1974 et la publication de *L'Archipel du Goulag* d'Alexandre Soljenitsyne, pour sortir enfin de cet isolement qui l'avait fait tant souffrir, sans que jamais toutefois, il n'exprimât le regret de ses choix.

Au moment où Raymond Aron exerçait son magistère intellectuel et moral, on jugeait sa parole, non en fonction de ce qu'il disait, mais en raison des lieux à partir desquels il s'exprimait. Le sectarisme se nourrissait déjà de ces facilités. Plus généralement, comme il avait eu le courage, par des positions tranchées, de se distinguer de la cohorte de ceux qui s'inscrivaient dans le courant de l'idéologie dominante, il arrivait qu'il dût subir la vindicte des meutes constituées ou de leur relais dans les milieux médiatiques et universitaires. Or, la lecture de l'œuvre de Raymond Aron constituait un éloge éloquent de l'esprit de nuance, si bien que ses congénères, engagés jusqu'à l'aveuglement dans la défense du communisme et de ses régimes totalitaires, s'affrontaient à lui sans le ménager.

Sans doute Aron était-il avant tout un enfant du siècle des Lumières. La rationalité de ses démonstrations, qu'il s'intéressât à la politique ou à la sociologie, qu'il analysât la pensée de Marx, ou plus tard celle d'Émile Durkheim ou de Max Weber, puisait aux sources des philosophes qui avaient pensé les droits fondamentaux de la personne humaine et consacré l'amour irrépressible de la

liberté. Face à l'absolutisme et à ses dérives, il campait du côté de la raison. Son attachement profond à l'universalisme des droits, que les penseurs marxistes considéraient comme formels, ne l'avait pas pour autant dissuadé de considérer positivement l'apport de la pensée de Karl Marx à la compréhension de l'ordre social et des rapports de domination, qui pouvaient rendre impossible la mise en œuvre effective de la liberté et de l'égalité. L'avènement du totalitarisme avait cependant contribué à conforter Aron dans l'idée que Montesquieu avait raison, lorsqu'il préconisait qu'en toute circonstance et par la disposition des choses, le pouvoir devait arrêter le pouvoir, et qu'en l'absence de séparation des pouvoirs, les libertés fondamentales ne pouvaient en aucun cas être garanties. Dans une conférence prononcée en 1969, à l'occasion des Rencontres internationales de Genève, et dont la revue *La Liberté et l'ordre social* a reproduit le contenu, Raymond Aron précisait sa pensée en ces termes : « *les droits civiques, enjeu d'une bataille intellectuellement mais non socialement gagnée, découlent de la liberté des Révolutionnaires du XVIII^e siècle, de la philosophie des Lumières. Ils enlèvent des libertés particulières, des privilèges à certains, pour garantir à tous les libertés qu'exige l'égalité devant la loi. Du même coup, nous découvrons à quel point les libertés dites formelles sont réelles, en ce sens qu'elles assurent à tous des garanties et des possibilités effectives. Montesquieu voyait dans la sûreté la forme première et pour ainsi dire minimale de la liberté. Or, la sûreté de l'individu exige que la liberté à la fois des personnes privées et des personnes publiques soit limitée par des règles...* » En s'inscrivant ainsi dans la filiation des philosophes des Lumières, dont la pensée avait fécondé l'universalisme des révolutionnaires français, Raymond Aron marquait son attachement à une histoire, hautement revendiquée par une partie de la gauche française, au moment de l'instauration sous la III^e République, des libertés fondamentales.

À l'occasion de la même conférence, l'intellectuel libéral s'employait à tracer les limites des libertés dites formelles, pour épouser l'analyse critique que le courant socialiste avait pu en faire, en s'inspirant de certains des aspects de la pensée marxiste : « *il ne suffit pas pour que le citoyen soit effectivement libre de faire quelque chose, que la loi interdise aux autres et à l'État de la lui*

interdire, sous menace de sanction, il faut encore qu'il en possède les moyens matériels ». Dans l'esprit de Raymond Aron la liberté, garantie par la loi, pouvait exiger, dans certaines circonstances, l'intervention de l'État, pour que la plupart des individus soient en situation de l'exercer vraiment. On passait ainsi imperceptiblement de la liberté négative (non-empêchement sous la menace de sanctions) à la liberté positive, se traduisant par la capacité de faire. Rien ne s'opposait donc, a priori, pour les tenants de la démocratie libérale, à ce que les individus soient dotés des moyens effectifs d'exercice de leurs libertés formelles, au terme de la reconnaissance par l'État de leurs droits économiques et sociaux. Sans doute fallait-il voir dans ce cheminement intellectuel de Raymond Aron, les raisons profondes de son adhésion de jeunesse à la pensée socialiste et l'explication du jugement positivement critique qu'il porta sur l'expérience du Front populaire.

En revanche, c'est bien l'expérience communiste, conduite notamment en Union soviétique, qui fut à l'origine de la rupture de Raymond Aron avec une partie de la gauche, c'est-à-dire l'avènement d'un État partisan, adossé à un parti unique, se fondant sur une vérité d'État. Face à cette idéologie, Raymond Aron porta plus loin le fer, avec cette clarté tranchante qui le singularisait de ceux qui refusaient de qualifier ces régimes incontestablement totalitaires pour ce qu'ils étaient : *« aucun n'aurait imaginé que le socialisme se confondrait un jour, dans la théorie officiellement proclamée, avec le rôle dominant du parti, autrement dit avec l'interdiction du droit d'opposition et d'association publique. »* écrivait-il.

Ainsi, l'histoire du XX^e siècle avait démontré que la disparition du multipartisme et des assemblées parlementaires démocratiquement élues rendait possible le totalitarisme, sous ses multiples formes. Mais elle administrait également la preuve que la démocratie représentative, sans garantir toutes les libertés individuelles, constituait le plus solide moyen de leur préservation.

Il aura fallu le courage d'Alexandre Soljenitsyne, la mobilisation de certains intellectuels français et l'exode des boat people, au milieu des années soixante-dix, pour que Raymond Aron

sorte peu à peu de son isolement et serre à nouveau la main de Jean-Paul Sartre, en juin 1979, après qu'ils eurent demandé ensemble, au président Valéry Giscard d'Estaing, d'ouvrir la possibilité de l'asile à des centaines de milliers de Vietnamiens et de Cambodgiens, fuyant le communisme. Avec l'humilité qui avait si souvent présidé à ses engagements, Raymond Aron n'entendait pas savourer sa revanche. Son tempérament et la tragédie vécue par des êtres perdus lui interdisaient d'y songer. Quant à son vieil ami Poulou (Jean-Paul Sartre) pour lequel il avait gardé estime et admiration, il expliquait sa démarche en ne reniant rien de ses combats passés, tout en donnant le sentiment de céder à une obligation morale : *« Personnellement, j'ai pris parti pour des hommes qui n'étaient sans doute pas mes amis au temps où le Vietnam se battait pour la liberté. Mais ça n'a pas d'importance, parce que ce qui compte ici, c'est que ce sont des hommes, des hommes en danger de mort... »*.

Il y eut donc chez Aron – comme une irrépressible exigence – la recherche permanente de la vérité. Il en paya le prix, sans ne jamais rien abandonner de ce qui lui paraissait essentiel. Le travail inlassable auquel il s'était consacré, au sortir de l'École normale supérieure, en portant sur la politique le regard du spectateur engagé, avait endurci ses convictions, sans le rendre sectaire. Alors que ses détracteurs le présentaient volontiers comme le penseur conservateur, parfois incapable de pénétrer les grands mouvements de son temps, il se trompa infiniment moins que ceux qui, à droite ou à gauche, prétendaient tout comprendre de leur époque, en s'érigeant en détenteurs de la vérité. Contre la colonisation, il prit des positions courageuses qui le firent menacer par l'extrême droite. Face à l'université, dont il percevait l'urgence de la réformer, il se montra visionnaire, sans pour autant cautionner les événements de mai 1968, dont il ne comprit pas spontanément le sens profond. Devant le général de Gaulle, dont il soutint la plupart des choix, il garda son indépendance d'esprit en suscitant parfois jusqu'à l'exaspération du héros de la France libre. Amoureux de la liberté pour les autres, il la pratiquait surtout pour lui-même, en la conjuguant au courage. Ses relations à une gauche française, alors pétrie de certitudes, ne pouvaient qu'en être affectées, comme cela

est souvent le cas des compagnons de route rigoureux et déçus, qui préfèrent la solitude au risque de devoir renoncer à eux-mêmes.

Bernard CAZENEUVE,
Avocat
Ancien Premier ministre

CRÉDITS

DIRECTRICE DE LA PUBLICATION
Monique Canto-Sperber

COORDINATION DE L'OUVRAGE
Rafaël Amselem
Sacha Benhamou
Baptiste Gauthey

ÉDITION
GenerationLibre
46 rue de la Victoire - 75009 - Paris
contact@generationlibre.eu
<http://www.generationlibre.eu>

DÉPÔT LÉGAL
Janvier 2024

ISBN
9798871493922

LA RAISON D'ÊTRE DE GENERATIONLIBRE

Tocqueville déplorait déjà, dans l'Ancien Régime et la Révolution, « l'effrayant spectacle » des philosophes français, coupés du reste de leurs semblables, ignorants de la vie de la Cité, aveugles au reste du monde. « Même attrait pour les théories générales, les systèmes complets de législation et l'exacte symétrie dans les lois ; même mépris des faits existants ; même confiance dans la théorie. » A l'inverse, les politiques restent bien souvent détachés de toute réflexion philosophique, en se reposant trop exclusivement sur l'administration pour imaginer les projets de réformes.

C'est donc à mieux marier théorie et pratique, principes philosophiques et action politique, que doivent travailler les think tanks.

Sur le fondement d'une doctrine claire, ils rassemblent les compétences d'experts pour décliner des idées parfois inhabituelles en politiques publiques précises et chiffrées. S'agissant du revenu universel par exemple, GenerationLibre s'est emparé d'un concept puissant mais très abstrait pour élaborer une proposition économiquement viable sous la forme d'un impôt négatif.

Il est heureux que les think tanks jouent un rôle croissant sur la scène publique française. Au-delà des convictions de chacun, c'est la garantie d'un débat riche et informé sur les grands sujets de notre temps.

NOTRE COMBAT QUOTIDIEN

Vivre et laisser vivre, pour permettre à chacun de définir ses propres valeurs dans une société ouverte.

Briser les rentes, parce que la libre concurrence des échanges comme des idées est le meilleur moyen de contester l'ordre établi.

Penser le progrès, pour que les innovations technologiques demeurent au service de l'individu.

NOS DERNIERS TRAVAUX ET PUBLICATIONS

- Faire entrer le travail du sexe dans le droit commun, juin 2023.
- L'auto-entrepreneur : la révolution en marche : simplifier, autonomiser et protéger le travail, novembre 2022.
- Déprésidentialiser la Ve République, juin 2022.
- La « mondialisation » n'a pas eu lieu. Perspectives historiques et présentes sur la prétendue opposition entre l'Etat national et la mondialisation, avril 2022.
- Du harcèlement sexuel au harcèlement de la sexualité ; Genre et populisme pénal, février 2022 ;
- La proportionnalité du passe sanitaire en question : arguments philosophiques, juridiques et sanitaires, décembre 2021 ;
- Le logement pour tous ; libérer, protéger, inciter : pour une refonte radicale de la politique du logement, novembre 2021.

NOUS SOUTENIR

Votre soutien est la force motrice de GenerationLibre : en refusant toute subvention publique et toute commande d'entreprise, nous préservons notre indépendance.

En tant qu'association reconnue d'intérêt général, nous pouvons défiscaliser vos dons. Vous êtes un particulier ? Vous pouvez déduire de votre IR 66% du montant du don. Vous êtes une entreprise ? Vous pouvez déduire de votre impôt sur les sociétés 60% du montant du don.

COMMENT NOUS SOUTENIR ?

Sur notre site

www.generationlibre.eu/nous-soutenir-intro/

Par virement, chèque, ou carte bancaire, en contactant notre équipe :
contact@generationlibre.eu

Pourquoi lire Raymond Aron ? D'un mot : parce qu'il est notre contemporain. Si le célèbre contradicteur de Sartre nous a quitté il y a maintenant 40 ans, ses écrits restent d'une actualité frappante : contre l'excès de radicalité, il préconise l'étude du devenir historique ; à l'heure où la crise écologique réveille les consciences et où le terrorisme nous frappe, il avertit contre l'abandon de la démocratie libérale au nom de l'efficacité technique ; alors que les régimes autoritaires gagnent chaque jour un peu plus de terrain, il appelle les démocraties au courage de leurs vertus. A l'occasion du 40e anniversaire de sa mort, GenerationLibre propose une série de contributions qui abordent la pensée et le parcours de cet auteur de renom, sous la plume de Rafaël Amselem, Nicolas Baverez, Jean-Louis Bourlanges, Monique Canto-Sperber, Alexis Carré, Bernard Cazeneuve, Joshua Cherniss, Aurélie Drouvin, Baptiste Gauthey, Alexis Karklins-Marchay, David Lisnard, Philippe Raynaud, Perrine Simon-Nahum, et Laetitia Strauch-Bonart.

GenerationLibre est un think tank indépendant de tout parti politique. À travers ses publications, GL poursuit trois objectifs : vivre et laisser vivre, pour permettre à chacun de définir ses propres valeurs dans une société ouverte ; briser les rentes, parce que la libre concurrence des échanges comme des idées est le meilleur moyen de contester l'ordre établi ; penser le progrès, pour que les innovations technologiques demeurent au service de l'individu.

