

LA PENSÉE
DE RAYMOND ARON
ESSAIS ET INTERPRÉTATIONS

LA PENSÉE DE RAYMOND ARON

ESSAIS ET INTERPRÉTATIONS

ÉDITÉ PAR

JOSÉ COLEN ET ÉLISABETH DUTARTRE-MICHAUT

AVANT-PROPOS DE

PIERRE MANENT

2017

ASTER

Lisbonne

EPIGRAMM

Vienne

Titre : La pensée de Raymond Aron : Essais et interprétations

Éditeurs : José Colen et Élisabeth Dutartre-Michaut

Auteurs : Serge Audier, Christian Bachelier, Nicolas Baverez, José A. Colen, Aurelian Craiutu, Giulio De Ligio, Élisabeth Dutartre-Michaut, Bryan-Paul Frost, Carlos Gaspar, Pierre Hassner, Daniel J. Mahoney, Pierre Manent, Sylvie Mesure, Miguel Morgado, Joël Mouric, Scott Nelson, Matthias Oppermann, Serge Paugam, Diogo Pires Aurélio, Perrine Simon-Nahum et Iain Stewart

Traduction et révision : Christian Bachelier, Bénédicte Barillé, Françoise Manent, Pedro Moreira, Joël Mouric et Dominique Schnapper.

Collection : « La Pensée de ... »

Maison d'édition : Aster.

Distribution: Epigramm, Vienne

ISBN :

Leg. Dep. :

© 2017. Tous droits réservés pour la langue française par Aster – Moinho Velho, Lda.

AUTEURS

SERGE AUDIER est maître de conférences à l'Université Paris-Sorbonne. Il a notamment publié *Les Théories de la République* (La Découverte, 2004), *Raymond Aron. La démocratie conflictuelle* (Michalon, 2004), *Machiavel, conflit et liberté* (Vrin/Éditions de l'EHESS, 2005), *La Pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain* (PUF, 2010) et *Néo-libéralisme(s). Une archéologie intellectuelle* (Grasset, 2012).

CHRISTIAN BACHELIER a édité les *Chroniques de guerre. La France libre, 1940-1945* (Gallimard, 1990) de Raymond Aron, ainsi qu'une anthologie de ses textes commentant « l'histoire-se-faisant », *Une Histoire du XX^e siècle* (Plon, 1996) et a participé à l'édition de son cours sur le marxisme donné en Sorbonne, *Le Marxisme de Marx* (Éditions de Fallois, 2002). Il est également l'auteur d'un ouvrage présentant l'œuvre d'Aron, *Raymond Aron* (CulturesFrance/Ministère des Affaires étrangères, 2006).

NICOLAS BAVEREZ est historien et économiste, également éditorialiste au *Point* et au *Figaro*. Il est l'auteur de nombreux livres dont *Raymond Aron, Qui suis-je ?* (La Manufacture, 1986), *Raymond Aron, un moraliste au temps des idéologies* (Flammarion, 1993, Perrin, 2006) et l'éditeur de *Penser la liberté, penser la démocratie de R. Aron* (Gallimard, 2005).

JOSÉ COLEN est chercheur permanent à l'Université du Minho (Portugal) et chercheur invité au Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron de l'École des hautes études en sciences sociales (Paris). Il a notamment publié : *Facts and Values : a conversation* (Imprint, 2011), *Short Guide to the Introduction to the Philosophy of History of Raymond Aron* (Aster, 2013), *A Máscara de Platão* (Aster, 2015) ; il a coédité avec Scott Nelson, *The Early Moderns* (Epigramm, 2014), avec Élisabeth Dutartre-Michaut, *The Companion to Raymond Aron* (Palgrave Macmillan, 2015) et avec Svetozar Minkov, *Towards Natural Right and History* (University of Chicago Press, 2017).

AURELIAN CRAIUTU est professeur de philosophie politique à l'Université d'Indiana (Bloomington) aux États-Unis. Il a publié et édité plusieurs volumes sur la pensée politique française, notamment *Le Centre introuvable : la pensée politique des doctrinaires français sous la Restauration* (Plon, 2006), *Tocqueville on America after 1840* (Cambridge University Press, 2009 ; avec Jeremy Jennings), et *A Virtue for Courageous Minds : Moderation in French Political Thought, 1748-1830* (Princeton, 2012). Son plus récent livre est *Faces of Moderation : The Art of Balance in an Age of Extremes* (University of Pennsylvania Press, 2016).

GIULIO DE LIGIO, docteur de recherche de l'Université de Bologne (Italie), est actuellement chercheur associé au Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron de l'École des hautes études en sciences sociales à Paris. Il est chargé de cours en philosophie politique à l'EHESS et à l'Institut catholique de Paris. Il a notamment publié *La Tristezza del pensatore politico. Raymond Aron e il primato del politico* (Bononia University Press, 2007) et a dirigé *Raymond Aron penseur de l'Europe et de la Nation* (Peter Lang, 2012) ainsi que *La Politique et l'Âme. Autour de Pierre Manent* (CNRS Éditions, 2014).

ÉLISABETH DUTARTRE-MICHAUT est ingénieure de recherche à l'École des hautes études en sciences sociales (Paris), en charge du fonds documentaire Raymond Aron au Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron, et responsable scientifique du site <http://raymond-aron.ehess.fr>. Elle a publié l'inventaire du *Fonds Raymond Aron* (Bibliothèque nationale de France, EHESS, 2007), a également édité les actes des colloques *Raymond Aron et la liberté politique, Budapest, 6 et 7 octobre 2000* (avec Christian Bachelier, Éditions de Fallois, 2002) ; *Raymond Aron et la démocratie au XXI^e siècle, Paris, 11-12 mars 2005* (Éditions de Fallois, 2007) ; et avec José Colen, *The Companion to Raymond Aron* (Palgrave Macmillan, 2015).

BRYAN-PAUL FROST est professeur de la chaire James A. et Kaye L. Crocker de sciences politiques à l'Université de Louisiane à Lafayette. Il est, entre autres, contributeur et éditeur avec Jeffrey Sikkenka de *History of American Political Thought* (Lexington Books, 2003) et contributeur et éditeur avec Daniel J. Mahoney de *Political Reason in the Age of Ideology : Essays in Honor of Raymond Aron* (Transaction, 2007).

CARLOS GASPAS est directeur de recherches à l'Institut portugais des relations internationales (IPRI-Nova), professeur de relations internationales à l'Universidade Nova de Lisbonne et membre du Conseil éditorial de *Relações internacionais*. Il a notamment publié *O Pós-Guerra Fria* (Tinta-da-China, 2016).

PIERRE HASSNER a enseigné la philosophie politique et les relations internationales à Sciences Po (Paris) et John Hopkins (Bologne) de 1964 à 2003. Il est l'auteur, en particulier de *La Violence et la Paix* (Points-Seuil, 2002) et *La Terreur et l'Empire* (Points-Seuil, 2003). Il a également dirigé, avec Gilles Andreani : *Justifier la guerre ?* (2^e éd., Presses de SciencesPo, 2013).

DANIEL J. MAHONEY est professeur de sciences politiques à Assumption College (Massachusetts). Il est l'auteur de *Le Libéralisme de Raymond Aron* (Éditions de Fallois, 1998), *The Conservative Foundations of Liberal Order : Defending Democracy Against Its Modern Enemies and Immoderate Friends* (ISI Books, 2011) et, avec Edward E. Ericson, Jr., il est l'éditeur de *The Solzhenitsyn Reader : New and Essential Writings, 1947-2005* (ISI Books, 2006).

PIERRE MANENT est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales. Spécialiste de philosophie politique, il a publié de nombreux ouvrages parmi lesquels *La Cité de l'homme* (Fayard, 1993), *Cours familier de philosophie politique* (Fayard, 2001), *La Raison des nations* (Gallimard, 2006), *Les Métamorphoses de la cité* (Flammarion, 2010), *Montaigne* (Flammarion, 2014) et *Situation de la France* (Desclée de Brouwer, 2015).

SYLVIE MESURE est directrice de recherche au Centre national de la recherche scientifique, membre du GEMASS. Elle a notamment publié *Raymond Aron et la raison historique* (Vrin, 1984), a été l'éditrice des deux thèses de R. Aron publiées en 1938 - *Introduction à la philosophie de l'histoire* (Gallimard, 1986) et *Philosophie critique de l'histoire* (Julliard, 1987) - ainsi que des cours sur l'histoire prononcés par Raymond Aron au Collège de France dans les années 70 - *Leçons sur l'histoire* (Éditions de Fallois, 1989). Plus récemment, elle a traduit en français l'ouvrage majeur de F. Tönnies *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887). Après avoir été directrice de publication de la revue *Comprendre*, elle est membre aujourd'hui du Comité éditorial de la revue *Sociologie* (Presses universitaires de France).

MIGUEL MORGADO enseigne la théorie politique et l'économie politique à l'Institut d'études politiques de l'Université catholique du Portugal. Il est l'auteur de *A Aristocracia e os seus críticos* [L'Aristocratie et ses critiques] (Edições 70, 2008) et *Autoridade* [Autorité] (Edições 70, 2010). Il est également l'éditeur portugais de *L'Esprit des lois* de Montesquieu, des *Deux Traités du gouvernement* de John Locke et de *La Grande Instauration* et *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon.

JOËL MOURIC, agrégé d'histoire et docteur en histoire contemporaine, enseigne au lycée de l'Iroise à Brest. Il est chercheur associé à l'Université de Bretagne occidentale. Il a publié *Raymond Aron et l'Europe* (Presses Universitaires de Rennes, 2013). Il est par ailleurs l'auteur de plusieurs articles sur la pensée politique et stratégique de Raymond Aron, dont « Comment interpréter mai 1940 ? Aron et Clausewitz » (*Commentaire*, n°124, 2008). Il a également coédité les actes de la journée d'études *Raymond Aron et la défense de la liberté, Brest, 18 novembre 2014* (Éditions de Fallois, 2016).

SCOTT NELSON a terminé sa thèse de doctorat en histoire - consacrée aux origines allemandes de la pensée de Raymond Aron - à l'université de Vienne. Il a récemment écrit sur Marx et Aron et coédité avec José Colen *The Early Moderns* (Epigramm, 2014) et *Companion to Karl Popper Political Thought* (à paraître).

MATTHIAS OPPERMAN enseigne l'histoire moderne à l'Université de Potsdam (Allemagne). Il est l'auteur du livre *Raymond Aron und Deutschland* (J. Thorbecke, 2008), pour lequel il a reçu le Prix Raymond Aron en 2006 et le Bruno-Heck-Wissenschaftspreis en 2007. Il a également édité avec Tobias Bevc, *Der souveräne Nationalstaat : das politische Denken Raymond Arons* et a publié plusieurs articles sur R. Aron.

SERGE PAUGAM est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales et directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique en charge de l'Équipe de recherche sur les inégalités sociales du Centre Maurice Halbwachs. Ses publications récentes incluent *Le Lien social* (PUF, 2008), *La Régulation des pauvres* (PUF, 2008) avec Nicolas Duvoux, *Des pauvres à la bibliothèque : enquête au Centre Pompidou* (PUF, 2013) avec Camila Giorgetti, *L'Intégration inégale. Force, fragilité et rupture des liens sociaux* (dir., PUF, 2014) et *Vivre ensemble dans un monde incertain* (Éditions de l'Aube, 2015).

DIOGO PIRES AURÉLIO est professeur à l'Universidade Nova de Lisboa où il enseigne la philosophie politique et la philosophie du droit. Il est l'auteur de plusieurs livres publiés au Portugal et au Brésil et éditeur de deux volumes publiés au Royaume-Uni. Il a également traduit plusieurs auteurs classiques, *Le Prince* de Machiavel et les *Traité théologico-politique* et *Traité politique* de Spinoza (Prix Union Latine 2009).

PERRINE SIMON-NAHUM est historienne des idées et directrice de recherche au Centre national de la recherche scientifique, membre du Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine (ENS, Paris). Elle a notamment édité les *Essais sur la condition juive contemporaine* (Tallandier, 2007) et les *Dimensions de la conscience historique* (Les Belles Lettres, 2011) de Raymond Aron.

IAIN STEWART est professeur d'histoire européenne contemporaine à University College London. Il a notamment publié *In Search of the Liberal Moment : Anti-totalitarianism, Democracy and Intellectual Politics in France since 1950* (avec Stephen W. Sawyer, Palgrave, 2016) et il prépare un livre sur Raymond Aron et l'histoire de la pensée politique libérale en France à paraître chez Cambridge University Press.

Pierre Manent

AVANT-PROPOS

Les contributions réunies dans ce volume mettent en lumière, avec compétence et sobriété, les vertus et les mérites, également rares, d'un penseur politique éminent. Après sa mort en 1983, amis et adversaires pouvaient être enclins à penser que l'étoile de Raymond Aron était condamnée à pâlir en même temps que disparaissait l'ordre ou le désordre politique qu'il avait tant contribué à éclairer. La fin du communisme, et celle de la Guerre froide qui en était la conséquence, allaient nous faire entrer dans un monde nouveau où la démocratie serait définitivement assurée, et qui aurait donc davantage besoin de « théories normatives de la démocratie » ingénieusement déduites que de sagesse politique acquise au prix de l'expérience. Les événements du 11 septembre balayèrent cruellement ces séduisantes illusions. Nous étions de nouveau confrontés à la tragédie de l'histoire. Raymond Aron, parfaitement informé des divers « procès », ou processus, qui apportaient paix, confort et organisation rationnelle à la vie de l'homme moderne, savait aussi qu'il fallait réserver une place à l'incertitude, aux accidents, au désordre, bref, au « drame » de l'histoire humaine. Aussi impressionnants que soient les accomplissements de la science, de l'économie et de la politique modernes, ils ne délivrent pas les êtres humains des risques – grandeur et misère – de la vie politique. Raymond Aron écrivait pour des temps troublés. Les êtres humains ne peuvent ignorer longtemps qu'ils vivent toujours dans des temps troublés.

Raymond Aron fut un homme de grand savoir, qui perfectionnait sans cesse sa maîtrise des sciences sociales, en ajoutant à la sociologie, à l'économie et à la stratégie, la science et la philosophie politiques. Tandis qu'il prenait plaisir à analyser les subtilités théoriques de ces sciences, à déterminer leurs relations et leurs limites respectives, contribuant ainsi à instruire et éclairer les publics variés de ses lecteurs et auditeurs, il ne perdait jamais de vue leur portée pratique et politique. Il fut cet oiseau rare, un homme théorique qui prenait très au sérieux le domaine de l'action. D'un côté, il ne se lassait pas d'interroger les limites de la connaissance historique, ou la relation entre l'économie et la politique, ou la possibilité d'une science des relations internationales ; de l'autre côté, non sans anxiété, il ne cessait de poser la question pratique par excellence : « que faire ? » Le but de sa plus profonde ambition était d'élaborer ce qu'il appelait une « praxéologie », soit une théorie de l'action, dont la théorie de la guerre de Clausewitz fournissait à la fois l'esquisse et le modèle. En des termes plus traditionnels, nous dirons que l'œuvre multiforme d'Aron représente un des plus grands efforts conduits au XX^e siècle pour élaborer une philosophie politique *pratique*.

L'obstacle qui opposait alors la plus forte résistance au développement d'une philosophie pratique résidait dans le prestige de l'Histoire et la domination de ce que l'on appelait la « philosophie de l'histoire ». Quoique souvent très différentes par leur style et leur contenu, les entreprises théoriques appartenant à ce type de pensée partageaient le

caractère distinctif suivant : elles considèrent que les innombrables actions dont est fait le passé des hommes forment un système cohérent qui nous donne la clef pour discerner, et en somme prévoir ce que seront leurs actions dans l'avenir. Ce qui a été fait est la clef de ce qui sera fait. Depuis l'époque où il écrivait sa thèse jusqu'à ses derniers cours et publications, Aron s'efforça de ruiner les fondements de l'emprise qu'exerçait ce mode de pensée « évolutionniste » ou « nécessaire ». De ces doctrines prétendant connaître le sens de l'histoire, le marxisme fut évidemment la plus influente politiquement, et Aron fut en France son adversaire le plus résolu et le mieux informé. Il montra aussi un grand intérêt pour le positivisme d'Auguste Comte qui, s'il n'avait nulle sympathie pour le socialisme, nourrissait l'espoir, ou plutôt la certitude de pouvoir soumettre l'action humaine au commandement d'une science démonstrative. Marxisme et positivisme partageaient l'ambition de substituer finalement l'administration des choses au gouvernement des hommes. Contre ces doctrines Aron maintenait que les hommes ne pouvaient se débarrasser du fardeau de la politique puisqu'il leur incombait, être moraux et libres, d'ordonner leurs vies en se gouvernant. Cette finalité, ou cette vocation, appelle deux sortes d'entreprises théoriques.

La première concerne l'ordre intérieur de l'association politique, qui relève d'un savoir spécifique et qui a sa rigueur, mais qui ne saurait être démonstratif. Suivant les exemples d'Aristote et de Montesquieu, Aron comprit sa tâche comme l'élucidation, qui comprenait aussi la classification et la comparaison, des différents *régimes* politiques modernes. Pour lui comme pour ses prédécesseurs, cet effort théorique ou analytique avait une portée pratique immédiate : Aron ne se lassa pas d'expliquer que les peuples modernes avaient à *choisir* entre un régime « constitutionnel-pluraliste » et un régime totalitaire de parti unique. La sobriété, l'impartialité et la fermeté avec lesquelles Aron conduisit cette enquête constituent à elles seules pour le lecteur une éducation politique.

La seconde entreprise théorique traite en somme du désordre politique qui prévaut entre les nations, et qui est beaucoup moins susceptible d'être ramené sous une connaissance rigoureuse. En un certain sens, Aron était encore plus intéressé à comprendre le désordre international que l'ordre intérieur (relatif) des nations. Le défi intellectuel était encore plus grand. Comment expliquer les actions passées ou celles qui devraient être conduites à l'avenir dans un domaine qui n'est pas sous la loi et qui ignore la (relative) stabilité et prévisibilité d'une société cohérente ? Il réfléchit profondément sur ce que Thucydide dans l'antiquité et Clausewitz à l'époque moderne avaient accompli dans cet ordre de connaissance. J'ai bon espoir que les nouvelles générations, si elles gardent le goût de la réflexion, tourneront leur attention vers ce qu'Aron accomplit au vingtième siècle dans ce domaine.

Les auteurs des contributions qu'on va lire sont originaires de plusieurs pays européens et des États-Unis d'Amérique. Ils illustrent l'étendue de l'attrait qu'exerce la pensée de Raymond Aron, un attrait qu'ils contribuent à étendre à leur tour et à rendre plus vif.

J. A. Colen et Élisabeth Dutartre-Michaut

Introduction

Raymond Aron est certainement l'un des grands penseurs politiques du XX^e siècle, connu surtout pour sa critique et son engagement contre le totalitarisme. Alors même que ses contemporains prenaient de plus en plus conscience que son travail sur ce sujet était essentiel, il est aujourd'hui clair que c'est une figure majeure parmi les intellectuels français du XX^e siècle et que son influence est particulièrement prononcée chez les libéraux français du XXI^e siècle. Nous sommes donc heureux de faire découvrir ou redécouvrir aux lecteurs une pensée lucide et exigeante qui ne fait aucune concession à la paresse intellectuelle ou à la lâcheté. Henry Kissinger aimait à parler de Raymond Aron comme de son professeur, ayant eu comme objectif de s'efforcer de comprendre, expliquer et interpréter le mouvement de la société moderne en confrontant la réalité à la conscience que nous en prenons.

Beaucoup ont déjà rendu hommage au courage intellectuel inhabituel de Raymond Aron ; souvent à contre-courant, voire même ostracisé, il continue d'être un exemple et d'inspirer les jeunes générations. Nicolas Baverez, auteur de la meilleure biographie sur Aron, nous le décrit brièvement dans le premier chapitre de ce travail. Par ailleurs, de nombreux spécialistes ont récemment consacré des études universitaires sérieuses sur sa pensée et ses théories, sur sa philosophie même. L'héritage fertile de ce penseur fait aujourd'hui l'objet d'une attention renouvelée.

Cet ouvrage sur la pensée de Raymond Aron a pour objectif de compléter l'autobiographie de Raymond Aron (*Mémoires*), les biographies et les œuvres principales qui sont encore lues à l'Université, et de guider le lecteur dans sa réflexion. Bien que le livre n'ignore pas entièrement les engagements et les activités politiques de Raymond Aron, son but principal est d'aider à l'étude de ses écrits politiques, sociologiques et philosophiques. Ceci est particulièrement important, voire indispensable, en raison de l'ampleur du corpus aronien. Il est l'un des rares penseurs politiques modernes importants qui ne fait pas l'objet d'un ouvrage de ce genre.

Le travail d'Aron parcourt les disciplines académiques les plus diverses, allant de la stratégie nucléaire à la sociologie en passant par la philosophie de l'histoire, ce qui rend presque impossible pour tout chercheur d'aborder sa pensée dans sa globalité. Aron a publié plus de quarante livres au cours de sa vie, certains avec des centaines voire des milliers de pages, et une vingtaine de textes posthumes (qui ne prennent pas en compte ses articles scientifiques, plus de deux cents, et ses innombrables éditoriaux parus dans les journaux). « L'ampleur de l'œuvre de Raymond Aron a toujours conduit les commentateurs, et même ses disciples, au désespoir »¹, nous dit Stanley Hoffmann. Pour prévenir ce désespoir, nous avons réuni un groupe d'experts et de penseurs de premier

ordre, tous animés par le désir de fournir un ouvrage global et attendu depuis longtemps pour un public diversifié.

Cet ouvrage est organisé en sections qui, ensemble, composent les trois axes principaux de la pensée d'Aron : théorie et histoire des relations internationales, sociologie et philosophie politique et histoire des idées. Après une courte présentation du thème, préparé avec l'aide de Bryan-Paul Frost et Scott Nelson, le chapitre initial de chaque section présente un bref compte rendu des œuvres principales d'Aron sur le sujet et le cadre de sa pensée. Chaque section est composée de plusieurs chapitres, écrits par des contributeurs de différents pays, chacun avec des bagages et points de vue différents, et n'ayant en commun que leur érudition sur Raymond Aron. La dernière section était la plus difficile à aborder car elle exigeait à la fois une excellente connaissance du travail d'Aron et une maîtrise des penseurs et des philosophes avec lesquels il avait mené un dialogue fructueux. Certains thèmes et quelques-unes des œuvres d'Aron sont abordés dans différents chapitres et il y a donc parfois une certaine superposition. Les éditeurs n'ont pas essayé de forcer un consensus parmi les perspectives et ils se sont limités à signaler, au début de chaque section, les « points de rencontre » de cette pluralité. Michael Oakeshott, le philosophe britannique, suggère qu'une conversation est un lieu de rencontre entre les différents univers de discours, et qu'une telle conversation « est impossible en l'absence d'une pluralité de voix » qui se reconnaissent mutuellement², mais qu'elle n'est pas présidée par un symposiarque ou un arbitre et que, même si elle contient parfois des arguments et des réponses, elle n'a pas besoin d'avoir une conclusion ou une assimilation de différentes théories. Une telle approche est en harmonie avec l'esprit de l'œuvre d'Aron.

Nous tenons à remercier tous les contributeurs pour leur engagement dans ce projet qui a reçu le soutien actif de Dominique Schnapper et de la Société des Amis de Raymond Aron. Nous tenons également à remercier les éditeurs d'Aster pour leur aide et leur patience, Bénédicte Barillé, Christian Bachelier, Françoise Manent, Pedro Moreira, Joël Mouric et Dominique Schnapper pour leurs traductions ou révisions. Notre reconnaissance va également à Pedro Moreira et Daniel Mahoney, dont l'aide et les efforts immenses ont contribué à faire de cet ouvrage une réalité.

¹ Stanley Hoffmann, « Raymond Aron et la théorie des relations internationales », *Politique étrangère*, n°4, 2006, [réimpr. 1983], p. 723.

² Michael Oakeshott, « The voice of poetry in the conversation of mankind », in *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, Liberty Press, 1991, p. 490.

Section I

Nicolas Baverez

1. Raymond Aron, philosophe et combattant de la liberté

Vie et œuvre de Raymond Aron

Raymond Aron est la figure majeure du libéralisme français au XX^e siècle. Dans la lignée de Montesquieu, Constant, Tocqueville et Élie Halévy, il s'inscrit dans l'école anglophile 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 ». Son libéralisme, sa lucidité devant les bouleversements de l'histoire, sa posture de spectateur engagé soucieux d'assurer la cohérence entre sa pensée, sa parole et son action lui donnent une place unique au sein des intellectuels français, le distinguant tant de ses maîtres – tels Alain, Léon Brunschvicg ou Célestin Bouglé – que de ses contemporains – Jean-Paul Sartre, Nizan, ou Simone Weil.

La vie et l'œuvre de Raymond Aron sont intimement mêlés à l'histoire violente du XX^e siècle, qui fut, conformément à la prédiction de Nietzsche, le temps des « grandes guerres conduites au nom des idéologies ». Né en mars 1905, neuf ans avant la Grande Guerre et douze ans avant la révolution bolchevique, Raymond Aron mourut en 1983, au cœur de la crise des euromissiles, ultime avatar de la guerre froide avant la chute du mur de Berlin et l'effondrement de l'Union soviétique en 1989.

Adolescent durant la Première Guerre mondiale qui fut la matrice du siècle et marqua le suicide de l'Europe libérale, Aron partagea le pacifisme de la jeunesse des années 1920 ; il comprit cependant dès 1930 à Berlin, devant l'agonie de la République de Weimar, la nature réelle du nazisme et la nécessité de le combattre par tous les moyens, y compris par les armes. Dans les années 1930, il fut l'un des premiers, aux côtés d'Élie Halévy, à comparer le stalinisme et l'hitlérisme et à élaborer une analyse des totalitarismes, ces machiavélismes modernes. Mobilisé en 1939, il répondit à l'appel du général de Gaulle et rejoignit les rangs de la France Libre pour poursuivre la guerre contre l'Allemagne hitlérienne. Dès 1945, dans la continuité de ses réflexions sur les idéologies comme religions séculières, il exposa le caractère totalitaire et expansionniste de l'URSS qui conduisait inéluctablement à la bipolarisation du monde. Dans les années 1950, il devint le pédagogue de la révolution stratégique effectuée par la dissuasion

nucléaire et de l'équilibre de la terreur qui régulaient la guerre froide, définie par la formule « Paix impossible, guerre improbable »¹. En 1957, il exposa dans *La Tragédie algérienne* les raisons politiques et stratégiques qui rendaient inéluctable l'indépendance de l'Algérie, dans la continuité de la désintégration des empires européens². A partir des années 1960, il éclaira les contradictions de la liberté moderne et des démocraties, tout en ne cessant de rappeler leur supériorité politique et morale sur le totalitarisme soviétique, y compris dans sa version post-stalinienne. Sur le plan économique enfin, il fut le pédagogue de l'économie de marché des Trente Glorieuses, de la réouverture des systèmes productifs fermés et administrés jusqu'à l'évolution du système de Bretton Woods en passant par la construction du marché commun.

La pensée d'Aron, à la fois pleinement 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, inaugurant la critique du positivisme et donnant naissance à une philosophie française de l'histoire, ainsi que le souligna Jean Cavailles. Il fut l'un 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.

Sur le plan historique et politique, Raymond Aron demeure un des héros du combat pour la liberté et la raison au XX^e 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*. Ses essais, ses éditoriaux et ses interventions servirent d'antidote à l'influence dominante du marxisme et contribuèrent au premier chef tant à la résistance opposée par la société française au communisme qu'à la conversion des intellectuels à l'antitotalitarisme. Il fut aussi l'un des rares Français à disposer d'une réelle audience internationale, ce qui l'amena à devenir l'interlocuteur de grandes figures scientifiques (Hayek, Oppenheimer, Polanyi), de dirigeants politiques (Kissinger) ou de dissidents de l'est (Soljenitsyne), qui firent circuler ses livres sous la forme de samizdats. Vis-à-vis des Français et des gouvernants, Aron remplit les fonctions de « professeur d'hygiène intellectuelle », selon la formule de Claude Lévi-Strauss. Pour l'étranger, il fut l'un des très rares qui sauvèrent l'honneur des intellectuels français 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. Ses choix montrent que le courage n'est pas le monopole des hommes d'action mais peut aussi être le privilège des hommes de pensée.

La vie de Raymond Aron, qui aurait dû être placée sous le signe d'une carrière classique de philosophe et d'universitaire, fut télescopée par l'histoire dont il avait fait son sujet d'études, jalonnée de ruptures et d'épreuves personnelles.

Raymond Aron naquit en 1905 dans une famille d'origine juive, totalement 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 : la lecture de Max Weber et des phénoménologues – notamment Husserl et Heidegger – l'éloigna de l'idéalisme et du positivisme qui dominaient alors la Sorbonne tout en le conduisant, lors d'une promenade sur le Rhin, à décider de son destin : « 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 »³. La seconde fut politique : la montée du nazisme 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 travailla à sa thèse tout en publiant un essai sur *La Sociologie allemande contemporaine* (1935) et en étant un auditeur assidu du séminaire d'Alexandre Kojève qui introduisit Hegel dans la philosophie française. La thèse consacrée à la philosophie de l'histoire⁴ qu'il soutint en 1938 sous la direction de Léon Brunschvicg, fit scandale en inaugurant, en France, l'épistémologie du soupçon dans le domaine des sciences sociales. Les années 1930 furent ainsi placées sous le signe d'une tension croissante entre le bonheur privé et la réussite intellectuelle d'un côté, le désespoir du citoyen devant la passivité des démocraties et la paralysie de la France face à la grande dépression et à la montée des totalitarismes de l'autre. Aux côtés d'Élie Halévy, Raymond Aron fut ainsi l'un des premiers, notamment lors d'une communication devant la Société française de philosophie prononcée le 17 juin 1939, à mettre en lumière la nouveauté et les traits communs qui rapprochaient le fascisme, le nazisme et le communisme, leur opposition aux démocraties, l'absence de solution autre que la guerre à leur défi.

Mobilisé en 1939 et affecté comme chef d'un poste météo au nord de Mézières qui se révéla placé dans l'axe de la percée allemande, Raymond Aron réussit à replier sa section jusqu'au nord de Paris, puis à traverser la Loire pour 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 qui l'obligea à laisser derrière lui sa femme Suzanne et sa fille Dominique, de la révocation de l'Université en application du statut des Juifs appliqué par le régime de Vichy ainsi que de la destruction de ses livres, de la révélation du génocide des Juifs enfin et surtout.

À son retour en France, Raymond Aron choisit de ne pas rejoindre le poste dont il avait été révoqué à l'Université de Toulouse et de devenir journaliste. D'abord à *Point de vue* puis, après la direction de l'éphémère ministère de l'Information confié à André Malraux par le général de Gaulle, à *Combat* et au *Figaro*. Le déclenchement de la guerre froide par Staline vit Raymond Aron s'affirmer, avec André Malraux, comme l'un des rares intellectuels français à s'opposer frontalement au communisme, ce qui le conduisit à militer au sein du RPF et surtout à participer au mouvement pour la liberté de la culture. 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 des années normaliennes, il fut un homme seul de 1947 à 1955.

Raymond Aron fit son retour à l'Université en 1955. Malgré la campagne de dénigrement alimentée par la publication de *L'Opium des intellectuels*⁵, il fut élu avec une majorité d'une voix à la chaire de sociologie Sorbonne en juin 1955. Aron poursuivit alors jusqu'à sa mort, en 1983, une double activité féconde d'universitaire – de la Sorbonne au Collège de France où il fut élu en 1970 en passant par l'École 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 premier plan, 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 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 sévères 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, notamment Sartre. Raymond Aron voulait réformer l'Université et non la détruire : là encore, les faits lui donnèrent raison.

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 la famille des intellectuels de gauche dont il était issu fut différée à la fin des années 1970, avec pour symbole la poignée de main avec Sartre, le 20 juin 1979, dans les salons de l'Hôtel Lutetia, 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 dialogue du *Spectateur engagé* (1981) et aux *Mémoires* (1983) qui restent le meilleur des commentaires de l'histoire du XX^e siècle. 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 XX^e siècle⁶. Il fut terrassé par un arrêt cardiaque au

sortir du Palais de Justice où il venait de témoigner en faveur de Bertrand de Jouvenel, accusé de fascisme par Zeev Sternhell.

Raymond Aron n'a pas vu le dénouement de l'histoire du XX^e siècle en 1989, avec la chute du mur de Berlin qui marqua la victoire des démocraties contre le soviétisme et des nations contre les empires pour laquelle il avait tant lutté. Son combat pour la liberté et la raison fut cher payé. Mais sa lucidité et son courage lui permirent de surmonter tant les attaques qu'il subit – dont la violence et la mauvaise foi reste illustrée par la maxime absurde selon laquelle « il vaut mieux avoir tort avec Sartre que raison avec Raymond Aron » – que les malheurs personnels qui jalonnèrent sa vie : la déchéance de son père Gustave, ruiné par la crise des années 1930 ; la mort de sa mère, Suzanne, au milieu de la débâcle de mai 1940 ; le départ pour Londres avec l'angoisse de laisser sa femme et sa fille en France ; le choc de la Shoah ; la naissance de sa fille Laurence, trisomique, puis la mort de sa fille, Emmanuelle, victime d'une leucémie foudroyante en 1950.

Aron définit son œuvre comme « une réflexion sur le XX^e 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, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938). 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 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 est première, mais ce primat est historique et non philosophique. Elle doit être à la fois construite et défendue en tenant compte des configurations géopolitiques, des institutions politiques et sociales, des systèmes économiques et des mœurs propres à chaque époque.

Dès lors que le XX^e 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. Il se trouva régulièrement opposé à Sartre, le « petit camarade » des années normaliennes avec lequel il se brouilla en 1947, quand débuta la guerre froide.

Aron et Sartre sont tous deux des philosophes de la liberté et de l'engagement. L'homme est ce qu'il se fait ; et c'est en décidant de lui-même qu'il institue et traduit en actes sa liberté. Mais cette liberté est ancrée pour Aron dans une histoire et des institutions démocratiques, quand elle emprunte, chez Sartre, la forme d'une métaphysique de la violence. Pour Sartre, la conscience, libre par essence, se découvre aliénée par autrui ; elle ne peut surmonter cette contradiction et accéder à la liberté qu'en s'inscrivant dans un mouvement collectif de révolte, soudé par un pacte de terreur réciproque. La révolte personnelle et la violence collective sont donc à la fois l'instrument d'émancipation des individus et le moteur de l'histoire. Cette anarcho-métaphysique recèle trois risques : la liberté absolue de la conscience autorise tous les choix, y compris celui des aventures totalitaires ; le fractionnement et la discontinuité de la conscience dans le temps suppriment tout principe de responsabilité ; surtout, l'apologie de la violence et du terrorisme représente un contresens historique au sein d'un siècle caractérisé par la massification des massacres et de la terreur. Aron part à l'inverse du constat de la fragilité de la liberté politique et de la nécessité de la préserver. Création miraculeuse de l'Europe des Lumières, elle s'est progressivement consolidée au confluent du mouvement démocratique et des mutations du capitalisme d'une part, à l'épreuve des menaces nationalistes et totalitaires d'autre part. Privée de fondement transcendant ou d'un principe unitaire, elle reste écartelée par l'hétérogénéité des droits politiques, civils et sociaux, minée par les tensions égalitaires, à la merci des passions collectives et des démagogues. La liberté est donc toujours à conquérir, fruit d'un travail quotidien des citoyens et des peuples pour encadrer, avec l'aide des institutions, les pulsions qui les portent vers la violence, le chaos et la déraison.

Dans cette perspective, la sociologie des sociétés industrielles explore 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 de 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'État, l'autonomie des acteurs sociaux à leur contrôle, l'État de droit à un appareil de répression hypertrophié, le marché à la planification centralisée. Le primat des variables politiques exclut toute symétrie entre les deux blocs ; il s'oppose également à

ce que le pluralisme ou le marché soient érigés en valeurs : ils relèvent de l'ordre des moyens et non des fins. Le libéralisme politique d'Aron se distingue ainsi de la tradition utilitariste, dont la version la plus achevée fut donnée par Hayek dans *The Constitution of Liberty* ; il réserve une place éminente à l'État auquel il revient d'instituer la paix civile à l'intérieur d'une société et de défendre la souveraineté de la nation au sein de l'état de nature qui régit le système mondial.

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 États. 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 États, seuls arbitres du recours aux armes. Cette place prééminente reconnue aux États souverains face au mouvement des sociétés valut à Aron d'être tenu hors de France pour le penseur de la politique étrangère gaulliste, alors même qu'il était considéré en France comme le critique le plus sévère du grand dessein du général de Gaulle. *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 XX^e siècle – âge européen hérité du XIX^e siècle, entre-deux guerres, guerre froide – combinent les passions des peuples et les intérêts des États, la vision des stratèges et l'équilibre instable des puissances rivales.

Parallèlement à ses travaux universitaires, Aron exerça un magistère intellectuel et moral sur l'opinion française, 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 qui éclairaient l'évolution géopolitique comme la conjoncture intérieure. *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 États-Unis ou de l'asservissement au sein de l'empire soviétique

La pensée d'Aron combine une philosophie de l'histoire et une morale de l'action qui reposent sur la sagesse des hommes d'État et sur l'engagement des citoyens. Elle récuse le clivage traditionnel entre le libéralisme, qui sous-estime souvent le poids de l'histoire, la force des passions et le choc des ambitions, et la politique, prompt à s'exonérer de tout lien avec la vérité et la raison. L'articulation des multiples dimensions des sociétés modernes permet ainsi de dégager les interactions complexes qui s'établissent entre les transformations structurelles, le jeu des forces politiques et des intérêts rivaux, l'irréductible liberté des hommes enfin : « les hommes font leur histoire, même s'ils ne savent pas l'histoire qu'ils font ». D'où une méthode à la fois réaliste, probabiliste et dialectique : réaliste parce qu'elle refuse tout principe transcendant et qu'elle se réclame en permanence d'une morale de la responsabilité ; probabiliste parce qu'elle cherche à éclairer la complexité de la décision dans l'histoire en étudiant toute la palette des possibles ; dialectique parce qu'elle refuse tout déterminisme et tout manichéisme, pour assumer la complexité et l'incertitude.

La science politique libérale de Raymond Aron trouve son horizon ultime dans le pari effectué sur l'idée de la raison, au sens de Kant. Rien n'est plus faux que de l'accuser de pessimisme ou de lui reprocher une forme de démission. L'histoire n'est tragique que parce que l'homme est définitivement libre d'en faire le meilleur ou le pire. Ceci ne légitime en rien le repli ou l'indifférence mais constitue au contraire un appel à la mobilisation, une invitation salutaire pour les citoyens et les dirigeants à prendre en main leur destin. Le message ultime d'Aron est ainsi fait d'optimisme et d'espoir. Il n'y a aucune fatalité à ce que le dernier mot revienne à la haine et à la violence. Contre les fanatiques et les cyniques, le meilleur des antidotes reste la raison : « Si les civilisations toutes ambitieuses et toutes précaires doivent réaliser en un futur lointain les rêves des prophètes, quelle vocation universelle pourrait les unir en dehors de la Raison »⁸.

Aron respectait la foi religieuse, à laquelle il réservait un espace auquel il n'accédait pas, l'idée d'une révélation ou d'une histoire sacrée lui restant fondamentalement étrangère. Il considérait en revanche la raison comme un « universel caché », qui, en dégageant l'homme de la naturalité et de l'historicité, ouvre la possibilité d'une réconciliation du pouvoir avec la liberté. Après la mort de Dieu et la fin des idéologies, au cœur de la lutte contre la barbarie du génocide et la terreur de masse des régimes totalitaires, Aron élabore et trace les contours d'une politique modérée et intelligente, qui mobilise les marges de liberté et la raison des hommes pour contenir le déchaînement des passions et de la violence. Aux hommes d'État, il rappelle qu'il est une chose au-dessus de la politique, la vérité ; aux hommes de science et de foi, il rappelle qu'il n'est de connaissance que partielle ; aux citoyens, il rappelle que la liberté n'est jamais donnée mais toujours conquise par le travail, la volonté et parfois le recours aux

armes. Patriote et cosmopolite, adversaire acharné des totalitarismes, Aron demeure un des penseurs majeurs de la liberté au XX^e siècle. Sa définition libérale de la liberté reste d'actualité dans l'économie et la société ouvertes du XXI^e siècle.

La vie et l'œuvre de Raymond Aron furent happées par l'histoire violente du XX^e siècle et par son combat contre les idéologies totalitaires. Il peut dès lors être tentant de célébrer sa clairvoyance pour mieux l'enfermer dans le passé et le réduire à un témoignage historique. Raymond Aron, victime de sa volonté de penser au plus près la politique et l'histoire, serait aussi irremplaçable pour expliquer le XX^e siècle qu'inutile pour comprendre le XXI^e siècle.

De fait, l'âge de la mondialisation est radicalement différent du siècle des idéologies, qui ont été définitivement emportées par la désintégration de l'Union soviétique. Le capitalisme est devenu universel en même temps que son centre de gravité basculait vers l'Asie et le sud. L'économie numérique a supplanté la société industrielle. Le conflit entre la démocratie et les totalitarismes s'est effacé devant la confrontation violente des sentiments identitaires, des cultures et des fois religieuses. 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. Les acteurs se multiplient et se diversifient, en même temps que les États perdent le monopole de la politique internationale face aux marchés comme celui de la violence avec la montée des organisations terroristes ou criminelles qui contrôlent désormais de vastes territoires et des populations entières. Il n'existe plus de puissance capable de réassurer les chocs stratégiques ou économiques, comme le firent le Royaume-Uni au XIX^e siècle ou les États-Unis dans la seconde moitié du XX^e siècle.

Les crises, les révolutions et les guerres n'ont nullement disparu mais elles mutent. À la régulation keynésienne des économies fermées et administrées a succédé un capitalisme mondialisé et un modèle de croissance par les bulles spéculatives dont l'implosion en 2008 fut près de provoquer une nouvelle grande déflation. Les révolutions ne sont plus guidées par les religions séculières de la race et de la classe, mais par le nationalisme, par le renouveau des empires et par le réveil des religions régulières – de l'islam à l'orthodoxie. La guerre revient au premier plan de l'histoire, y compris dans les démocraties. Elle n'est plus froide mais chaude ; elle est permanente tout en variant d'intensité ; elle n'est plus périphérique mais centrale – des défaites américaines en Irak et en Afghanistan à la montée des tensions en mer de Chine en passant par l'intervention russe en Crimée et dans l'est de l'Ukraine, le chaos des guerres qui dévastent l'Irak, la Syrie et la Lybie, l'arc terroriste qui court du Sénégal à l'Afghanistan, de Boko Haram aux talibans en passant par l'État islamique.

La trame conceptuelle qui sous-tend l'analyse aronienne de l'histoire du XX^e siècle et qui se situait au confluent des Lumières et de la philosophie allemande de

L'histoire se trouve remise en question. Elle repose, d'un côté, sur la séparation entre l'état civil qui régit la vie interne des nations et la jungle qui domine les relations internationales et, de l'autre, sur le pivot de l'État qui est le garant de la paix civile et de la souveraineté nationale. C'est ainsi autour de l'État, et notamment de la forme de l'État-nation qui a émergé en Europe depuis le XVI^e siècle, que s'organisaient le système international et les sociétés. Or la mondialisation fait exploser ces catégories. L'Occident a perdu le monopole du gouvernement du capitalisme et de l'histoire mondiale. Un début de société internationale émerge, avec ses institutions, ses normes et ses mœurs, tandis que des pans entiers du territoire et de la population sont réduits à l'état de nature. Les États sont contournés par le haut, par l'économie ouverte et la naissance de blocs continentaux, et par le bas, avec l'autonomie croissante des individus et des sociétés.

Rien ne serait cependant plus faux que d'en conclure à l'inactualité d'Aron. Et ce pour au moins quatre raisons.

- 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. Les hommes du XXI^e siècle partagent la même histoire mais vivent dans des espaces et des temps très différents : compétition pour le leadership entre la Chine et les États-Unis ; séquelles du XX^e siècle à Cuba ou en Corée ; rivalités nationales et différends territoriaux en Asie comme dans l'Europe du XIX^e siècle ; Lumières africaines avec le décollage économique ; guerres de religions qui déchirent le monde arabo-musulman comme l'Europe du XVII^e siècle. 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'histoire, selon Aron, n'est ni linéaire, ni fixe. Elle est en mouvement, selon la formule d'Arnold Toynbee qu'il affectionnait : « *history is again on the move* ». Elle connaît de brutales accélérations où se joue le destin des individus, des peuples et des États. A l'âge de l'histoire universelle, les sociétés froides, au sens de Lévi-Strauss, sont cantonnées à quelques peuples d'Amazonie ou d'Océanie, tandis que la quasi-totalité de l'humanité vit dans des sociétés chaudes, où le changement est permanent. Avec trois moteurs : les évolutions longues du capitalisme, du système international et des

mentalités ; la configuration et les rapports de puissance entre les États ; la volonté, l'imagination et le coup d'œil des dirigeants.

Loin de signifier la fin de l'histoire, la mondialisation l'a remise en route, après la période de glaciation de la guerre froide. Si la configuration historique est bouleversée, les questions décisives restent celles qu'Aron a cherché à éclairer. Les trois dialectiques qu'il discernait au cœur des sociétés modernes – touchant l'égalité, la socialisation et l'universalité – sont toujours à l'œuvre, mais se déploient à l'échelle de la planète, gagnant les pays émergents. Les antinomies de la liberté moderne, écartelée entre d'une part une rationalité toujours plus exigeante des techniques, des comportements et des institutions, d'autre part la flambée des passions collectives. Les contradictions des démocraties, qui se vident de leur idéal et de leur vigueur sous l'effet de l'individualisme, de l'atomisation du corps social, de la montée des populismes et des démagogues, de la perte de confiance dans les institutions, et qui, dès lors se révèlent impuissantes face aux chocs économiques comme le krach de 2008 ou à la multiplication des menaces extérieures – des ambitions de la Chine au renouveau impérial russe en passant par la désintégration du Moyen-Orient ou l'ascension de l'État islamique et la mondialisation du djihad. La difficulté de réformer les nations libres qui ont perdu le contrôle du capitalisme et de l'histoire du monde. Le choix cardinal de la guerre ou de la paix, avec la grande fatigue des conflits qui s'est emparée des États-Unis et les jette dans une nouvelle phase d'isolationnisme, tandis que l'Europe s'enferme dans l'illusion d'une sortie de l'histoire et d'un adieu aux armes. Les conditions du développement et de la régulation du capitalisme mondialisé au moment où il bascule vers le sud et où il doit affronter les défis du vieillissement démographique, de la révolution numérique, du surendettement et du chômage provoqués par l'éclatement des bulles spéculatives des années 2000, de la crise écologique enfin.

- Le libéralisme politique dont Aron a été le représentant majeur en France au XX^e siècle reste la clé de l'avenir des démocraties. La conclusion à laquelle Aron aboutit dans *L'Opium des intellectuels*¹¹ 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 ». Mais 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 valeurs ; elle doit, selon la formule de Karl Popper, « être défendue contre ses propres fanatiques ». Le libéralisme politique d'Aron est ainsi un antidote efficace contre la démesure qui s'est emparée de l'hyperpuissance américaine dans les années 1990, en même temps qu'un appel à la mobilisation lancé aux dirigeants et aux citoyens des démocraties qui doivent se réinventer pour faire face aux bouleversements économiques et géopolitiques, aux défis lancés par les démocraties et par le fanatisme religieux. Les nations libres se trouvent simultanément confrontées au passif du choc de 2008 – croissance molle, chômage de masse, surendettement public et privé, – à la montée des partis populistes et extrémistes, à la volonté de revanche des nouvelles puissances du

sud, au renouveau des empires et au djihad lancé par une partie du monde musulman. Face à ces chocs en chaîne qui déstabilisent les classes moyennes qui constituent leur socle, la tentation est grande de céder à la démagogie ou à la résignation. Raymond Aron est un guide précieux, qui nous appelle à la raison et à la modération mais aussi à la mobilisation et à l'action. La spirale de la violence, l'atteinte aux libertés, l'exaltation du nationalisme et le recours au protectionnisme constituent le meilleur service à rendre aux ennemis de la liberté. Mais la prudence et la mesure n'impliquent ni la dissolution de l'autorité publique, ni la paralysie, ni la passivité face aux groupes, aux forces et aux puissances qui se fixent pour objectif de détruire la démocratie.

• Raymond Aron s'est toujours gardé d'élaborer un système dogmatique, d'imposer une doctrine figée, de fonder une école. L'aronisme ne réunit pas des fidèles qui communient dans la pensée d'un maître. Il est un état d'esprit, une attitude intellectuelle et une pédagogie. L'état d'esprit consiste à confronter sans cesse les idées et les faits, épouser le cours de l'histoire sans rien renier de l'universalité de certaines valeurs. La méthode s'organise en quatre moments – le récit, l'analyse, l'interprétation, la critique – qui permettent de comprendre avant de juger et de s'engager. La pédagogie est celle de liberté qui n'est pas innée mais qui résulte d'un patient travail d'éducation. Ni prophète, ni gourou, Aron ne nous fournit pas de recette qui s'appliquerait indépendamment des configurations historiques, tout en nous mettant en garde contre le renoncement à la défense des valeurs qui ont permis à l'Occident, notamment à l'Europe, d'inventer le capitalisme et la démocratie. Au moment où les pays développés sont sous le feu croisé de la concurrence des pays du sud et du renouveau des ambitions impériales, Raymond Aron souligne que le leadership conquis par l'Occident sur le monde moderne depuis la fin du XV^e siècle jusqu'à la fin du XX^e siècle n'a pas résulté d'une avance économique, technologique, politique ou culturelle innée, mais de la capacité de faire naître une civilisation respectueuse de la liberté et de la dignité des hommes, de la faculté de se remettre régulièrement en question, de la protection du pluralisme et de l'esprit critique. Loin de reproduire les schémas du passé et de s'enfoncer dans la paresse du conservatisme, chaque génération est appelée à réfléchir aux principes de la période historique dans laquelle elle se trouve plongée, à trouver en elle la volonté et les moyens de s'y adapter, sans remettre son destin entre les mains d'une illusoire Providence ou d'un improbable sauveur.

La mondialisation constitue une nouvelle grande transformation historique. Elle n'est ni heureuse, ni diabolique. Elle propose une configuration inédite dont les démocraties doivent trouver les clés pour valoriser le potentiel considérable de progrès qu'elle recèle et maîtriser les risques qu'elle comporte. La déifier ou la maudire est également inconséquent. Il faut la penser et agir pour la mettre au service de la liberté. Cette histoire ne peut avoir de sens ni de fin. Son cours est déterminé tout entier par les hommes qui peuvent la faire basculer vers une violence et une inhumanité radicales,

décuplées par la technologie, ou bien la mettre au service de la prospérité, de la justice et de la paix. Dans l'âge de l'histoire universelle, face au retour des grandes crises économiques, au regain du fanatisme national et religieux, au renouveau des empires, la survie de la liberté passe par la mobilisation et l'engagement mais aussi par la connaissance et la raison politique. Voilà pourquoi Raymond Aron demeure indissociablement la figure majeure de la pensée libérale française au XX^e siècle et notre contemporain.

¹ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948 ; *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951.

² Raymond Aron, *La Tragédie algérienne*, Paris, Plon, 1957.

³ Raymond Aron, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p. 53.

⁴ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1938.

⁵ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1955.

⁶ Raymond Aron, *Les Dernières Années du siècle*, Paris, Julliard, 1984.

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

⁸ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 729.

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.

¹¹ Cf. Raymond Aron, *L'Opium*, *op. cit.*

Section II

J. A. Colen et Bryan-Paul Frost

Relations internationales

« *History is again on the Move* »

Aron pensait qu'une approche « sociologique » de la guerre (et de la paix) était possible et même nécessaire, mais il a également fait valoir qu'une approche ou une description sans « valeurs » serait grandement appauvrie – voire fausse. Cela ne signifie pas que toutes les approches et toutes les descriptions se valent : la raison peut ne pas être en mesure d'apprécier les dispositions complexes d'un système international, mais cela ne signifie pas qu'elle devrait renoncer à ses propres capacités. Autrement dit, la guerre peut être comprise à partir d'une variété de perspectives, mais cette compréhension n'est jamais « indépendante de toutes valeurs ». Il n'est donc pas surprenant qu'Aron ait été sceptique à l'égard d'une convergence entre théorie politique et science économique par le recours à des concepts tels que « le choix rationnel », « le principe de l'équilibre » ou « les variables quantitatives ». Le modèle économique de la politique « n'offre pas un tableau simplifié ou schématique du comportement politique, puisqu'il déforme et fausse ce même comportement ». Les politologues étaient libres de définir et d'utiliser tout modèle qu'il leur plaisait (à condition qu'il soit testé *a posteriori*) ; mais un modèle qui ne tiendrait pas compte de la signification subjective que les acteurs politiques, diplomatiques et/ou militaires attribuent à leur conduite ne refléterait pas la réalité et ne pourrait fonder une *science* politique authentique. Même si le modèle économique est utilisé comme un simple instrument heuristique, il court toujours le risque, « sous prétexte de définir une théorie abstraite », de proposer une interprétation cynique de la politique comme seule vérité.

Chacun des chapitres de cette section tente – comme Aron lui-même – d'éviter ces pièges. En premier lieu, ils présentent une analyse sociologique de diverses constellations diplomatiques ou historiques qui n'est pas indépendante de tout jugement de valeurs. En second lieu, ils proposent une analyse véritablement politique et montrent que la compréhension de l'histoire et de la guerre ne peuvent être réduites à l'économie (ou à toute autre science « rigoureuse ») sans être fondamentalement insuffisante. Tous les chapitres se concentrent donc, en grande partie, sur l'intersection entre histoire et praxéologie, et leur influence réciproque. Aron a été l'un des rares théoriciens des relations internationales qui a mis la praxéologie au cœur de son analyse, et cela parce qu'il a toujours analysé avec soin le champ historique (et vice versa).

Il faut rappeler le caractère essentiellement interdisciplinaire de l'œuvre d'Aron. Cet aspect est évident après un coup d'œil rapide à la table des matières de son œuvre colossale, *Paix et guerre entre les nations*, qui analyse en détail les relations internationales en systématisant la théorie, la sociologie, l'histoire et la praxéologie. Aron fut le premier à introduire en France une théorie sociologique des relations internationales, tout en refusant de réduire ce projet à l'étude de l'histoire ou des règles juridiques et ce, même s'il a également intégré ces deux sujets dans son analyse.

Dans un XX^e siècle marqué par la guerre totale, le totalitarisme, la paix belliqueuse, Raymond Aron, spectateur engagé, n'a jamais cessé de s'efforcer de comprendre et de faire comprendre l'histoire universelle. En le rappelant, Christian Bachelier relève que la confrontation d'Aron à l'histoire se faisant l'a distingué à l'intérieur de sa génération. Considérant les limites de l'objectivité historique, Aron n'a cessé de mener l'indispensable entreprise de démystification, de désenchantement du monde, jour après jour, dans ses articles de presse comme dans son œuvre d'historien. De l'illusion du pacifisme intégral d'après la Grande Guerre à l'analyse réaliste de la paix belliqueuse de la guerre froide, Bachelier décrit ici la réflexion aronienne sur l'histoire se faisant, montrant ainsi que vivre dans l'histoire ouvre aussi à la connaissance de soi et des autres, et qu'une dialectique se développe entre l'histoire universelle et les relations internationales.

Matthias Oppermann estime que nous devrions comprendre la défense de la démocratie libérale par Aron à la lumière de son expérience des convulsions de la politique allemande et de la société des années 30. Le séjour d'Aron en Allemagne de 1930 à 1933 l'introduisit non seulement à la connaissance de nombreux penseurs allemands majeurs, mais lui permit de prendre conscience de la fragilité fondamentale de la démocratie libérale, en particulier en France. Ce séjour l'a donc sorti de son rêve pacifiste et le ramène au patriotisme républicain français. Dans les années précédant la Seconde Guerre mondiale, ses commentaires résonnaient comme un appel à ses compatriotes – et, plus généralement, à tout défenseur de la démocratie libérale – pour qu'ils fassent preuve de la bravoure et de la résolution nécessaires pour conserver leur système politique d'alors en dépit de ses très grands défauts, face à la menace grandissante de la tyrannie. Après la guerre, Aron a également constaté que « l'histoire était à nouveau en mouvement » et il consacra beaucoup de temps et d'efforts pour reformuler et réitérer sa position contre le totalitarisme qui avait pris alors un visage faussement humain.

Le chapitre de Carlos Gaspar traite des commentaires constants que Raymond Aron faisait de la guerre froide dans son œuvre théorique, ainsi que dans ses articles du *Figaro* et de *L'Express*. Par sa connaissance critique de la politique, de la sociologie, des relations internationales ainsi que de la philosophie, Aron occupe un point de vue unique d'où il pouvait observer le fil de l'histoire et, peu à peu, intégrer ces informations dans une perspective plus large des tendances principales du XX^e siècle, et dans sa philosophie

de l'histoire. Gaspar confirme la justesse des idées centrales d'Aron quant à la nature de la guerre froide : la décolonisation entraîna la fin des anciens empires ; et, bien que la rivalité entre l'Occident et l'Union soviétique n'ait jamais éclaté en guerre nucléaire, la guerre froide resta une « paix belliqueuse ».

Paix et Guerre entre les nations est clairement le chef-d'œuvre d'Aron dans le domaine des relations internationales et Bryan-Paul Frost en expose ici les inspirations essentielles. Commenant par l'analyse historique fertile d'Aron, Frost montre que, bien que le XX^e siècle ait été unique (en raison des armes nucléaires et de l'extension du champ diplomatique au niveau mondial), il pouvait toujours être compris en utilisant les mêmes outils conceptuels que ceux qui avaient été utilisés auparavant – notamment ceux élaborés par Clausewitz et d'autres. Frost montre ainsi qu'Aron ne croyait pas que les armes nucléaires aient effacé les notions traditionnelles de la conduite diplomatique, stratégique et morale : les dilemmes machiavéliens et kantien rencontrés dans le passé sont les mêmes que ceux auxquels est confronté le présent. Le cadre théorique et sociologique exposé par Aron était applicable pendant la guerre froide comme il l'avait été par le passé.

Joël Mouric expose la découverte progressive qu'Aron fit de Clausewitz, ainsi que les nombreuses interprétations erronées et les injustices dont ont souffert le *magnum opus* du stratège allemand, *Vom Kriege*, et ce que l'on pourrait appeler le *magnum opus* d'Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*. Bien qu'il soit dommage qu'Aron n'ait pas écrit son grand livre tant attendu sur Marx, le fait qu'il ait opté pour Clausewitz comme sujet d'une étude majeure ne devrait pas nous étonner : entre le philosophe français et le théoricien prussien, en dépit de leurs différences évidentes, existe une affinité intellectuelle décisive, la volonté de penser la guerre en rapport avec l'expérience historique. Dans cette étude approfondie, Aron donne les différentes facettes de sa propre pensée en prolongeant celle de Clausewitz : la relation entre la connaissance ou la théorie et l'action ; l'entrelacement des processus et de la tragédie ; la nécessité d'expliquer comment notre ère est à la fois fondamentalement la même et fondamentalement différente (pour Clausewitz, Napoléon et la guerre totale étaient le nouveau facteur ; pour Aron, c'étaient les armes nucléaires) ; le désir d'atténuer les effets de plus en plus destructeurs de la guerre, même si elle est inévitable.

2. Raymond Aron et l'histoire se faisant

Confrontation à l'histoire universelle

« *History is again on the move* », c'est la célèbre formule de Toynbee que reprend Raymond Aron quand il se souviendra du sentiment qu'il éprouva à son arrivée à Cologne à l'aube des années 1930. C'est à ce moment que se révèle à lui son « projet existentiel » : « Un beau jour, en me promenant le long du Rhin, j'ai pensé que je voulais être à la fois spectateur et engagé. Spectateur de l'histoire-se-faisant et engagé dans cette histoire en train de se faire »¹.

Le rapport d'Aron à l'histoire se faisant gouverne l'évolution de sa réflexion en ce qui concerne la paix et la guerre entre les nations, en allant de la conviction du « pacifisme intégral » à l'analyse de la « paix belliqueuse ».

La singularité de cette évolution le distingue de sa génération², comme le fait apparaître la comparaison avec les itinéraires de certains de ses contemporains. Cette génération est constituée notamment d'intellectuels pleins de promesse, Sartre, Nizan, Friedmann, Canguilhem, Cavaillès, entre autres, et elle a eu conscience d'elle-même, de sa singularité historique, et ceci très tôt : en 1928, Bertrand de Jouvenel publie *L'Économie dirigée. Le programme de la nouvelle génération* ; et, en 1929, Jean Luchaire, *Une génération réaliste*, ce dernier essai portant notamment sur les relations franco-allemandes.

C'est, en effet, l'hécatombe des aînés fauchés par la guerre de 1914-1918 qui marque cette génération. Un très proche ami d'Aron, Georges Canguilhem, en témoignera : « Il n'est pas étonnant qu'Aron et moi, comme tous nos camarades de promotion, ayons pu percevoir, chez beaucoup de nos anciens, un esprit pacifiste non exempt d'antimilitarisme »³. Dans ses *Mémoires*, Aron rappellera que cette détestation de la guerre pouvait conduire à trois sortes d'attitudes : la révolution, incarnée par le communisme, comme ce fut le cas de son ami Paul Nizan ; la réconciliation franco-allemande, le briandisme, quant à Jean Luchaire ; ou bien, enfin, le refus du service militaire, soit sous la forme de l'objection de conscience, soit sous celle de la défiance envers les pouvoirs comme le préconisait Alain. « Pacifiste intégral » et professeur occupant le poste prestigieux et stratégique de la chaire de philosophie de la classe de Première supérieure au lycée Henri-IV, Alain eut une influence considérable sur cette jeunesse intellectuelle, comme en témoigne le roman d'un de ses anciens élèves, Jean Prévost, *Dix-Huitième Année*, publié en 1929. Cette influence alinienne s'exerce également sur Aron qui, selon les termes de ses *Mémoires*, se qualifie de « passionnément pacifiste ». Mais, bien qu'Aron ait écrit dans la revue d'Alain, c'est le positionnement briandiste qu'il revendiquera dans ses *Mémoires* : dans ces textes, il articulait alors la politique de

réconciliation franco-allemande avec le principe du pacifisme, le possible avec le souhaitable.

De l'après-Grande guerre à la drôle de guerre, se déroule son « éducation politique », pour reprendre la formule que lui-même utilise dans ses *Mémoires*. Elle prend la forme d'une conversion au réalisme politique, déclenchée lors de ses années allemandes puis confirmée par ses travaux d'avant-guerre. Plus tard, il se souviendra de cette évolution intellectuelle dont la motivation peut être identifiée à l'éthique de responsabilité appliquée à la réflexion politique : « Ce n'est tout de même pas très raisonnable pour un homme de pensée d'avoir des opinions politiques sans réfléchir, sans savoir ce que l'on peut dire en fonction des sciences, mêmes imparfaites, les sciences sociales »⁴.

L'expérience allemande d'Aron, notamment dans son rapport à l'histoire se faisant, a provoqué une « conversion »⁵. Bien que la plupart des boursiers français à Berlin s'interrogèrent alors sur la nature du phénomène nazi, ce séjour n'était pas en soi déterminant, comme l'on peut le constater quand, l'année universitaire suivante, 1933-1934, à Berlin, Sartre succéda à son ami Aron. Malgré les événements allemands, comme la mise au pas de la politique et de la société, l'on ne trouve aucun contrecoup de ce contexte dans la réflexion sartrienne. Quelques années plus tard, dans ses *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre se souviendra : « J'eus des vacances à Berlin, j'y retrouvai l'irresponsabilité de la jeunesse »⁶. Ce que, trente ans plus tard, il répétera et précisera : « Oui Hitler était au pouvoir. [...] je voyais le nazisme, je voyais d'ailleurs chez nous une quasi-dictature puisque c'était l'époque de Doumergue »⁷. Pour l'essentiel du volet intellectuel de son séjour berlinois, Sartre étudia Heidegger et Husserl, rédigea *La Transcendance de l'ego* et commença l'écriture de *La Nausée*. Quelques grands traits des années allemandes de Raymond Aron sont donc à relever au regard de son évolution intellectuelle.

De prime abord, c'est sa confrontation avec la politique. Or, le présent allemand des premières années 1930 est dominé par la montée du nazisme et la prise du pouvoir par Hitler : « Je me heurtai non plus aux mystères de l'intemporel dans la pensée d'Emmanuel Kant mais à des Allemands, étudiants, professeurs, simples bourgeois qui maudissaient tout à la fois le traité de Versailles, les Français et la crise économique »⁸. Ce qu'il formule dans la connaissance de soi et de l'autre ainsi : « Lévi-Strauss a découvert l'autre dans les sociétés archaïques. Moi, j'ai découvert les autres dans la société moderne sous la forme de Hitler et de ceux qui le suivaient »⁹.

Dans ses *Mémoires*, Aron écrira à propos de cette période de sa vie : « Je sortais de l'après-guerre pour entrer dans l'avant-guerre ». C'est alors qu'il découvre les conditions concrètes de la politique et la réalité des intérêts de puissance.

Ce présent inquiétant nourrit alors ses premiers commentaires qu'il confie aux *Libres Propos* d'Alain et à *Europe* de Romain Rolland. Cette correspondance d'Allemagne

sera relue par lui-même sans beaucoup d'indulgence dans ses *Mémoires* : « Pour devenir un commentateur de l'histoire-se-faisant, il me restait alors beaucoup à apprendre »¹⁰. De plus, ces revues ont une audience limitée et déjà les enjeux lui apparaissent s'inscrire dans l'histoire se faisant : « Spectateur, sans voix et sans tribune, des succès du III^e Reich, je ne pouvais pas, comme d'autres, ignorer l'enjeu de la lutte gigantesque dont les prodromes se succédaient. Cet enjeu intéresserait l'humanité entière mais aussi mon être propre »¹¹. D'emblée, c'est dans l'histoire universelle que se situent les sujets de ses premiers articles, en portant notamment sur la paix, ainsi que sur le régime totalitaire.

Dans ses « Réflexions de politique réaliste » publiées dans *Libres Propos* d'avril 1932, il relève au plan des relations interétatiques, d'une part, le constat de la rivalité permanente des États ; d'autre part, le principe du système d'équilibre des puissances ; et, enfin, la nécessité d'une volonté commune pour conjurer les conflits. Plus encore, Aron insiste sur le principe de réalité en précisant dans sa « Lettre ouverte d'un jeune Français en Allemagne » parue dans *Esprit* de février 1933 qu'« une bonne politique se définit par son efficacité, non par sa vertu ». Par ailleurs, dans son article « Hitler et le désarmement » donné à *Europe*, la revue d'une autre figure du pacifisme, Romain Rolland, pour son numéro de juillet 1933, Aron établit un lien, pour l'instant, de type analogique entre politique intérieure et politique extérieure. Ainsi, après avoir remarqué que les dirigeants de la gauche allemande ont jugé « réactionnaire et utopique » le programme hitlérien et ont été par conséquent incapables d'en apprécier « la force dynamique », Aron lance-t-il une mise en garde : « Le même danger peut se reproduire aussi sur le plan de la politique mondiale ».

En quête d'une pensée raisonnable appliquée à la réalité sociale, Aron commence, à partir de 1931, la lecture de Marx, et sera d'ailleurs l'un des premiers en France à lire les « Manuscrits de 1844 » publiés en Allemagne en 1932¹². C'est ainsi qu'il exposera notamment le lien du marxiste à l'histoire dans le chapitre « L'homme dans l'histoire : choix et action » de sa thèse, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, avec l'antinomie fondamentale de deux types idéaux, le politicien de la raison et le politicien de l'entendement, antinomie fondée sur le critère du rapport à l'histoire en train de se faire. Le politicien de la raison, autrement dit le marxiste, qui se prétend confidant de la Providence, « sait la disparition inévitable du capitalisme », « le terme prochain de l'évolution »¹³.

Quant au politicien de l'entendement face à l'histoire, « il est comme le pilote qui naviguerait sans connaître le port. Dualisme des moyens et des fins, du réel et des valeurs ; pas de totalité actuelle ni d'avenir fatal, chaque instant pour lui est neuf ». C'est l'idéal de la politique wébérienne que retient Aron : « Embrasser les situations, discerner la complexité du déterminisme et insérer dans le réel le fait nouveau qui donne le maximum de chances d'atteindre le but fixé »¹⁴. L'autre rencontre du moment est ainsi celle avec la sociologie allemande, notamment la sociologie de Max Weber : « Ce qui m'éblouissait chez Max Weber, c'était une vision de l'histoire universelle, la mise en

lumière de l'originalité de la science moderne et une réflexion sur la condition historique ou politique de l'homme »¹⁵. Des concepts wébériens – compréhension, jugement de valeurs, type idéal, éthique de responsabilité et éthique de conviction, formes de domination, universalité et singularité, quête de la vérité et pluralité des interprétations – vont charpenter la conception aronienne de l'histoire¹⁶. Toutefois, Aron ne manque pas de relever les limites de la pensée de Weber¹⁷, et, notamment, en s'appuyant sur la pluralité des interprétations, il récusé la théorie wébérienne de l'objectivité hypothétique : « Le relativisme historique est surmonté, dès lors que l'historien cesse de prétendre à un détachement impossible, reconnaît son point de vue et, par suite, se met en mesure de reconnaître les perspectives des autres »¹⁸.

C'est d'une manière générale la rencontre avec la philosophie critique de l'histoire, celle qui, avec Dilthey, Rickert, Simmel, Weber, refuse la Providence inspirée par l'hégélianisme, et qui va constituer la matière de sa thèse complémentaire. Cette thèse secondaire se conclut avec le constat que « la critique de la raison historique détermine les limites et non les fondements de l'objectivité historique » et par la doctrine de l'homme historique de Dilthey et Weber, « un être concret, citoyen, poète ou marchand, homme de foi et d'action, homme singulier placé dans des circonstances uniques » : « Et Weber fut par excellence un philosophe (bien qu'il se défendit de l'être), puisqu'il a réfléchi sur les conditions de la politique, les nécessités du choix, c'est-à-dire sur le sort de tous et chacun »¹⁹. Ainsi, un disciple de Dilthey, Bernard Groethuysen, rendant compte de la soutenance de la thèse secondaire d'Aron, souligne-t-il l'intérêt aronien insistant sur « les inquiétudes et les soucis du citoyen », la « catégorie du présent »²⁰.

Cette remise en cause de l'idéalisme politique se fonde ainsi sur un autre aspect important de son évolution intellectuelle lors de cette période, sa confrontation à la pensée allemande, pensée politique, philosophie de l'histoire, stratégie.

Son passage de l'éthique de conviction à l'éthique de responsabilité le mène vers la question du possible. Il aborde d'ailleurs cette question en particulier dans les pages sur le pacifisme de son chapitre consacré à Max Weber dans *La Sociologie allemande contemporaine* qui paraîtra en 1935. Incidemment, Aron rappelle que Weber fut surnommé le « Machiavel allemand ». À ce propos, Aron reprend le raisonnement wébérien. « Tout politicien est un peu 'machiavélique' » et donc confronté à l'antinomie de la fin et des moyens. Pour résoudre cette antinomie, Weber « acceptait la loi de la politique et choisissait une *morale de responsabilité*, la seule conforme à l'essence de la politique, la seule qui ne fût pas condamnée à de perpétuelles contradictions ». De plus, d'un autre côté, la morale de conviction ressortit à « l'optimisme assuré que 'du bien le bien seul peut sortir' », ce qui constitue une puérilité selon Weber. Aron rappelle que Weber « n'a jamais dit ou pensé que la fin justifie *tous* les moyens, par exemple, il n'a pas invoqué la politique réaliste pour excuser la violation de la neutralité belge » en 1914²¹. C'est justement dans ce même ouvrage que figure la formule « Si vous étiez ministre, que feriez-vous ? » que lui avait rétorquée en 1932 le sous-secrétaire d'État français aux Affaires étrangères après

qu'Aron lui eut prodigué un brillant exposé sur la situation allemande. C'est également à Berlin qu'il eut un premier aperçu de la pensée de Clausewitz par l'intermédiaire de Herbert Rosinski.

Enfin, le dernier grand fait à retenir des années allemandes d'Aron réside dans sa critique du pacifisme intégral. Elle s'effectue graduellement dans ses articles. Face à l'exacerbation du nationalisme allemand, il considère, en décembre 1932, que « les formules du pacifisme universel ne sont hélas ! plus de saison ». Après ses « Réflexions sur le pacifisme intégral » dans les *Libres Propos*, en février 1933, où il marque encore plus nettement ses distances avec l'alinisme, il passe à la critique de certaines manifestations du pacifisme dans « De l'objection de conscience », publié en janvier 1934 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Il en tire la conclusion : « On n'a pas le droit d'être citoyen jusqu'à la guerre exclusivement ».

Dans cet avant-guerre dominé par le dynamisme des totalitarismes, Aron se donne pour tâche de construire une théorie de l'action.

« De l'objection de conscience » avait reçu l'approbation appuyée de l'un des deux directeurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, Élie Halévy. C'est probablement le premier penseur libéral que rencontre Raymond Aron. Bien qu'il soit « l'ami vrai » d'Alain, et parce que surtout il est « le seul ami franc », Halévy est ouvertement hostile à son pacifisme, et ce grand historien du parlementarisme anglais et du socialisme européen est également l'un des premiers analystes du totalitarisme. Le 28 novembre 1936, devant la Société française de Philosophie, Halévy présente sa communication sur « L'ère des tyrannies »²². Il remarque 1°) que « tous les régimes tyranniques, communisme et fascisme, avaient une commune origine : la guerre européenne », ce qu'Aron rappellera notamment en mai 1942 dans son article sur « La stratégie totalitaire et l'avenir des démocraties » publié dans *La France Libre* ; et 2°) que, pour ce qu'il en va de ces deux tyrannies, « bref, d'un côté, en partant du socialisme intégral, on tend vers une sorte de nationalisme. De l'autre côté, en partant du nationalisme intégral, on tend vers une sorte de socialisme », ce qu'Aron reprendra en septembre 1943 dans son article à propos de Mussolini, « Homme d'État ou démagogue ? », en soulignant que « le fascisme a tenté d'exploiter à son profit les deux idéologies les plus puissantes à notre époque sur l'esprit des hommes ». Dans son propos, Halévy associe guerre totale et États totalitaires. Malgré sa disparition rapide, en août 1937, Halévy a contribué notablement à l'évolution intellectuelle d'Aron de l'idéalisme vers le réalisme.

Suivant la même ligne, le 17 juin 1939, également devant la Société française de Philosophie, Aron présente une communication sur « États démocratiques et États totalitaires ». Il reprend un thème qu'il est l'un des rares, notamment en France, à avoir relevé : « Les régimes totalitaires sont authentiquement révolutionnaires ». Dès juillet 1933, dans *Europe*, il avait souligné « la force dynamique » du nazisme puis, en septembre de la même année, il titrait un article « La révolution nationale en Allemagne » et, en 1936, dans le premier numéro d'*Inventaires*, un autre, « Allemagne. Une révolution anti-

prolétarienne ». Dans le syllabus de sa communication de 1939, il insiste donc sur le dynamisme des États totalitaires : « Les succès techniques des régimes totalitaires dans l'ordre économique, politique, militaire, sont indiscutables ». En matière de relations interétatiques, des points de cette communication faite à quelques semaines du déclenchement du second conflit mondial méritent d'être rappelés : « Point 3. Les conflits diplomatiques ne naissent pas de conflits idéologiques » ; « Point 4. Il n'y a pas de solution économique aux conflits diplomatiques actuels ». D'emblée, dans la présentation de sa communication, Aron assure vouloir « montrer la subordination de l'idéologie et de l'économie aux ambitions proprement politiques ».

Une dizaine de jours après l'Anschluß, le 23 mars 1938, Raymond Aron soutient sa thèse, *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Cet « Essai sur les limites de l'objectivité historique » ouvre sur l'action. Avec la formule « l'homme est dans l'histoire ; l'homme est historique ; l'homme est l'histoire », Aron introduit sa théorie de l'action, du choix, de la décision. Dans la partie « L'homme historique : la décision », il réitère sa critique du pacifisme intégral. Plus encore, il signale le rôle de la guerre dans la conscience de l'existence historique.

« Parce qu'il est à la fois animal et esprit, l'homme doit être capable de surmonter les fatalités inférieures, celle des passions par la volonté, celle de l'impulsion aveugle par la conscience, celle de la pensée indéfinie par la décision. En ce sens, la liberté, à chaque instant, remet tout en jeu, et s'affirme dans l'action où l'homme ne se distingue plus de lui-même », écrit Aron à la fin de sa thèse. Le primat de la liberté, résultat de la confrontation de l'homme à l'histoire se faisant, constitue ainsi le fil de l'œuvre aronienne. Sa thèse principale s'achève sur la conscience tragique de l'histoire. Plus tard, il se souviendra : « Au président du jury, Léon Brunschvicg, qui m'interrogeait sur mes projets d'avenir, je répondis que la grande ombre de la guerre obscurcissait l'horizon : au-delà de ce noir, quels projets étaient possibles ? »²³

Durant la vacance forcée de la drôle de guerre, Aron poursuit sa réflexion sur le machiavélisme moderne qu'il avait entrepris, dit-il, inspiré par les événements, depuis le printemps de 1937. Alors il avait commencé cette réflexion par « un article passionnément hostile »²⁴ intitulé « La sociologie de Pareto », dans lequel Aron lie Pareto et Machiavel à la pratique des tyrannies modernes. Ce sont par conséquent les événements « mais aussi la recherche de la politique rationnelle »²⁵ qui l'ont mené à Machiavel. Avec la référence machiavélienne, le primat de la politique s'affirme alors une fois de plus dans la réflexion aronienne. Toutefois, sa démarche ne l'entraîne pas alors jusqu'à penser la guerre. Il s'en expliquera : « Avant 1940 parce que je détestais la guerre, je n'avais jamais réfléchi sur la guerre. Pendant la guerre, j'ai été acculé à réfléchir sur ce sujet »²⁶.

En période de crise, l'intérêt pour la pensée machiavélienne est ravivé. C'est ainsi qu'un ami normalien d'Aron, Georges Friedmann, relit attentivement *Le Prince*. Intellectuel communiste ayant eu à subir bien des tracasseries de la part de l'appareil du

Parti communiste, il a surtout été profondément choqué par le pacte germano-soviétique et a alors quitté le Parti. Dans son *Journal de guerre*, après avoir noté que « Machiavel, dans notre période de grands États totalitaires, prend une singulière actualité et son œuvre acquiert comme de nouvelles résonances », Friedmann constatait, désabusé, que « les dirigeants soviétiques, depuis le 23 août [date de la signature du pacte germano-soviétique] – pour ne pas remonter au-delà –, traduisent dans leur politique un mépris foncier de l'homme et, peut-être avant tout autre, des hommes qui les suivent et les servent »²⁷. C'est dans ces circonstances que Nizan fut amené également à rompre avec le communisme, tandis que son ami Sartre se livre, durant la drôle de guerre, à sa passion autobiographique dévorante dans ses *Carnets*, ainsi sa lecture de la thèse d'Aron est-elle au regard de son propre « moi historique ». La guerre y est toutefois présente mais là aussi d'abord par son rapport personnel à la situation : Sartre serait ainsi une sorte de Fabrice Del Dongo 1940, à l'image du héros stendhalien, et sa pensée sur la guerre en cours constituée d'un ensemble hétéroclite avec, entre autres, sa relecture de *Mars ou la guerre jugée* d'Alain, ou son enthousiasme pour la « Paix-Guerre » de la *Revue des Deux Mondes* du 15 août 1939, et ceci empreint d'une résignation à un stoïcisme modéré, ce qui dénote bien de l'état d'esprit d'un diariste de la drôle de guerre.

Nizan trouvera la mort sur le front en juin 1940 ; Sartre sera fait prisonnier de guerre un temps ; Friedmann, projeté par la débâcle jusqu'à Toulouse, chassé de l'Université par les lois antisémites, tout en participant à la résistance, rédigera son *Leibniz et Spinoza* qui paraîtra au lendemain de la guerre. Aron subira le choc de l'offensive allemande de mai 1940 à Mézières, il sera le 20 juin à Bordeaux, peu après à Toulouse, puis décidera de rallier l'Angleterre qu'il abordera le 26, et enfin s'engagera dans les Forces françaises libres.

Le choc guerrier impose de penser la guerre et d'élaborer des concepts stratégiques qui prolongent et développent la pensée aronienne de l'avant-guerre : « La catastrophe qui avait foudroyé, en quelques jours, l'armée et la nation françaises souleva en moi une houle d'indignation, se souviendra Aron, moins contre les 'responsables' que contre nous-mêmes, nous tous qui, parmi les hommes de pensée, voués à étude, n'avions jamais donné notre temps, notre attention à ce mal endémique des sociétés humaines : la guerre »²⁸.

Cette incapacité à penser la guerre à l'avance, c'est ce que déplore Aron et ce qu'il se reproche à lui-même. Il voit là, entre autres, l'un des effets néfastes de l'influence du pacifisme alinien. Il lui consacre donc, dès le premier numéro de *La France libre*, daté du 15 novembre 1940, un article, « Philosophie du pacifisme ». Il y cite l'historien militaire Hans Delbrück, qui a décrit le pacifisme comme une arme au service de l'ennemi, et met en évidence l'articulation nuisible du pacifisme avec « l'offensive de paix » de Hitler durant la drôle de guerre. L'aliniisme a ainsi démontré qu'il n'était qu'un sophisme.

De surcroît, les plus doctrinaires des pacifistes aliniens sont devenus, au nom justement du pacifisme intégral, des partisans – bruyants ou tacites – de la collaboration franco-allemande. On peut ajouter à ceux-ci l'itinéraire de Jean Luchaire, qui, du briandisme, est passé, lui aussi, à la collaboration via la réconciliation franco-allemande, ce qui le conduira au poteau d'exécution. C'est ainsi un tableau contrasté qu'offrent les destins sous l'Occupation des contemporains d'Aron. L'activité du résistant Sartre est souvent contestée. Après un bref moment de réflexion résistante en cénacles informels à son retour de stalag, il consacre l'essentiel de son temps à ses œuvres : *L'Être et le Néant* paraît en 1943, l'année de la première des *Mouches*, qui sera suivie de celle de *Huis-Clos*, devant des parterres peuplés d'officiers allemands, ceci tout en fréquentant le clandestin Comité national des Écrivains. Participant également à ce comité clandestin, distingué par l'Académie française en 1943 pour sa thèse, *La Création chez Stendhal*, Jean Prévoist fut tué par les Allemands lors du soulèvement du maquis du Vercors. Quant à Canguilhem, ce pacifiste alinien d'avant-guerre sera un résistant résolu et fort actif. Comme Jean Cavallès qui, de plus, connaîtra un destin tragique. Quand, en juillet 1945, son corps sera retrouvé dans les fossés de la forteresse d'Arras, Aron rendra un hommage émouvant à cet ami cher rappelant que « le guerrier demeurerait un philosophe »²⁹.

L'art de la politique et l'art de la guerre sont aussi des objets de connaissance. Et Aron va alors combler ses lacunes en ces matières.

La phase d'apprentissage allant de 1940 à 1942³⁰ est facilitée par sa rencontre avec Stanislas Szymonzyk, ancien officier, familier de l'œuvre de Clausewitz. Avec Szymonzyk, c'est un savoir clausewitzien passé par l'expérience opérationnelle que rencontre Aron. Aussi soumet-il au général de Gaulle l'article, « La bataille de France » qui sera publié en janvier 1941, sous la signature du « Critique militaire de *La France libre* », c'est-à-dire Szymonzyk repensé et reformulé par Aron, et surtout articulé avec sa réflexion sur la politique et l'histoire.

Dès la première livraison de *La France libre*, en date du 15 novembre 1940, avec un long article, « La capitulation », Aron procède à une analyse nuancée de l'armistice. Cette intelligence du conflit ne l'empêche pas pour autant d'être alors, sans aucune équivoque, engagé dans le camp de ceux qui continuent la lutte. Cet esprit critique en œuvre se retrouve évidemment constamment (et l'éloignera du gaullisme orthodoxe)³¹. Par exemple, lors de la montée en puissance de nouveaux empires, une réflexion géostratégique se révèle nécessaire. Or, si la géopolitique allemande vient le plus souvent justifier la propagande expansionniste nazie, la géopolitique anglo-saxonne, en l'occurrence Mackinder, ne sera pas non plus pour autant épargnée par l'analyse critique d'Aron, notamment, après la guerre, de la notion déterministe de « causalité géographique » en regard de l'histoire universelle³².

Dans cette histoire se faisant sous l'empire de la guerre, parmi l'importante production dans le domaine de la réflexion stratégique réalisée alors par Aron, un article-

clef, « La stratégie totalitaire et l'avenir des démocraties », de mai 1942, mérite d'être rappelé, car l'on voit là, notamment, la confluence de sa réflexion politique et de sa pensée stratégique.

En premier lieu, Aron développe les notions de « révolution militaire » et de « mobilisation anticipée », avancées déjà dans « La bataille de France », en janvier 1941. Il articule ces notions au dynamisme révolutionnaire qu'il avait relevé auparavant comme l'attribut des États totalitaires. Cette articulation reprend et développe la sociologie de la guerre de Delbrück. Ainsi, entre guerre totale et État total, dont Halévy avait remarqué la proximité, voire le lien, vient s'insérer le chaînon manquant de la « mobilisation anticipée ». Par ailleurs, Aron reprend de Guglielmo Ferrero la notion de « guerre hyperbolique » et celle de « guerre totale » chez Ludendorff. Par la mobilisation anticipée que lui permettent ses structures politiques, l'État totalitaire s'engage dans la guerre totale, de manière à éviter que celle-ci ne se transforme en guerre hyperbolique, synonyme d'anéantissement.

Dans cet article de mai 1942, Aron insiste également sur un nouveau développement de sa réflexion sur le machiavélisme moderne. Il envisage là un machiavélisme modéré qui reprend des éléments inspirés du « Machiavel allemand », autrement dit Max Weber. Déjà, il avait traité du machiavélisme machiavélique avec son article, « Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes », dans le premier numéro de *La France libre*, en novembre 1940 ; plus tard, en septembre 1943, la chute du *duce* donnera à Aron l'occasion d'illustrer le machiavélisme vulgaire : le cynisme du « maître de Mussolini » vient sanctionner le disciple malhabile.

Durant la guerre, Aron se réfère à plusieurs reprises à l'analyse du totalitarisme par Élie Halévy, et apporte une nouvelle notion, les « religions séculières », « les doctrines qui prennent dans les âmes de nos contemporains la place de la foi évanouie et situent ici-bas, dans le lointain de l'avenir, sous la forme d'un ordre social à créer, le salut de l'humanité », et il précise : « Le zéléteur de ces religions, sans même que sa bonne conscience soit troublée, mettra en œuvre tous les moyens, si horribles soient-ils, puisque rien ne saurait compromettre la sanctification par le but »³³.

La guerre mondiale s'achevant, Aron, après s'être interrogé sur la puissance française et la question allemande, donne une analyse de la paix belliqueuse qui s'instaure.

Rentré à Paris à la fin de septembre 1944, Aron rédige un premier article pour *Combat*, du 25 octobre. Aron choisit alors d'être « commentateur de l'histoire-se-faisant », ce qu'il sera à *Combat* puis au *Figaro* durant une trentaine d'années et enfin à *L'Express*, mais également par ses livres.

Dans ce premier article pour *Combat*, « Les conditions de la grandeur », Aron commence par s'interroger sur la puissance française qui apparaît affaiblie par la « pauvreté », et constate le déclassement de la France. Ainsi, à partir de l'automne 1944 jusqu'à mai 1945, c'est le temps des « désillusions de la liberté ».

À l'approche de la défaite hitlérienne, se pose la question du sort réservé à l'Allemagne. C'est là une question sujette à de nombreux débats. Henry Morgenthau, le secrétaire d'État américain au Trésor, avait proposé, en septembre 1944, un plan de *pastoralization* de l'Allemagne, consistant en la désindustrialisation et le démembrement du territoire allemand dont la majeure partie occidentale serait attribuée à la France ; à la fin d'octobre 1944, Roosevelt abandonne définitivement ce projet bucolique.

La question allemande demeure posée, notamment en France où se tiennent des débats nombreux et vifs, sous forme de controverses de presse, de conférences, de meetings. Dans un article de *Point de Vue* daté du 5 juillet 1945, « Deux Allemagnes », Aron se prononce contre le démembrement, mais pour l'intégration économique de la Sarre et une symbiose industrielle entre la Ruhr et la Lorraine. Il conclut alors toutefois que, pour convaincre les Allemands que « leur défaite est irrévocable », il faut probablement leur offrir une « paix acceptable ». Et il défend des positions similaires dans ses articles donnés à *Terre des Hommes*, en octobre-novembre 1945.

Mais, parallèlement à l'évolution de sa réflexion stratégique sur le monde de l'après-guerre, il abandonne ses positions de 1945, ainsi écrit-il au début de 1947 : « Il se peut que la séparation de la Ruhr et de la Rhénanie ait paru, il y a deux ans, la meilleure solution. Aujourd'hui, tout le monde sait que cette thèse, écartée par les trois Grands, n'a aucune chance de succès »³⁴.

L'Allemagne est, en effet, un enjeu entre les Grands. Très tôt, Aron évoque le « rideau de fer », par exemple dans son article, « Le partage de l'Europe », de *Point de Vue* du 26 juillet 1945. La position française sur la question allemande doit donc prendre en compte la rivalité planétaire et, en conséquence, le risque que représente pour la France le fait « que l'Allemagne soit utilisée par la Russie contre les puissances anglo-saxonnes », ou l'inverse. De plus, il est désormais acquis que les Grands veulent reconstruire l'Allemagne. Dans une série d'articles publiée dans *Combat*, en janvier-février 1947, Aron redéfinit sa position : il faut éviter un « nouveau Rapallo », selon la formule utilisée alors par de Gaulle, c'est-à-dire la collusion germano-soviétique, mais, tout en récusant le démembrement de l'Allemagne que souhaitent les gaullistes d'inspiration bainvillienne, Aron considère toutefois les risques que représenterait la future unité allemande. De cela, et considérant la nécessité d'un équilibre européen, il se déclare favorable au rapprochement entre la France et l'ensemble formé par les trois zones occidentales d'occupation de l'Allemagne : « Rien ne s'oppose donc à l'affirmation d'une doctrine française, doctrine positive et constructive qui se donne pour fin une Allemagne reconstituée dans une Europe pacifique »³⁵. En 1952, dans son discours aux étudiants allemands, après avoir rappelé qu'il appartient à « une génération qui, au lendemain de la première guerre, avait vu son devoir dans l'apaisement des haines et la reconstruction de l'Europe », Aron conclura : « La communauté européenne ou la communauté atlantique, ce n'est pas le thème pour l'enthousiasme d'un jour, c'est le terme final de l'effort qui donne un sens à une vie ou fixe un objectif à une génération »³⁶.

Que ce soit sa position sur la question allemande, ou sa position sur le rôle de la France dans le monde, celles-ci ont donc évolué sensiblement en fonction de son analyse de la situation mondiale. Le déclassement français résulte aussi de la suprématie des deux Grands. Désormais les acteurs majeurs des relations internationales sont non plus des États-nations européens mais des empires multinationaux et extra-européens, des « univers » pour reprendre le terme employé par Aron. Le concert européen cède la place au concert planétaire, ainsi, à propos de l'unité de l'Europe, note-t-il : « Quel que soit le problème envisagé, on bute, à chaque instant, sur le même obstacle la rivalité des deux univers slave et atlantique ».

Cette rivalité constitue la « paix belliqueuse », un tableau que va élaborer Aron de l'automne de 1945 au printemps de 1948. Cette analyse se formalise par l'article « Paix impossible, guerre improbable » paru dans la troisième livraison de *La Table Ronde* en mars 1948, et constitue le premier chapitre du « Schisme diplomatique. La paix belliqueuse », première partie du *Grand Schisme* qui sortit du besoin d'Aron « de prendre une vue d'ensemble du monde afin d'encadrer les commentaires de politique internationale »³⁷.

La « paix belliqueuse » reflète « la structure du monde à l'âge des empires ». Cette structure est caractérisée, selon Aron, par « l'unification du champ d'action, appelée à la fois par les progrès de la technique et la solidarité politique et militaire des continents » ; et 2° « la concentration de la puissance dans deux États géants situés à la périphérie de la civilisation occidentale ».

De cela découle une rivalité qui est inévitable : « Il n'est nul besoin de prêter aux prétendants une volonté constante d'hégémonie. Il suffit que chacun suspecte les intentions de l'autre ». Cette rivalité est donc également inexpiable. De plus, cette rivalité affecte non pas deux États, mais « deux systèmes sociaux et idéologiques », « qui se trouvent réciproquement pour ennemis et dont chacun se prêche une vocation d'universalité ».

De ces deux systèmes, Aron remarque les spécificités de la diplomatie soviétique : 1° « le rideau de fer n'est pas un accident [...] il est la suite fatale de la pauvreté » – on peut mettre ceci en relation avec le rapport politique extérieure-politique intérieure de Delbrück ; et 2° cet isolement induit chez les Soviétiques une méfiance universelle – autrement dit, Aron relève que « le prétendu post-capitalisme reproduit les cruautés du capitalisme infantile, et, prisonnier de l'antinomie entre l'idéologie et la réalité, s'interdit la paix fondée sur les échanges et la vérité ».

De plus, l'arme atomique ne peut être l'arme absolue, celle qui emporte définitivement la décision, constate Aron, ce qui contribue à rehausser son tableau de la « paix belliqueuse » : « Ce conflit traditionnel entre puissance continentale et puissance maritime, élargi aux dimensions de la planète entière et de la technique moderne prend un aspect sans précédents [...]. Personne ne parvient à percevoir l'avenir. Cette incertitude

est favorable à la paix (belliqueuse). On ne devrait pas jouer le destin de l'humanité sur un coup de dés ».

À cette conclusion de l'article publié en mars 1948, Aron a ajouté dans *Le Grand Schisme*, dont la préface est datée d'avril et qui paraît en juillet, un codicille, suite à la montée des tensions, comme le coup de Prague, et des inquiétudes notamment liées à la démobilisation des forces américaines en Europe. Et de confirmer : « Encore une fois, la réponse probable me paraît : tout sauf la guerre ».

Dans la deuxième partie du *Grand Schisme* intitulée « Le Schisme idéologique », Aron procède, entre autres, à la critique de l'existentialisme politique : « Il ne suffit pas de refuser tous les engagements historiques au nom d'une philosophie de l'engagement pour atteindre la sécurité du clerc. Il faudrait un minimum de bon sens, peut-être aussi un peu de ce réalisme que les philosophes de l'existence ne se lassent pas de pourfendre, avec d'autant plus de facilité qu'ils se gardent bien d'explorer le réel »³⁸. Comprendre le réel, même la guerre, cette « violence entre les collectivités humaines », telle est la tâche que s'est assignée Aron. Par cette démarche, il a été plus fidèle aux idéaux de sa jeunesse que les pacifistes idéalistes. Certes, Aron a en commun avec ses contemporains trois traits principaux marquant sa génération, le réalisme, le volontarisme politique et l'importance accordée aux relations internationales, mais, dans le même temps, il se distingue par son souci de « comprendre » et ainsi par l'évolution de sa réflexion : « Une des raisons probables pour lesquelles mon évolution politique a été si différente de celles de mes amis, de ceux de ma génération, c'est que j'ai étudié aussi scientifiquement que possible la sociologie, l'histoire et l'économie politique »³⁹.

Ainsi combine-t-il l'économie, la sociologie, les régimes politiques, les relations interétatiques, les débats idéologiques dans *Les Guerres en chaîne*, l'un de ses grands livres d'histoire⁴⁰. Aron y développe la trame première, inspirée méthodologiquement de Weber, de son interprétation des guerres et révolutions du XX^e siècle : à partir de la civilisation technique, se déploie la dialectique de la révolution industrielle et du totalitarisme dans la guerre totale et l'État militarisé. À propos de l'Europe⁴¹, il note la faiblesse de sa construction politique entre autres à l'aune de l'histoire : « On ne crée pas les patries sur commande. [...] les sentiments des peuples ne se transforment pas à l'allure du progrès industriel »⁴². Dans la préface, il remarque : « L'étude de l'immédiat passé ne permet pas de prévoir l'avenir, elle aide, du moins, à interpréter le présent. [...] Nul ne connaît l'avenir et des accidents favorables demeurent possibles. Les horreurs d'une guerre totale interdisent qu'on s'y résigne à l'avance. Encore convient-il d'éviter un malentendu. La détermination raisonnable des objectifs n'a rien de commun avec un demi-scepticisme ou une forme d'indifférence. La technique moderne des combats condamne les rêves de croisade. Les bombes atomiques ne sont pas de bons moyens de répandre la liberté. Mais il reste vrai, aujourd'hui comme hier, à l'époque des B-36 comme au temps des piques, que ceux-là seuls sauvegardent leur héritage qui sont prêts à le défendre »⁴³.

« Inépuisable, la réalité historique est du même coup équivoque »⁴⁴, ce constat fait par Aron dans sa thèse est repris et articulé ici : « Le décalage entre les causes des événements et leurs suites, entre les passions des hommes et l'effet de leurs actes, entre les conflits d'idéologies et de puissance et l'enjeu des véritables des guerres fascine l'observateur, enclin tour à tour à dénoncer l'absurdité de l'histoire et à en pressentir la rationalité globale. La seule vérité accessible à la connaissance positive est la reconnaissance de ces contradictions. S'il est une Providence en ce chaos tragique, elle nous échappe. Les mythologies consistent à substituer à la pluralité des causes un facteur unique, à prêter une valeur inconditionnelle à un objectif souhaité, à méconnaître la distance entre les rêves des hommes et le destin des sociétés »⁴⁵.

Cette pente vers une mythologie au manichéisme facile qui détourne de penser l'histoire se faisant est au centre de l'analyse que fait, en 1955, Aron de « l'attitude des intellectuels, impitoyables aux défaillances des démocraties, indulgents aux plus grands crimes, pourvu qu'ils soient commis au nom des bonnes doctrines »⁴⁶. Ainsi *L'Opium des intellectuels* est-il aussi une réflexion sur l'histoire. Dans la première partie, « Mythes politiques », sont analysés et confrontés au réel les mythes de la gauche, de la révolution et du prolétariat : « Ces notions cessent d'être raisonnables et deviennent mythiques par suite d'une erreur intellectuelle. [...] Ces erreurs ont pour origine commune l'optimisme dans le rêve joint au pessimisme sur le réel »⁴⁷. C'est donc l'« Idolâtrie de l'histoire » qui est traitée dans la deuxième partie. Aron souligne que « ni les guerres ni les révolutions du XX^e siècle ne relèvent de la théorie que Marx avait moins démontrée que suggérée »⁴⁸. Aron procède alors longuement à la critique de « l'idéalisme révolutionnaire » contenu dans *Humanisme et Terre* de Maurice Merleau-Ponty. À propos de « L'aliénation des intellectuels », Aron signale les effets de la religion séculière sur l'intelligentsia et termine sa conclusion *interrogative*, « Fin de l'âge idéologique ? », par un souhait : « Appelons de nos vœux la venue des sceptiques s'ils doivent éteindre le fanatisme »⁴⁹.

Les rêves opiacés de certains intellectuels compagnons de route se dissipent l'année suivante avec le soulèvement des Hongrois, cette révolution antitotalitaire⁵⁰, commente alors Aron. Dix ans après la révolution hongroise, il constatera le bien-fondé de l'essentiel de ses interprétations passées et remarquera au regard de l'histoire : « Grâce au sacrifice du peuple hongrois, d'autres peuples de l'Europe de l'Est ont appris que leur espoir d'une 'libération du dehors' est vain, et ils essaient à présent de trouver d'autres voies moins dramatiques, mais peut-être non moins efficaces pour assurer leur propre libération 'interne' ». Et, avec émotion, Aron conclura sur la signification morale : « Nul n'a le droit d'inciter un peuple à la grandeur, quand celle-ci coûte tant de morts et débouche sur le martyre. Mais quand un peuple, en une sorte d'héroïque folie, a choisi un destin de grandeur, quand il s'est sacrifié lui-même pour porter témoignage, l'analyste a le devoir de ne pas ignorer les limites de l'interprétation à laquelle il s'est tenu. Tragédie historique, triomphe dans la défaite, la révolution hongroise restera à jamais un de ces

événements rares qui rendent aux hommes foi en eux-mêmes et leur rappellent, par-delà leur destin, le sens de leur destination : la vérité »⁵¹.

« Être vrai partout, même sur sa patrie. Tout citoyen est obligé de mourir pour sa patrie ; personne n'est obligé de mentir pour elle », cette citation de Montesquieu donnée par Aron dans la présentation de sa brochure, *La Tragédie algérienne*, composée de deux notes (avril 1956 et mai 1957), fait allusion au double langage des hommes politiques français sur la guerre en cours en Algérie, ce qui conduit Aron à terminer sa dernière note par : « Que peut le simple citoyen sinon crier son angoisse et lancer un appel au courage de la vérité ? » Il y a là également la difficulté à juger l'histoire que l'on vit. L'histoire en train de se faire est alors tragique notamment car elle impose qu'un choix soit pris, or les gouvernants ont jusqu'alors tardé à le faire : « Nulle solution miraculeuse ne nous épargnera les efforts et les amertumes d'une réadaptation à un monde qui a changé de face »⁵².

Sur les relations entre volonté et événement, histoire et mythe, Aron précise, en 1959, à l'occasion de la parution de la traduction en français de *Politik als Beruf*, la célèbre conférence de Weber tenue en 1919 : « L'histoire incite à la mythologie par sa structure même, par le contraste entre l'intelligibilité partielle et le mystère du tout, entre le rôle évident des volontés humaines et les démentis non moins évidents que les événements leur infligent, par l'hésitation du spectateur entre l'indignation, comme si nous étions tous responsables de ce qui se passe, et l'horreur passive, comme si nous étions en présence d'une fatalité humaine »⁵³.

L'étude des totalitarismes prend la forme d'un de ses trois cours de Sorbonne consacrés aux sociétés industrielles, « Démocratie et totalitarisme », en 1957-1958. Aron rappelle dans sa présentation des « concepts et variables » que « la caractéristique fondamentale des collectivités est l'organisation des pouvoirs » et distingue ainsi les régimes constitutionnels-pluralistes et les régimes de parti monopolistique.

Un quart de siècle après sa thèse, Aron vient ajouter à son *Introduction à la philosophie de l'histoire* un recueil d'articles parus entre 1946 et 1961 qui peuvent « éclairer, sous différents angles, un seul et même problème, celui de l'histoire que nous vivons et que nous nous efforçons de penser »⁵⁴ publié sous le titre *Dimensions de la conscience historique*. Cet ouvrage, sa thèse et ses *Mémoires* constituent le triptyque de sa réflexion sur l'histoire⁵⁵. Dans les *Dimensions*, Aron s'interroge, d'une part, sur la difficulté de juger son époque et, d'autre part, sur l'articulation entre connaissance historique et action humaine. Sur ce premier aspect, Aron réaffirme la liberté de l'historien notamment vis-à-vis d'un présent à la fois pluriel et contraignant, et il en est, en quelque sorte, de même pour le second aspect, l'incertitude, l'imprévisible, la surprise restaurent la liberté d'action de l'homme politique, mais il n'en reste pas moins à ce sujet pour Aron un regret qu'il exprimera dans ses *Mémoires* : « Sommes-nous prisonniers d'un système de croyances que nous intériorisons dès notre premier âge et qui commande notre distinction du bien et du mal ? »⁵⁶

Le dernier chapitre des *Dimensions*, « L'Aube de l'histoire universelle », une conférence prononcée en février 1960, annonce un projet – jamais réalisé – d'une Histoire du monde depuis 1914, dans laquelle Aron veut « donner au lecteur le double sentiment de l'action humaine et de la nécessité, du drame et du procès, de l'histoire *as usual* et de l'originalité de la société industrielle »⁵⁷. Le mouvement d'unification du monde qui « n'a d'autre fondement que matériel, technique ou économique »⁵⁸ le conduit à s'interroger sur les divisions, « le schisme entre l'univers communiste et le monde libre » à la fois rivalité de puissance et compétition idéologique, « l'inégalité de développement », « la diversité des coutumes et des croyances », ce dernier principe de division semblant le plus problématique à résoudre: « Nous aurons à bâtir une communauté spirituelle, superstructure ou fondement d'une communauté matérielle que tend à créer l'unité de la science, de la technique, de l'économie, unité imposée par le destin historique à une humanité plus consciente de ses querelles que de sa solidarité »⁵⁹. Cet avenir, décrit à travers le probabilisme, réintroduit donc la responsabilité humaine, mais ceci également par le choix l'engagement pratique-théorique d'Aron pour la liberté, la démocratie⁶⁰, le progrès⁶¹.

Plaçant en exergue un long passage de Rousseau et ainsi rappelant ce qu'est l'état de nature, Raymond Aron introduit la huitième édition (éd. posthume 1984) de sa somme stratégique publiée en 1962, *Paix et guerre entre les nations*, produit d'années de méditations et de commentaires jour après jour sur la politique internationale. Bien que l'analyse faite dans la partie « Histoire. Le système planétaire à l'âge thermonucléaire » fût celle d'une conjoncture singulière, soit « la visée *einmalig* et *einzigartig*, unique dans le temps et unique en ses particularités », cette Histoire met en lumière des données durables de l'âge atomique : « Dissuasion, persuasion, subversion, ces trois mots évoquent trois des aspects majeurs de la conjoncture : l'arme nucléaire, la rivalité des propagandes, la révolte des masses ou des minorités »⁶². La dernière partie, « Praxéologie », porte sur l'essence des relations interétatiques, « le *problème machiavélien* et le *problème kantien* : celui des moyens légitimes, celui de la paix universelle »⁶³.

Le système des antinomies⁶⁴ est repris dans *Les Désillusions du progrès*, avec les dialectiques de l'égalité, de la socialisation et de l'universalité : « Les hommes n'ont jamais su l'histoire qu'ils faisaient, mais ils ne le savent pas davantage aujourd'hui. [...] L'histoire demeure humaine, dramatique, donc à certains égards irrationnelle. [...] Par quel miracle la science et la technique, maudites par J.-J. Rousseau, auraient-elles ramené les hommes à l'innocence, à la paix, à la chaleur des communautés étroites et closes dont les ethnologues croient percevoir la présence fugitive, à l'aube du néolithique ? »⁶⁵

Aron poursuit sa réflexion sur l'histoire dans les Gifford Lectures en 1965 et 1967 et dans ses cours au Collège de France entre 1972 et 1974⁶⁶, ainsi qu'avec ses travaux d'historien, *Penser la guerre. Clausewitz*⁶⁷, de même, sa *République impériale. Les États-Unis dans le monde 1945-1972* et son *Plaidoyer pour l'Europe décadente*. Il y a une constante dialectique entre la réflexion sur l'histoire et son œuvre d'historien. Ainsi *République*

impériale est-elle suivie d'une postface méthodologique, avec son article « Récit, analyse, interprétation, critique : de quelques problèmes de la connaissance historique » : « Je ne prétends pas avoir atteint à l'impartialité, je prétends que la voie de l'impartialité passe par la méthode dont les étapes sont : récit, analyse, interprétation, critique »⁶⁸. Comme le remarquera Pierre Manent, « d'une certaine façon, Raymond Aron n'a cessé de développer sa thèse sur les 'limites de l'objectivité historique' de la façon la plus difficile qu'il soit : en interprétant jour après jour l'histoire en train de se faire »⁶⁹.

En décembre 1981, quand l'état d'urgence vient d'être décrété par le pouvoir communiste en Pologne suite à l'agitation ouvrière, Aron rappelle la phrase fameuse de Spinoza du premier chapitre du *Traité de l'autorité politique* – « J'ai pris grand soin de ne pas tourner en dérision les actions humaines, de ne pas les déplorer ni les maudire, mais de les comprendre » –, et constate : « Valable pour un traité philosophique, cet impératif ne vaut pas pour le commentaire d'un événement tout proche, brûlant encore du malheur qui frappe soudainement un peuple et de l'indignation que ressentent les spectateurs impuissants. Les protestations, les manifestations partent du cœur, et elles exercent malgré tout une certaine influence sur ce qui se passe là-bas, en un pays séparé du monde extérieur, dans lequel l'homme ne peut plus parler à l'homme, puisque les communications téléphoniques sont supprimées et les déplacements strictement contrôlés. Tout cela dit, il faut aussi ne pas oublier la maxime de Spinoza : comprendre »⁷⁰.

En 1938, dans sa thèse, Aron concevait quelque défiance à l'encontre de l'histoire immédiate. Dans une Note finale, datée de novembre 1945, d'un des recueils de ses chroniques de guerre, *De l'Armistice à l'insurrection nationale*, il commençait certes par affirmer : « Il n'y a pas d'histoire du présent. Il manque à l'observateur contemporain non pas tant, comme on le dit, le recul ou l'impartialité que la connaissance de ce qui donne aux événements leur vraie signification : les suites. Déjà, en relisant les chroniques d'une histoire toute proche, on se sent plus d'une fois tenté d'opposer aux jugements portés *sur le coup*, nos jugements d'aujourd'hui, enrichis par toute l'expérience du futur passé ». Mais, toutefois, il considérait : « En revanche, il n'est pas sans profit de reprendre à froid, *sine studio et ira*, l'examen de ce qui s'est passé en juin 1940 et en novembre 1942, dates où furent prises les décisions fatales. Peut-être cet examen nous amènera-t-il à donner une nuance autre à nos appréciations. En tout cas, il nous aidera à prendre conscience de l'héritage de ces quatre années – héritage qu'il nous faut tout à la fois assumer et surmonter ». Dans ses *Mémoires*, il concluait qu'il supprimerait volontiers de sa thèse « la phrase qui semble condamner l'histoire du présent » : « Il existe aujourd'hui un genre que l'on peut appeler histoire immédiate ou histoire du présent à laquelle je ne refuse pas le droit à l'existence, bien qu'elle constitue, en une large mesure, la matière pour un historien de l'avenir »⁷¹.

Au long de l'œuvre d'Aron, un questionnement apparaît constant : comprendre les liens entre l'action humaine et l'histoire⁷². En particulier, ses derniers livres, *Le*

Spectateur engagé et évidemment ses *Mémoires*, reviennent sur le lien entre les problèmes du savoir historique et les problèmes de l'existence dans l'histoire. Ainsi notamment avec ses *Mémoires*, ce rappel au lien de la connaissance de soi à la connaissance historique s'effectue : « Vivre dans l'histoire », avait inscrit Aron au-dessus du titre provisoire des *Mémoires*, « Souvenirs d'un Français juif », sur le brouillon du plan. Déjà, en 1979, dans le brouillon de l'introduction d'un ouvrage, qui « traiterait de l'action dans l'histoire », jamais publié et faisant suite à *Histoire et dialectique de la violence*, soit quarante ans après la soutenance de sa thèse, à propos de celle-ci, Aron précisait l'importance de « la démarche de la connaissance de soi à la connaissance historique et les conditions existentielles de la décision politique » : « L'Introduction à la philosophie de l'histoire aurait pu s'intituler Introduction à la pensée politique ou à la pensée historique. Non que la plus grande partie du livre ne fût consacrée à des questions épistémologiques, la compréhension, la causalité, les limites de l'objectivité, la réinterprétation du passé par les générations successives : l'essentiel pour moi, à ce moment lointain et aujourd'hui encore, c'était la démarche de la connaissance de soi à la connaissance historique et les conditions existentielles de la décision politique. Chacun intériorise en lui les valeurs au nom desquelles il juge le milieu qui a formé son être. Comment, au cours de ces années heureuses et anxieuses, aurais-je pu méconnaître que toute décision politique se fonde, consciemment ou non, sur une interprétation de l'homme et de son devenir ? Et la critique, d'inspiration kantienne, me rappelait, impitoyable, les limites de la connaissance de l'histoire-se-faisant »⁷³.

¹ Raymond Aron au Collège de France, film réalisé par Alexandre Astruc, FR3, 30 octobre 1977, transcription dans Raymond Aron, « Autoportrait », *Commentaire*, n°116, hiver 2006-2007, p. 904.

² Voir Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988.

³ Georges Canguilhem, « La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30 », dans Alain Boyer et alii, *Raymond Aron. La Philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Éditions de la Rue d'Ulm, 1999, p. 17.

⁴ Raymond Aron au Collège de France, *loc. cit.*, p. 904.

⁵ Voir Christian Malis, *Raymond Aron et le débat stratégique 1930-1966*, Paris, (Economica, 2005, p. 36 et sq.

⁶ Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939-Mars 1940*, nouvelle édition augmentée d'un carnet inédit, Paris, Gallimard, 1995, p. 273.

⁷ Sartre, un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat, Paris, Gallimard, 1977, pp. 44-45.

⁸ Raymond Aron, « De l'existence historique » (1979), manuscrit publié dans les *Cahiers de philosophie politique et juridique*, n°15, *La politique historique de Raymond Aron*, 1989, p. 147.

⁹ Raymond Aron au Collège de France, *loc. cit.*, p. 904.

-
- ¹⁰ Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, édition complète, Robert Laffont, 2010, p. 86.
- ¹¹ Raymond Aron, « De l'existence historique », *loc. cit.*, p. 148.
- ¹² S. Landshut et J. P. Mayer (éd.), *Karl Marx. Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, Leipzig, Alfred Kröner, 1932. Des fragments avaient été traduits en français à partir du russe en 1929 dans *La Revue marxiste* de Georges Friedmann. Voir aussi Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, Paris, Éditions de Fallois, 2002.
- ¹³ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938, p. 331.
- ¹⁴ *Ibid.*
- ¹⁵ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 105.
- ¹⁶ Voir Nicolas Baverez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion, 1993, édition revue, 2005, p. 80 ; Philippe Raynaud, « Raymond Aron et Max Weber. Épistémologie des sciences sociales et rationalisme critique », *Commentaire*, n°28-29, hiver 1984-1985, pp. 213-221.
- ¹⁷ Voir Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, Paris, Alcan, 1935, p. 197 *sq.*
- ¹⁸ Raymond Aron, « The Philosophy of History », *Chambers's Encyclopaedia*, Londres-Édimbourg, 1950, pp. 150-155.
- ¹⁹ Raymond Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938, nouvelle édition, Le Seuil, 1991, pp. 290-291.
- ²⁰ Bernard Groethuysen, « Une philosophie critique de l'histoire », *La Nouvelle Revue française*, n°313, 1^{er} octobre 1939, pp. 623-629.
- ²¹ Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine, op. cit.*, pp. 123-133.
- ²² Voir Raymond Aron, « L'Ère des tyrannies d'Élie Halévy », *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1939, pp. 283-307.
- ²³ Raymond Aron, « De l'existence historique », *loc. cit.*, p. 148.
- ²⁴ Raymond Aron, Préface à Vilfredo Pareto, *Théorie de la Sociologie générale (Œuvres complètes, volume 12)*, Genève, Droz, 1968. L'article d'Aron en cause fut publié dans la revue de l'École de Francfort en exil : « La sociologie de Pareto », *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1937, pp. 489-520. Voir surtout Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, texte établi, présenté et annoté par Rémy Freymond, Paris, Éditions de Fallois, 1993.
- ²⁵ Raymond Aron, « De l'existence historique », *loc. cit.*, p. 150.
- ²⁶ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris, Julliard, 1981, p. 226.
- ²⁷ Georges Friedmann, *Journal de guerre*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 93 et 97.
- ²⁸ Raymond Aron, « De l'existence historique », *loc. cit.*, p. 152.
- ²⁹ Raymond Aron, « Jean Cavallès », *Le Monde*, 12 juillet 1945.
- ³⁰ Voir Christian Malis, *Raymond Aron et le débat stratégique, op. cit.*, p. 69 *sq.*
- ³¹ Voir Lucia Bonfreschi, *Raymond Aron e il gollismo 1940-1969*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014.
- ³² Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962 ; 8^e édition, 1984, pp. 202-208.
- ³³ Raymond Aron, « L'Avenir des religions séculières », *La France Libre*, juin 1944. Voir aussi Raymond Aron, *Chroniques de guerre. La France Libre, 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990.
- ³⁴ Raymond Aron, « La France peut-elle avoir une politique étrangère ? », *Combat*, 25 janvier 1947.
- ³⁵ Raymond Aron, « Une autre Allemagne », *Combat*, 7 février 1947.
- ³⁶ Raymond Aron, « Discours aux étudiants allemands », *Preuves*, n°18-19, août 1952, pp. 9-11.

-
- ³⁷ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 267.
- ³⁸ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 318-319.
- ³⁹ Raymond Aron au Collège de France, *loc. cit.*, p. 37.
- ⁴⁰ Voir Pierre Hassner, « L'histoire du XX^e siècle », *Commentaire*, n°28-29, hiver 1984-1985, pp. 226-233.
- ⁴¹ Voir Joël Mouric, *Raymond Aron et l'Europe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, pp. 186-198.
- ⁴² Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951, p. 415.
- ⁴³ *Ibid.*, pp. 8-9.
- ⁴⁴ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 102.
- ⁴⁵ Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, *op. cit.*, pp. 111-112.
- ⁴⁶ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, p. 9.
- ⁴⁷ *Ibid.*, pp. 107-108.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 116.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 334.
- ⁵⁰ Raymond Aron, « Une Révolution antitotalitaire », dans Melvin Laski et François Bondy (dir.), *La Révolution hongroise : histoire du soulèvement d'Octobre*, Paris, Plon, 1956, pp. I-XIV.
- ⁵¹ Raymond Aron, « Budapest 1956 : destin d'une révolution », *Preuves*, n°188, octobre 1966, pp. 3-10.
- ⁵² Raymond Aron, *La Tragédie algérienne*, Paris, Plon, 1957.
- ⁵³ Raymond Aron, Introduction à Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959, p. 24.
- ⁵⁴ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961, p. 1.
- ⁵⁵ Voir Perrine Simon-Nahum, « Dimensions de la conscience historique, la réconciliation du savant et du politique », dans Serge Audier, Marc Olivier Baruch et Perrine Simon-Nahum (dir.), *Raymond Aron, philosophe dans l'histoire. « Armer la sagesse »*, Paris, Éditions de Fallois, 2008, pp. 155-167.
- ⁵⁶ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 980.
- ⁵⁷ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 272.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 289.
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 292.
- ⁶⁰ Voir Daniel J. Mahoney, *The Liberal Political Science of Raymond Aron. A Critical Introduction*, Lanham (Md), Rowman & Littlefield, 1992. Traduction française : *Le libéralisme de Raymond Aron. Introduction critique*, Paris, Éditions de Fallois, 1998.
- ⁶¹ Voir Sylvie Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984.
- ⁶² Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 588.
- ⁶³ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 565.
- ⁶⁴ Voir Stephen Launay, *La Pensée politique de Raymond Aron*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 237 sq.
- ⁶⁵ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 294.
- ⁶⁶ Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, texte établi, présenté et annoté par Sylvie Mesure, Paris, Éditions de Fallois, 1989.
- ⁶⁷ Voir Stephen Launay, *La Pensée politique de Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 155 sq.
- ⁶⁸ Raymond Aron, « Récit, analyse, interprétation, explication, critique : de quelques problèmes de la connaissance historique », *Annales E.S.C.*, XV, 2, 1974, pp. 206-242.

⁶⁹ Pierre Manent, « Raymond Aron éducateur », *Commentaire*, n°28-29, hiver 1984-1985, pp. 155-168.

⁷⁰ Raymond Aron, « La junte communiste », *L'Express*, 18-23 décembre, 1981.

⁷¹ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 174.

⁷² Pierre Manent, « Aron et l'histoire », dans Audier, Baruch et Simon-Nahum (dir.), *Raymond Aron, philosophe dans l'histoire*. « *Armer la sagesse* », *op. cit.*, pp. 127-132.

⁷³ Raymond Aron, « De l'existence historique », *loc. cit.*, p. 148.

3. Pendant « l'ère des tyrannies »

L'ordre international du nazisme à la guerre froide

Tout a commencé en Allemagne. S'il n'avait pas connu tant la politique allemande que la philosophie allemande pendant les trois premières années de la décennie 1930, Raymond Aron aurait été un autre penseur que celui que nous connaissons aujourd'hui. À cet égard, beaucoup de ceux qui ont écrit sur sa pensée ont accordé une grande importance à cette expérience universitaire ou philosophique – sa découverte de la nouvelle philosophie allemande de l'histoire, de la phénoménologie, du marxisme de Marx et de la sociologie politique de Max Weber. Tout cela est, bien sûr, très important. Étudier la philosophie et la sociologie allemandes a aidé Aron à surmonter ce qu'il considérait être les lacunes de la formation académique qu'il avait reçue dans sa France natale. Toutefois cette découverte universitaire ou philosophique n'a fait que lui ouvrir la voie du libéralisme politique. Cela n'allait pas de soi pour autant. Loin de là : bien que Weber ait fourni à Aron les munitions pour repousser la tendance positiviste grandissante grâce aux diverses variantes du déterminisme historique auxquelles Aron avait été confronté à l'École normale supérieure, le grand sociologue allemand lui a légué un autre problème : la foi naïve dans la science dépourvue de jugements de valeur, totalement inadaptée à une époque d'idéologies. Il lui a fallu presque vingt ans pour se libérer de ce fardeau intellectuel, mais après la Seconde Guerre mondiale, il en vint à considérer Weber comme un nihiliste « presque nietzschéen »¹. En revanche, les idées politiques qu'Aron a connues en Allemagne furent beaucoup plus importantes dans l'élaboration de son propre type de libéralisme conservateur. Il ne faut pas oublier qu'il s'est toujours refusé à être considéré comme le représentant d'un libéralisme abstrait fondé sur une théorie spéculative.

Son libéralisme était, comme il avait l'habitude de le dire, le résultat de l'étude de la réalité, c'est-à-dire de son analyse de l'histoire du XX^e siècle, en particulier du conflit entre les démocraties libérales et les régimes totalitaires dans toutes leurs versions. Afin de trouver les sources de cette approche aristotélicienne ou burkienne de la politique, nous devons donc analyser le raisonnement historique d'Aron sur le XX^e siècle, motivé en premier lieu par ce qu'il avait observé de la crise de la République de Weimar². L'Allemagne fut le théâtre de ce qu'il a plus tard appelé son « éducation politique »³.

Face à Hitler

Quand Aron est arrivé à Cologne au printemps 1930, c'était un pacifiste de bonne volonté avec des penchants socialistes, pour qui la France était toujours en tort

dans sa politique vis-à-vis de l'Allemagne. Comme les nationalistes allemands, mais pour des raisons différentes, le jeune philosophe considérait le traité de Versailles, dans une certaine mesure, comme un *diktat* cruel et voyait dans la France un « bourgeois repu qui défend son coffre-fort »⁴. Ses opinions étaient très semblables à celles de certains libéraux britanniques comme John Maynard Keynes, qui parlait d'une « paix punique »⁵. Ce n'est pas qu'Aron ne se souciait pas de la sécurité de la France, mais, selon son point de vue, il ne pouvait pas y avoir de sécurité sans un désarmement général européen ; et il était convaincu que la France devait en prendre l'initiative parce que, « si la France ne désarme pas, l'Allemagne réarmera, légitimement sinon légalement »⁶. En particulier, il n'a jamais lié son désir de paix et de sécurité au sentiment patriotique. Cela était remarquable car le patriotisme était tout à fait naturel dans la famille de classe moyenne-supérieure d'origine juive dans laquelle il est né le 14 mars 1905. Ayant perdu presque tout lien avec la foi de leurs ancêtres, les Aron étaient des républicains intransigeants. La République française était au cœur de leur identité sociale et politique, le patriotisme n'était pas un choix mais un devoir. Mais déjà, étudiant en classe de Philosophie au lycée Hoche à Versailles, Raymond Aron prit un chemin différent de celui de son père et de son grand-père.

La découverte de la philosophie a totalement changé sa conscience politique. « Le climat d'une classe de philosophie », écrit-il plus tard dans ses *Mémoires*, « quelle que soit l'opinion du professeur, nourrit d'ordinaire l'affectivité de gauche »⁷. Aron substitua un certain type de pacifisme philosophique, inspiré par le célèbre philosophe Alain, à son héritage patriotique.

Quand il décida de passer quelques années en Allemagne, il était encore marqué par ce pacifisme. Bien sûr, cela ne pouvait durer, et ce pacifisme ne pouvait survivre à l'expérience quotidienne de la politique allemande. Aron, « pacifiste passionné »⁸, fut confronté à un pays où les passions politiques s'exacerbaient plus encore qu'en France, un pays où les groupes armés des partis s'affrontaient violemment, un pays où presque tout le monde voulait changer les conséquences de la Grande Guerre. Encore plus important, il a été témoin de la crise de la République de Weimar – en d'autres termes, la corruption totale d'un régime démocratique et libéral – et de l'ascension de Hitler. Comment le pacifisme, le désir ardent de préserver la paix, aurait-il pu provoquer son intérêt politique ? C'est dans l'Allemagne de Weimar qu'il a ressenti pour la première fois que, non pas seulement la paix, mais l'ensemble de la civilisation européenne était mise en danger. Ou, selon les termes qu'il a utilisés trente ans plus tard dans sa leçon inaugurale au Collège de France :

À partir de 1930, lecteur à l'Université de Cologne ou pensionnaire à la Maison académique de Berlin, je ressentais, presque physiquement, l'approche des orages historiques. *History is again on the move*, selon la formule d'Arnold Toynbee. Je demeure marqué, à tout jamais, par cette expérience qui m'a incliné vers un pessimisme actif. Une fois pour toutes, j'ai cessé de croire que l'histoire

obéit d'elle-même aux impératifs de la raison ou aux désirs des hommes de bonne volonté. J'ai perdu la foi et gardé, non sans quelque effort, l'espérance. J'ai découvert l'ennemi que je ne me lasse pas, moi aussi, de pourchasser, le totalitarisme, ennemi non moins insidieux que le malthusianisme. Dans tous les fanatismes, même animés par l'idéalisme, je soupçonne un nouvel avatar du monstre⁹.

En Allemagne, Aron a appris que le mal n'était pas qu'une catégorie purement religieuse. C'est un trait de l'humanité : « Il y avait Hitler, dont je pressentais le satanisme ». Peu à peu, il arrive à la conclusion que le régime totalitaire était « le mal par excellence »¹⁰. C'est la principale raison de sa conversion, d'un pacifisme irresponsable de sensibilité de gauche à un libéralisme réaliste et militant, auquel il restera attaché tout au long de sa vie. Hitler et la tyrannie qu'il venait d'instaurer ont libéré Aron de presque toutes ses illusions de jeunesse et plus tard, dans ses *Mémoires*, il a expliqué que sa « conversion » était achevée à son retour en France à l'automne 1933. Cependant, il y a de bonnes raisons pour supposer qu'il était déjà parvenu à cette position quelques mois plus tôt. En février de cette même année, il décrivait dans un article publié dans *Esprit*, l'illustre revue de la gauche catholique française, sa position intermédiaire peu orthodoxe, située entre certains des principaux courants politiques de la Troisième République : « Je ne suis plus ni de droite ni de gauche, ni communiste ni nationaliste, pas plus radical que socialiste. J'ignore si je trouverai mes compagnons »¹¹. Fait intéressant, un groupe politique n'est pas mentionné : les modérés, les libéraux de la république et les libéraux conservateurs de l'Alliance démocratique¹². Bien qu'il n'ait jamais publiquement professé son soutien à un parti, je n'hésite pas et je le situe intellectuellement, au cours de ces années, dans ce secteur du spectre politique. Il semble évident, après la Seconde Guerre mondiale, qu'il a exprimé beaucoup d'admiration pour Paul Reynaud, dont il a dit qu'il aurait été « l'homme phare de sa génération »¹³; et il a pris des positions – à la fois sur la politique économique et en politique étrangère – proches de celles d'hommes politiques modérés comme Reynaud et André Tardieu¹⁴.

Aron se rapprocha notamment des positions de ces hommes politiques quand il remplaça le plaidoyer en faveur de la paix absolue par la défense de la liberté sous toutes ses formes. Une grande question reliait tous ses écrits universitaires et journalistiques : comment les libéraux pourraient-ils préserver la liberté dans l'« ère des tyrannies » ?¹⁵ La période d'après-guerre semblait terminée. Sans que la majorité des hommes politiques et des intellectuels semblaient le percevoir, les démocraties libérales occidentales étaient en train de s'engager sur le chemin de la guerre. Il n'y a aucune preuve qu'Aron ait déjà acquis, en 1933, la certitude que la guerre avec l'Allemagne de Hitler serait inévitable, comme il le dira plus tard dans ses *Mémoires*¹⁶. Mais au moins, il ne pouvait plus ignorer la tension qui pesait sur les relations franco-allemandes. Il a donc demandé à la gauche politique française de cesser de penser en termes moraux et de s'engager dans une politique étrangère orientée par la poursuite d'intérêts concrets et par le réalisme : ils ne devaient pas oublier qu'« une bonne politique se définit par son

efficacité, non par sa vertu »¹⁷. Aron savait très bien que cette modération ne pouvait qu'agacer les intellectuels de gauche pour lesquels il écrivait alors. Ainsi, en 1933, il évitait d'être trop explicite. Quelques années plus tard, il devint beaucoup plus audacieux. Dans une conférence désormais célèbre intitulée « États démocratiques et États totalitaires » qu'Aron prononça devant la Société française de Philosophie en juin 1939, il expliqua qu'il serait dangereux de fermer les yeux sur la réalité politique d'un continent divisé entre des régimes libéraux et des régimes autoritaires, ou même totalitaires¹⁸.

La mission conservatrice du libéralisme

Aucun de ceux qui ont assisté à la chute de la République de Weimar au début des années 1930 ne pouvait se douter que le libéralisme occidental était entré dans une crise profonde. Raymond Aron avait la ferme conviction que cette crise n'était pas un phénomène uniquement allemand, mais qu'il était caractéristique de toute une époque. Un philosophe particulièrement attaché à la cause de la liberté pourrait choisir entre différentes approches dans la recherche des origines de cette situation historique. Contrairement à Leo Strauss qu'Aron a rencontré à la fin de son séjour à Berlin et qu'il admirera beaucoup plus tard, il n'a pas essayé de disséquer les faiblesses de la pensée libérale moderne. Il était certainement sensible aux raisons pour lesquelles la démocratie libérale s'est montrée si amollie face aux « tyrannies modernes »¹⁹. Mais il était moins intéressé par les réponses que l'étude de l'histoire des idées pouvait offrir que par l'analyse sociologique de la démocratie libérale comme régime politique. Qu'est-ce qu'un bon régime ? Est-ce que le bon régime se distingue par sa vertu morale ou par son efficacité, par sa capacité à se défendre ? Fallait-il choisir entre les deux ? Aron pensait que non. Au cours des années 30, il comprit que c'était une fausse dichotomie – une dichotomie que les régimes totalitaires voulaient imposer à l'esprit libéral. Bien au contraire, raisonnait Aron : la démocratie libérale doit être volontaire et capable de se défendre. Tout ce qui pourrait nuire à cette volonté et à cette capacité devait être évité. Cette conviction explique l'opposition d'Aron au mouvement antifasciste qui se développait en France. Il n'en était pas moins antifasciste que ses amis parisiens de gauche. Mais il refusa d'adhérer au Comité de Vigilance des Intellectuels antifascistes²⁰. D'une part, il n'estimait pas que la France fût menacée par un fascisme intérieur ; d'autre part, ce qui était plus important, il craignait pour l'unité nationale : tous les mouvements de passions partisans étaient voués à affaiblir le pays et ainsi à accroître le danger de la menace venant de l'Allemagne hitlérienne²¹.

Alors qu'il se trouvait encore dans l'Allemagne de Weimar, Aron avait eu l'idée de ce que signifiaient ces divisions politiques inexorables, et il décida de ne prendre part à aucune sorte de « guerre civile froide »²² dans son propre pays. Plaçant son patriotisme, récemment recouvré, au-dessus de toutes considérations partisans et comme il l'écrivit au printemps 1938 dans une lettre adressée à l'écrivain et critique littéraire Jean Paulhan,

il n'éprouvait pas de sympathie pour les passions des intellectuels : « Moi, je souhaiterais que les intellectuels qui ont fait tant de mal à la France en attisant les haines civiles, se rappellent enfin que le salut de la patrie vaut bien, ou plutôt vaut mieux, que les idéologies qu'ils exaltent. Il est peut-être trop tard pour empêcher les catastrophes »²³. La défense de la nation française et du régime démocratique libéral était la première des priorités pour Aron. Ainsi, après sa formation politique, il commença à réfléchir sur son pays, ce qui devint après la Seconde Guerre mondiale l'une de ses principales tâches²⁴. À cette époque, l'éducation politique impliquait d'expliquer aux politiciens et aux intellectuels les différences entre régimes libéraux et régimes totalitaires et le conflit inévitable qui éclaterait entre eux. Ce fut le thème de sa conférence donnée en 1939 à la Société française de Philosophie.

La démocratie, expliqua Aron, était dans une position délicate vis-à-vis de toutes les formes de gouvernement tyrannique parce que, de tous les régimes politiques, elle était la plus susceptible d'être la victime d'agressions de ses ennemis et parce que l'air du temps semblait diriger tous les pays occidentaux vers une sorte de tyrannie totalitaire. En outre, les tyrannies totalitaires cultivaient certaines vertus difficiles à atteindre pour une démocratie libérale, c'est-à-dire « essentiellement des vertus de caractère militaire, vertus d'action, d'ascétisme, de dévouement ». La question était de savoir si les citoyens français et britanniques seraient capables de montrer qu'ils étaient prêts à se battre pour leurs libertés. Aron était sceptique à ce sujet. L'état lamentable de la politique intérieure en France et la politique britannique d'*appeasement* ne présageaient rien de bon. Pour lui, il n'y avait qu'une cause à la faiblesse évidente des deux puissances garantes du pacte Briand-Kellogg, en l'occurrence la crise profonde du libéralisme : « La décomposition croissante des démocraties ne se manifeste pas seulement dans l'ordre matériel, elle se manifeste en ceci que, dans une large mesure, les peuples mêmes qui vivent en démocratie, au moins en France, ne croient plus trop à la valeur du régime sous lequel ils vivent »²⁵.

Mais ce manque de foi dans le libéralisme et la démocratie n'était qu'un aspect du problème. L'autre était la conséquence naturelle de ce manque de foi, à savoir, le désir de nombreux Français de vivre sous un régime autre qu'une démocratie libérale. En soulignant cette position, Aron a simultanément accusé les partis de gauche d'être incapables de former un gouvernement stable et les partis d'extrême-droite de souhaiter une révolution « conservatrice »²⁶. Il s'éleva contre le défaitisme des deux extrêmes qui menaçaient de détruire la vitalité de la République. C'était là une nécessité, pour lui, car il estimait que beaucoup de Français n'avaient pas conscience de la gravité de la situation. De son point de vue, la première preuve de cette apathie générale fut la remilitarisation de la Rhénanie en 1936, quand Hitler viola délibérément le traité de Versailles en sachant que les alliés occidentaux ne réagiraient pas. Convaincu que ce fut une grave erreur de n'avoir pas empêché cette intervention, Aron considérait que l'ensemble du système français d'alliances militaires avait été ainsi mis à bas. Dans l'avenir, il serait désormais

très difficile de prêter assistance aux alliés de l'Est européen, comme la Tchécoslovaquie ou la Pologne²⁷.

Si Aron avait nourri des doutes quant à l'existence de la profonde crise morale dans laquelle la France s'était plongée, ils se sont évanouis avec la signature des accords de Munich en septembre 1938. Comme il l'écrivait au philosophe et père jésuite Gaston Fessard, « le mois de septembre a été terrible à vivre et la 'paix' actuelle ne l'est guère moins. [...] Ce qui pour un philosophe, et je crois pour un vrai Français, est odieux, c'est qu'on ait insulté tous ceux qui rappelaient les engagements pris au nom des 'bellicistes', qu'on en vienne, au nom d'un pacifisme lâche ou trop adroit, à renverser la hiérarchie authentique des valeurs morales. Et puis, il est clair aujourd'hui que si la France n'arrive pas à triompher de sa désunion et à se redresser, dans dix ans elle n'existera plus, avec ou sans guerre, par hitlérisation venue de l'intérieur ou de l'extérieur »²⁸. Ce n'était pas seulement le rejet de l'esprit de capitulation, mais aussi la première allusion au fait que le conflit entre les démocraties libérales et les États totalitaires se déroulait non seulement dans les relations internationales, mais aussi au sein même du système libéral. Comme nous l'avons déjà mentionné, Aron ne pensait pas que la République française pourrait être détruite par les quelques groupes d'extrême-droite plus sectaires que fascistes qui existaient en France, en revanche il était plus inquiet de la sympathie que certains membres de la droite politique éprouvaient pour le national-socialisme. Il était préoccupé également par le problème posé par le Parti communiste français, à savoir, le danger que les régimes totalitaires puissent affaiblir les démocraties libérales en recourant à des « cinquièmes colonnes »²⁹. Par conséquent, il n'y avait qu'une tâche pour tous les Français patriotes, comme il l'écrivit à Roger Martin du Gard : « Je ne rencontre, parmi les hommes de mon âge, que des gens comme moi, honteux, révoltés, désespérés. Mon bellicisme ne m'était pas singulier. Le sentiment de la déchéance de la France est général, intense : on se demande quoi faire. Personne n'ose plus se dire pacifiste ou démocrate. [...] [H] n'y a plus pour nous qu'une seule question qui compte : comment pourrait-on travailler au relèvement de la France ? »³⁰

Ces idées étaient, bien sûr, les fruits de l'observation politique et de la réflexion historique. Mais elles avaient aussi un fondement philosophique. Dans sa thèse de doctorat écrite la même année, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, il expliqua que « les peuples qui, au nom des lois éthiques, oublieraient les nécessités permanentes de l'ordre intérieur de la concurrence internationale, se condamneraient à la décadence »³¹. De façon cohérente, il a souligné dans « États démocratiques et États totalitaires », le devoir des démocraties libérales occidentales formulé en une seule phrase : « Être capable des mêmes vertus ! »³². Comment pourrait-on être surpris que l'aile gauche des lecteurs d'Aron l'ait sévèrement critiqué pour cette phrase³³. Comment une démocratie peut-elle cultiver les mêmes vertus qu'un régime totalitaire ? Qu'entend-il réellement par *vertu* ? Aron ne laissa aucun doute sur le fait qu'il n'y a aucun sens à défendre le pacifisme face à des régimes qui se vantent d'être héroïques et qui voient les démocraties ainsi

défaillantes parce que cela ne ferait que leur confirmer que les démocraties se précipitent vers leur mort. Face à la menace belliciste des tyrannies totalitaires, les régimes libéraux n'avaient d'autre choix que de démontrer qu'eux aussi pouvaient être courageux.

Pour Aron, il y avait trois mesures nécessaires pour renforcer la capacité des démocraties libérales à se préparer pour le combat : d'abord, les démocrates libéraux devaient cesser de dénoncer systématiquement comme « fascistes » ceux qui encouragent le renforcement de l'autorité ou le recours à certaines méthodes pratiquées par les régimes totalitaires. Aron déclara à son auditoire qu'en tant que techniques politiques, « un certain nombre de mesures prises par les régimes totalitaires sont excellentes » et que les démocraties ne feraient pas d'erreur en les adoptant, « par exemple [celles] en faveur de la natalité ou dans certains aspects de la politique sociale »³⁴. Ce n'était certainement pas une erreur de réfléchir à la façon de combattre le chômage de manière aussi efficace que Hitler. Cela dit, il a nuancé ses remarques en déclarant que l'intervention de l'État dans l'économie doit s'exercer avec précaution car un système libéral ne peut être maintenu sans liberté économique.

Deuxièmement, les démocraties devraient posséder une « élite gouvernante qui ne soit ni cynique, ni lâche, qui ait du courage politique sans tomber dans le machiavélisme pur et simple », et « qui ait confiance en elle-même et qui ait le sens de sa propre mission »³⁵. Il est vrai qu'une telle élite, démocratique et consciencieuse, ne peut pas accomplir la tâche de la collectivité à sa place. Aussi, en troisième lieu, était-il vital pour un régime libéral-démocratique d'entretenir un « minimum de foi ou de volonté commune »³⁶. Et cette tâche, pensait Aron, était la plus difficile de toutes. Après tout, et contrairement à une tyrannie totalitaire, un système libéral ne pouvait pas décréter quelque chose comme la vertu civique³⁷. La démocratie libérale était une affaire compliquée et Aron avait une idée assez complexe de celle-ci. Il exposa cette idée pour la première fois dans sa conférence « États démocratique et États totalitaires ». La démocratie n'est pas définie par la notion ambiguë de « souveraineté populaire » qui pourrait être revendiquée à la fois par les États libéraux et par les États totalitaires, elle se définit par un État de droit avec une constitution mixte qui viserait à empêcher les titulaires de fonctions politiques d'abuser de leur pouvoir. En parlant de la démocratie, Aron ne vise que la démocratie libérale, c'est-à-dire, un mélange de libéralisme et de démocratie. Bien sûr, il aurait pu étayer son argumentation sur la nature des constitutions mixtes en recourant à l'histoire de la philosophie politique d'Aristote à Edmund Burke ou à François Guizot. En fait, ses idées sur la nature de la démocratie libérale ont été suscitées par son examen de la tyrannie hitlérienne. Après la Seconde Guerre mondiale, il a choisi comme définition de la démocratie libérale, en tant que système mixte, le terme plus précis de « régime constitutionnel-pluraliste »³⁸.

Dans un certain sens, tout l'œuvre d'Aron peut être lu comme une défense de ce régime politique complexe. L'expérience du national-socialisme en Allemagne et la menace allemande après 1933 lui ont appris que la démocratie libérale est le seul régime

politique capable, au XX^e siècle, de préserver les principes fondamentaux du libéralisme et de la dignité humaine. Ceux qui ont voulu détruire ce système étaient des révolutionnaires. En effet, Aron affirma à son auditoire de la Société française de Philosophie que la défense de la démocratie est une tâche conservatrice. Comparée aux régimes totalitaires révolutionnaires, la démocratie libérale est un régime conservateur : « Je pense que les démocraties sont fondamentalement conservatrices, en ce sens qu'elles veulent conserver les valeurs traditionnelles sur lesquelles est fondée notre civilisation ; par rapport à ceux qui veulent instituer une existence pleinement nouvelle, une existence militaire, fondée sur la mobilisation permanente, par rapport à ceux-là, nous sommes conservateurs. Par rapport à ceux qui veulent diriger complètement l'économie et introduire la technique jusque dans la propagande ; par rapport aux hommes qui veulent utiliser tous les hommes comme objets de propagande, nous sommes encore conservateurs, puisque nous sommes des libéraux, qui voulons sauver quelque chose de la dignité et de l'autonomie personnelle »³⁹.

La menace de l'Allemagne national-socialiste a ainsi enseigné à Aron que, dans « l'ère des tyrannies », un libéral est inévitablement un conservateur. Comme il écrit dans *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*, les citoyens des années 1930 doivent faire un « choix historique »⁴⁰ entre deux modèles politiques⁴¹. Ils doivent choisir entre la révolution ou la conservation et la réforme – aussi bien en la politique intérieure qu'en politique extérieure. D'une façon quelque peu burkienne, Aron a exprimé sa crainte que, dans ce conflit, le mauvais côté pourrait encore être préféré par les intellectuels français : « J'ai peur que l'on ne prête un coefficient de valeur au terme de révolutionnaire et un coefficient de mépris au terme de conservateur ; historiquement il s'agit de savoir si l'on veut conserver en transformant, en améliorant. La révolution, en revanche, c'est la destruction. Je ne suis pas pour la destruction radicale de notre société actuelle »⁴².

Il était nécessaire pour Aron d'exposer longuement sa pensée sur le conflit entre les États démocratiques et les États totalitaires, et ce parce que cette pensée a joué un rôle, plus tard, dans le développement de sa réflexion politique. S'il avait été en quelque sorte un conservateur, son conservatisme n'aurait été rien de plus que le penchant de caractère expliqué par Michael Oakeshott⁴³. La menace du national-socialisme a fait prendre conscience de ce penchant à Aron et l'a incité à le mettre au service du libéralisme et de la démocratie. Dans « l'ère des tyrannies », les libéraux avaient une mission conservatrice. Et la dimension politique de l'œuvre d'Aron peut être interprétée comme une lutte permanente contre les forces révolutionnaires, à la fois de droite et de gauche, qui ont hanté le libéralisme pendant la plus grande partie du XX^e siècle. On pourrait discuter longuement l'analyse d'Aron sur le communisme, l'impérialisme soviétique et les conventions de la guerre froide. Mais un tel examen serait inutile sans une compréhension claire de la prémisse à partir de laquelle Aron a commencé sa réflexion. Ce qu'il a écrit sur l'Union soviétique doit être considéré à la lumière de ses expériences vécues pendant les années 1930 et 1940.

Les deux visages de l'impérialisme totalitaire : de Hitler à la guerre froide

Dès que la France a capitulé devant l'Allemagne national-socialiste en juin 1940, Aron a rejoint Londres pour rallier le mouvement de la France libre de Charles de Gaulle. Rédacteur de la revue *La France libre*, il a entrepris alors une réflexion approfondie sur les origines de l'impérialisme national-socialiste et la nature de la guerre. Alors qu'il avait sous-estimé, dans les années 30, l'influence des idéologies sur la politique étrangère en évoquant un « machiavélisme moderne », il saisit rapidement la nature véritable de l'expansionnisme national-socialiste dans les années 1940. Certes, en 1943, il croyait encore que l'impérialisme national-socialiste était le seul produit d'une tradition ancienne de la politique étrangère allemande, d'un « impérialisme allemand »⁴⁴. Mais il ne lui fallut pas longtemps pour comprendre que l'originalité de l'hitlérisme en tant que « religion séculière », ce qu'il avait déjà perçu dans les années 1930, exclut l'idée de ce mouvement comme « machiavélisme moderne »⁴⁵. Dans un sens, le national-socialisme était enraciné dans l'histoire allemande. Mais, dans un autre sens, il a rompu avec l'histoire allemande, comme il a rompu avec les règles et les traditions de la civilisation occidentale. C'était un phénomène *sui generis*. Hitler, que le journaliste et historien allemand Joachim Fest a appelé « l'homme de nulle part »⁴⁶, n'était pas un machiavélien ; c'était un croyant qui se pensait comme un homme providentiel, comme la seule personne capable d'accomplir la sinistre mission de son idéologie.

De plus, c'était un homme ayant un projet. En 1933, Aron pensait que les objectifs d'Hitler en politique extérieure n'étaient pas des plus clairs, mais il conclut pendant la guerre que le tyran avait toutefois une sorte de « programme » : « L'étape première fut la campagne de Pologne. Il ne s'agissait encore que d'élargir, d'arrondir si on peut dire, la Grande Allemagne, base de l'entreprise impériale. La campagne de France, deuxième étape de l'entreprise, avait déjà de plus vastes perspectives : elle devait mettre l'Europe entière, de la Vistule à l'Atlantique et de la Baltique à la mer Égée, à la disposition de la Wehrmacht. Or, aujourd'hui encore, qui veut l'empire du monde doit vouloir d'abord l'empire de la vieille Europe, centre intellectuel et moral du monde. L'Allemagne avait encore à assurer les liaisons maritimes avec les contrées qui possèdent les indispensables richesses complémentaires, produits tropicaux d'Afrique ou minéraux d'Orient. Elle devait surtout, pour achever le bloc continental et le rendre inexpugnable, soumettre la Russie, autrement dit réaliser cette unité de la 'Terre centrale' (*Heartland*) qui, selon la formule de Mackinder, livrerait au conquérant la domination de l'univers »⁴⁷.

Pour Aron, l'objectif final de Hitler était la domination du monde et cet objectif avait été motivé par des convictions idéologiques, ou plutôt par une chimère idéologique. Dans la politique internationale du XX^e siècle, l'idéologie emportait tout ; et, comme Aron l'a compris au cours de la Seconde Guerre mondiale, elle rendait inévitable le conflit entre les régimes totalitaires et les régimes libéral-démocratiques. Des tyrannies comme le « Troisième Reich » étaient conduites par leur « religion séculière » à anéantir

la civilisation libérale occidentale. Et l'affrontement entre le national-socialisme et le libéralisme a orienté la guerre déclenchée par Hitler vers un type de conflit très particulier, comme Aron l'a noté dès 1942 : « Par le choc des idéologies, elle ressemble aux guerres de Religion. » Les démocraties libérales ne se battaient-elles pas pour beaucoup plus que leur simple survie matérielle, c'est-à-dire en fait pour une juste cause ? Aron en était sûr : « Une guerre qui vise à sauver l'indépendance des petites nations, l'égalité des races et des peuples, les principes mêmes d'un ordre humain est juste par excellence. Ce n'est pas même assez dire : la notion que nous avons du juste et de l'injuste est un des enjeux du conflit »⁴⁸.

Bien qu'Aron n'ait certainement rien d'un manichéen, il croyait que la Seconde Guerre mondiale relevait du juste et de l'injuste, comme le théologien protestant américain Reinhold Niebuhr qui considérait la guerre comme une lutte entre les « Enfants de la Lumière » et les « Enfants des Ténèbres »⁴⁹. Mais qu'en était-il de l'Union soviétique ? Sans aucun doute, dans cette lutte, l'empire communiste s'est battu du côté du juste. Mais être du côté des « Enfants de la Lumière » ne signifie pas nécessairement en être. En fait, aux yeux d'Aron, les Soviétiques étaient des « Enfants des Ténèbres » dont l'aide avait été temporairement requise par les « Enfants de la Lumière ». Ils ont été nécessaires pour surmonter une menace plus grande et, surtout, une menace plus urgente. Très peu de temps après la guerre, Aron a appliqué contre le communisme soviétique les principes qui l'avaient guidé dans son combat intellectuel contre le national-socialisme. Bien que dans sa conception du totalitarisme il ait admis quelques différences subtiles entre le national-socialisme et le communisme soviétique, il pensait que ces différences n'avaient pas beaucoup d'importance sur la scène internationale. Certes, contrairement à Hitler, Staline et ses successeurs n'étaient pas des aventuriers qui voulaient accomplir tous les objectifs de leur politique étrangère en une seule vie. Ils ne se considéraient pas comme des hommes providentiels, mais comme de grands prêtres du marxisme-léninisme et, en tant que croyants de leur « religion séculière » hyper-rationaliste, ils étaient sûrs que le communisme prévaudrait dans sa lutte historique contre le libéralisme. Mais, en principe, leur hostilité envers l'Occident était aussi absolue que celle de Hitler l'avait été. Comme l'a écrit Aron lui-même, « Staline a marché dans les pas de Hitler »⁵⁰.

Dès 1945, il avait soupçonné que la responsabilité la plus urgente de l'Occident serait de contenir l'expansionnisme soviétique. Et après que Harry S. Truman a annoncé la politique d'endiguement le 12 mars 1947, Aron était sûr que le temps d'un nouveau « choix historique » était venu. *History was again on the move*, mais cette fois le conflit serait long et resterait probablement en-deçà du seuil de la guerre. Comme il l'écrivit en 1948 dans un de ses livres les plus engagés, *Le Grand Schisme*, Staline et ses successeurs feraient tout pour essayer d'anéantir l'Occident sans pour autant s'aventurer à provoquer la guerre : « Paix impossible, guerre improbable »⁵¹. Néanmoins, aucun citoyen d'une démocratie occidentale ne pourrait se dérober devant ce choix. Il n'y avait pas de

neutralité possible. Nous pourrions traiter longuement des commentaires politiques d'Aron sur la guerre froide. Nous pourrions rappeler nombre de ses jugements sur la politique occidentale, sur la nature de l'Union soviétique et le développement des différentes crises. Mais j'ose avancer que tout cela n'est pas nécessaire pour saisir le sens du rôle qu'a joué Aron en France pendant la guerre froide. Résumant tout ce sujet en quelques mots, bornons-nous à deux points. Premièrement, pendant la guerre froide – ou la « paix belliqueuse »⁵² comme Aron l'appelait –, il a agi en conformité avec le libéralisme militant et, d'une certaine manière, conservateur qu'il avait adopté dans les années 1930. Il n'y avait pas grande différence entre, d'une part, l'anti-national-socialiste des années 1930 et du temps de la Seconde Guerre mondiale et, d'autre part, l'anti-communiste de la guerre froide. Il n'était pas simplement un « libéral de la guerre froide »⁵³, mais, depuis les années 1930, un libéral politique qui défendait ses principes en toutes saisons. Il s'éleva contre toutes les formes de tyrannie moderne. Deuxièmement, Aron a observé les développements de la guerre froide dans la perspective d'une conception des relations internationales qui n'était pas qu'une simple théorie, mais qui était enracinée dans les expériences historiques recueillies dans les années 1930 et 1940.

Aron n'était pas un réaliste orthodoxe comme Hans J. Morgenthau, qui croyait que toute politique étrangère, indépendamment du régime intérieur de l'État en question, était « une lutte pour la puissance »⁵⁴. L'idéologie comptait pour Aron, tout comme les régimes intérieurs. C'est sur cela qu'il fonda sa réflexion présentée en 1962 dans *Paix et guerre entre les nations*, son *magnum opus* sur les relations internationales : « Le vrai réalisme, aujourd'hui, consiste à reconnaître l'action des idéologies sur la conduite diplomatico-stratégique. À notre époque, au lieu de répéter que tous les États, quelles que soient leurs institutions, ont 'le même genre de politique extérieure', il faudrait insister sur la vérité plus complémentaire que contradictoire : nul ne comprend la diplomatie-stratégie d'un État s'il n'en connaît le régime, s'il n'a étudié la philosophie de ceux qui le gouvernent »⁵⁵.

Ardent défenseur de la démocratie libérale considérée en quelque sorte comme le meilleur régime – c'est-à-dire le meilleur des régimes possibles au XX^e siècle –, Aron avait aussi, naturellement, des objections morales à l'endroit du réalisme orthodoxe. Il craignait que l'accent mis sur l'intérêt national et l'accumulation de la puissance puisse conduire les réalistes vers un machiavélisme amoral. Bien qu'il partageât leur critique de l'idéalisme dans la politique étrangère, il a nié l'existence d'une ligne de démarcation nette entre le réalisme et l'idéalisme. Bien que la souveraineté de l'État ait été définie par sa capacité à décider du moment de combattre ou de ne pas combattre, il existait toujours, selon lui, des normes que les États respectaient. Cependant, ils les respectaient non pas parce qu'ils étaient contraints par un pouvoir supranational, mais seulement par prudence⁵⁶. Pour Aron, l'ordre international était sujet à deux types différents de morale : la « morale de la loi » et la « morale du combat »⁵⁷. Il croyait que l'oscillation de l'ordre international entre Kant et Machiavel devait empêcher les hommes d'État de choisir

seulement l'une des deux morales. Ils devaient trouver un juste milieu, parce que « ce que la tradition enseigne, ce n'est pas le cynisme mais la prudence aristotélicienne – la vertu suprême dans ce monde sous la lune récemment visitée »⁵⁸.

Pour cette position intermédiaire entre deux types extrêmes de morale, Aron a trouvé le nom de « morale de la sagesse »⁵⁹. Il rejoint ainsi une longue tradition qui a commencé avec Aristote et qui englobe, par exemple, des philosophes politiques comme Edmund Burke et des chefs d'État du XIX^e siècle comme George Canning. Mais il n'a pas atteint cette position seulement en étudiant les grands livres. En fait, la tradition de la philosophie politique occidentale n'était pas son point de départ, mais son terme. Il a commencé avec l'observation de l'histoire, l'observation de l'hitlérisme et du « Troisième Reich » comme tyrannie moderne. De là, il est devenu, dans les années 1930 et 1940, un avocat de la « morale de la sagesse », ce qui lui a permis d'avoir raison sur presque tout pendant la durée de la guerre froide. Il a compris, mieux que tout autre penseur politique de l'Europe occidentale, la nature de l'Union soviétique et les conventions de la guerre froide.

Lorsque l'empire soviétique s'est effondré en 1989 et dans les années suivantes, de nombreux libéraux croyaient que « l'ère de la tyrannie » était définitivement terminée. Le libéralisme avait triomphé, et le monde avait atteint la « fin de l'histoire ». Raymond Aron n'a pas connu cette fin présumée à toutes les tyrannies puisqu'il est mort en 1983. S'il avait vécu, il aurait pu avertir ses collègues libéraux, comme le défenseur de la « morale de la sagesse » qu'il était, que le libéralisme avait encore des ennemis et également que de nouveaux ennemis pourraient surgir. Aujourd'hui, à une époque où les démocraties occidentales se rendent compte que c'est effectivement le cas, il ne serait pas erroné de se tourner à nouveau vers les idées d'Aron sur « l'ère des tyrannies ».

¹ Raymond Aron, Préface à Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959, pp. 9-57, 42.

² Pour une explication de l'approche aristotélicienne d'Aron à l'égard de la politique, voir Pierre Manent, « La politique comme science et comme souci », dans Raymond Aron, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*, éd. établie et présentée par Pierre Manent, Paris, Éditions EHESS, 2013, pp. 5-26, en particulier pp. 20-23. Pour deux tentatives de disséquer les caractéristiques burkiennes dans la pensée politique d'Aron, voir Joël Mouric, *Raymond Aron et l'Europe*, préface de Fabrice Bouthillon, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013, pp. 69-70, 88-89, 97, 106, 234-235, et Matthias Oppermann, « Burkeanischer Liberalismus. Raymond Aron und die Tugend der Klugheit », dans Tobias Bevc, Matthias Oppermann, éd., *Der souveräne Nationalstaat. Das politische Denken Raymond Arons*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2012, pp. 157-179.

³ Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Juillard, 1983, p. 7.

-
- ⁴ Raymond Aron, « Simples propositions du pacifisme », *Libres Propos* 5, 2, 1931, pp. 81-83, p. 82.
- ⁵ John Maynard Keynes, *Les Conséquences économiques de la paix*, trad. fr., Paris, Éditions de la Nouvelle Revue française, 1920, p. 54.
- ⁶ Raymond Aron, « Simples propositions du pacifisme », p. 82.
- ⁷ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 22.
- ⁸ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris Julliard, 1981, p. 26.
- ⁹ Raymond Aron, « De la condition historique du sociologue » [Leçon inaugurale au Collège de France 1970], dans Raymond Aron, *Études sociologiques*, Paris, PUF, 1988, pp. 281-309, p. 288. Voir aussi Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, nouvelle édition, introduction de Nicolas Baverez, Paris, [1955] 2002, p. 202.
- ¹⁰ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 76 ; Aron, *Le Spectateur engagé*, p. 184.
- ¹¹ Raymond Aron, « Lettre ouverte d'un jeune Français à l'Allemagne », *Esprit*, février 1933, pp. 735-743, 735.
- ¹² Pour l'Alliance démocratique dans les années 30, voir Jean-Marie Mayeur, *La Vie politique sous la Troisième République 1870-1940*, Paris, Seuil, 1984, pp. 301-302 ; René Rémond, *Les Droites en France*, Paris, Aubier, 1982, pp. 190-192.
- ¹³ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, p. 61.
- ¹⁴ Sur la pensée économique d'Aron durant cette période, voir sa critique tranchante de la politique économique du Front populaire, Raymond Aron, « Réflexions sur les problèmes économiques français », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 44, 1937, pp. 793-822.
- ¹⁵ Élie Halévy, *L'Ère des tyrannies. Études sur le socialisme et la guerre*, préface de Célestin Bouglé, postface de Raymond Aron, Paris, Gallimard, [1938] 1990.
- ¹⁶ Voir Raymond Aron, *Spectateur engagé*, p. 32 ; Aron, *Mémoires*, p. 62.
- ¹⁷ Raymond Aron, « Lettre ouverte d'un jeune Français », pp. 739 sq.
- ¹⁸ Voir Raymond Aron, « États démocratiques et États totalitaires » [juin 1939], *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n°2, avril-mai 1946, reproduit dans *Commentaire*, n°24, hiver 1983-1984, pp. 701-719.
- ¹⁹ Pour une analyse de ce terme, voir Raymond Aron, « Essais sur le machiavélisme moderne » [1938-1940], dans Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, texte établi, présenté et annoté par Rémy Freymond, Paris, Éditions de Fallois, 1993, pp. 57-154 ; Raymond Aron, « Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes » [1940], dans Raymond Aron, *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, préface de Jean-Marie Soutou, éd. et annotée par Christian Bachelier, Paris, Gallimard, 1990, pp. 417-426. Durant cette période initiale, Aron voyait le fascisme italien et le national-socialisme allemand comme des formes de machiavélisme moderne. Il n'avait pas encore compris l'originalité idéologique de l'hitlérisme.
- ²⁰ Voir Raymond Aron, *Mémoires*, p. 132. Voir Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, p. 104.
- ²¹ Raymond Aron, « États démocratiques et États totalitaires », p. 714. Voir Raymond Aron, « Le socialisme et la guerre » [1939], dans Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, pp. 309-331, p. 323. Voir Raymond Aron, *Mémoires*, pp. 132-133, 151 ; Aron, *Le Spectateur engagé*, pp. 46, 74.
- ²² Raymond Aron, *Mémoires*, p. 151.
- ²³ Lettre de Raymond Aron à Jean Paulhan, 15 mars 1938, Institut Mémoires de l'Édition contemporaine, Paris, Fonds Paulhan, PLH2.C4-03.07. Voir aussi un article écrit pendant la Seconde Guerre mondiale, Raymond Aron, « Démocratie et Enthousiasme » [1942], dans Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 649-660, p. 655 : « L'excès des loyalismes partisans risquait parfois d'étouffer le loyalisme supérieur à la patrie. Or, si les démocraties vivent des conflits idéologiques et politiques, elles meurent lorsque les conflits prennent une violence fratricide ».

²⁴ Voir Pierre Manent, « Raymond Aron éducateur », *Commentaire*, vol. 8, n°28-29, hiver 1984-1985, pp. 155-168.

²⁵ Raymond Aron, « États démocratiques et États totalitaires », pp. 705, 707-708, 710. Voir en outre *ibid.*, p. 715.

²⁶ Voir *ibid.*, p. 708.

²⁷ Voir Raymond Aron, *Mémoires*, pp. 135-137 ; Aron, *Le Spectateur engagé*, p. 44 ; Raymond Aron, Intervention suite à Golo Mann devant l'Académie des sciences morales et politiques (Structure et accident en histoire politique), *Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 129, 4, 1976, pp. 381-384, p. 382. Ce point de vue a été inspiré par un article lucide d'Alfred Fabre-Luce, comme Aron l'a dit plusieurs fois et en différentes occasions. Voir Alfred Fabre-Luce, « Le tragique de la politique extérieure française », *L'Europe nouvelle*, 25 janvier 1936. Voir Raymond Aron, *Mémoires*, pp. 140-141 ; lettre de Raymond Aron à Alfred Fabre-Luce, 11 mai 1980 (copie), Fonds Raymond Aron, boîte 206. J'ai travaillé sur les archives privées d'Aron pendant qu'elles étaient conservées à l'École des Hautes Études en Sciences sociales à Paris. Depuis, elles ont été versées à la Bibliothèque nationale. Tout ce qui est cité ici peut être trouvé grâce à Élisabeth Dutartre, *Fonds Raymond Aron. Inventaire*, Paris, BNF, 2007.

²⁸ Lettre de Raymond Aron au Père Gaston Fessard, 28 octobre 1938, dans Raymond Aron, « Lettres inédites », *Commentaire* vol. 26, n°103, automne 2003, pp. 611-615, 613-614.

²⁹ Voir Raymond Aron, « Essais sur le machiavélisme moderne », pp. 118, 132. Le terme « cinquième colonne » vient de la Guerre civile espagnole. Voir Jean-Baptiste Duroselle, *La Décadence, 1932-1939*, Paris, Imprimerie nationale, 1979, p. 208.

³⁰ Lettre de Raymond Aron à Roger Martin du Gard, 7 octobre 1938, Fonds Raymond Aron, boîte 208.

³¹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, nouvelle éd. revue et annotée par Sylvie Mesure, Paris, Gallimard, [1938] 1986, p. 398.

³² Raymond Aron, « États démocratiques et États totalitaires », p. 708.

³³ Pour le suivant voir *ibid.*, pp. 708-709.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Pour le suivant, voir *ibid.*, pp. 708-710.

³⁸ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, [1965] 1985, p. 111. Voir aussi *ibid.*, *passim*.

³⁹ Raymond Aron, « États démocratiques et États totalitaires », pp. 711-712. Voir aussi *ibid.*, p. 710.

⁴⁰ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 408.

⁴¹ Voir Raymond Aron, « États démocratiques et États totalitaires », p. 716.

⁴² *Ibid.*, p.712.

⁴³ Voir Michael Oakeshott, « On Being Conservative (1956) », dans Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays. New and expanded edition*, préface de Timothy Fuller, Indianapolis, Liberty Fund, [1962] 1991, pp. 407-437.

⁴⁴ Voir Raymond Aron, « Les racines de l'impérialisme allemande » [1943], dans Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 596-607.

⁴⁵ Pour les années 30, voir Raymond Aron, « La révolution nationale en Allemagne » [1933], dans Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, pp. 271-285, p. 284 ; Raymond Aron, « Une révolution antiprolétarienne. Idéologie et réalité du national-socialisme » [1936], *Commentaire*, vol. 8, n°28-

29, hiver 1984-1985, pp. 299-310, 304, 306. Pour un développement complet de ce concept, voir Raymond Aron, « L'avenir des religions séculières » [1944], dans Raymond Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 925-948. Pour une explication du développement du concept dans la pensée d'Aron, voir en outre Oppermann, *Raymond Aron und Deutschland*, pp. 124-140 et pp. 178-200.

⁴⁶ Joachim Fest, *Der Untergang. Hitler und das Ende des Dritten Reiches. Eine historische Skizze*, 5^e éd., Hambourg, Rowohlt, 2005, p. 58.

⁴⁷ Raymond Aron, « Pour l'alliance de l'Occident » [1944], dans Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 949-961, p. 951. Sur l'opinion d'Aron en 1933, voir Aron, « La Révolution nationale en Allemagne », p. 285. Pour d'autres débats sur le « programme » de Hitler dans les écrits d'Aron de la Seconde Guerre mondiale à la période d'après-guerre, voir Le critique militaire de la revue « La France libre » [Raymond Aron/Stanislas Szymonzyk], *L'Année cruciale. Juin 1940-juin 1941*, Londres, Hamish Hamilton, 1944, pp. 7-8, 13-14 ; Raymond Aron, « Philosophie du pacifisme » [1941], dans Raymond Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 481-491, p. 489 ; Raymond Aron, « Mythe révolutionnaire et impérialisme germanique » [1941], dans *ibid.*, pp. 440-451, 440 ; Raymond Aron, « La menace des Césars » [1942], dans *ibid.*, pp. 584-595, 591 ; École nationale d'Administration, *La Crise du XX^e siècle. Cours dactylographiés*, 5^e cours, 4 mai 1946, p. 111, Fonds Raymond Aron, boîte 1 ; Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951, pp. 49, 52-55, 108-109, Raymond Aron, « Des comparaisons historiques », dans Raymond Aron, *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 426-445, p. 439.

⁴⁸ Raymond Aron, « La stratégie totalitaire et l'avenir des démocraties » [1942], dans Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 559-571, 563 ; Aron, « Philosophie du pacifisme », p. 485.

⁴⁹ Voir Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defence*, New York, Scribner, 1944.

⁵⁰ Raymond Aron, « France in the Cold War », *The Political Quarterly*, 22, 1, 1951, pp. 57-66, p. 63. Voir Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948, p. 13 : « Hitler est mort, et bien mort. Mais l'ombre d'un nouveau César s'étend sur le monde ». Voir en outre Aron, *Mémoires*, p. 447. Pour la conception aronienne du totalitarisme, voir Matthias Oppermann, *Raymond Aron und Deutschland. Die Verteidigung der Freiheit und das Problem des Totalitarismus*, Ostfildern, Thorbecke, 2008, pp. 363-387.

⁵¹ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, p. 13. Pour l'année 1945, voir Raymond Aron, « Le partage de l'Europe », *Point de vue*, 26 juillet 1945.

⁵² Raymond Aron, « La paix belliqueuse », *Promotions*, n°3, 1946, reproduit dans *Commentaire*, vol. 19, n°76, hiver 1996-1997, pp. 913-917, 914.

⁵³ Pour une brève discussion de ce terme problématique, voir Matthias Oppermann, « Ein transatlantisches Vital Center ? Raymond Aron und der amerikanische Liberalismus (1945-1983) », *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 3-4, 2014, pp. 161-176, 166-167.

⁵⁴ Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, 5^e éd., New York, Knopf, [1948] 1972, p. 27.

⁵⁵ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, [1962] 1984, p. 587.

⁵⁶ Voir *ibid.*, pp. 20 et 595.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 595

⁵⁸ Raymond Aron, « Is Isolationism possible ? » *Commentary*, 57, 4, 1974, pp. 41-46, 46. Voir Aron, *Paix et guerre*, p. 596.

⁵⁹ *Ibid.*

4. Raymond Aron et la guerre froide

Philosophe et professeur, commentateur et politologue, intellectuel engagé et citoyen, Raymond Aron s'est impliqué résolument dans la guerre froide.

Dès son retour à Paris, après l'exil à Londres, Raymond Aron a pris conscience du profond bouleversement du système international résultant de la Seconde Guerre mondiale. Au lieu de rejoindre l'Université, il décida de s'engager dans la lutte pour la liberté et la paix, toutes deux menacées par le totalitarisme soviétique, et cela dans le prolongement de son combat contre le nazisme. Il s'efforça ainsi de concilier l'engagement politique et le journalisme avec l'enseignement et la recherche.

La guerre froide occupe alors une place centrale dans sa réflexion, ses écrits et son action politique. À partir de 1947, au *Figaro*, il s'est imposé, trente années durant, la discipline de l'analyse politique et il eut ainsi une influence significative dans tous les débats marquants de la guerre froide. Cette intervention a été amplifiée, notamment en 1955, par *L'Opium des intellectuels* parachevant sa rupture avec Jean-Paul Sartre et ses amis de gauche qui n'ont cessé de se revendiquer comme révolutionnaires et, en 1957, par *La Tragédie algérienne* laissant isolé dans la droite le combattant de la guerre froide qu'il était. En effet, selon lui, la décolonisation était historiquement inévitable et politiquement nécessaire dans l'intérêt même de la cohérence de l'opposition occidentale contre le communisme. En première ligne du « front idéologique » de la guerre froide, il fut l'une des grandes figures du Congrès pour la Liberté de la Culture, il a dirigé une importante collection, « Liberté de l'Esprit », dans laquelle il édita des ouvrages de James Burnham, d'Arthur Koestler et de Hannah Arendt, entre autres, et, à la fin des années 70, il fonda la revue *Commentaire*.

En 1948, il publia *Le Grand Schisme* et, en 1951, *Les Guerres en chaîne*, ses premiers livres sur la guerre froide, où sa rigueur théorique et sa vision historique sont associées à l'acquit de ses analyses politiques pour décrire les constellations diplomatiques, pour mettre au jour les conventions implicites de la guerre froide ainsi que les grandes tendances de l'évolution du système international. Ce modèle hybride sera réitéré dans des études qui actualiseront sa réflexion sur la guerre froide comme *Espoir et peur du siècle* en 1957, *Le Grand Débat* en 1963, *Plaidoyer pour l'Europe décadente* en 1977, et *Les Dernières Années du siècle*, publié à titre posthume.

La guerre froide a également marqué ses travaux théoriques. Dans son triptyque sociologique sur les sociétés modernes, *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, *La Lutte de classes*, *Démocratie et totalitarisme*, il a choisi comme problématique centrale la comparaison entre le modèle libéral et le modèle despotique de la société industrielle, soit une pièce

maîtresse de la compétition stratégique entre les États-Unis et l'Union soviétique. De même, sa somme sur les relations internationales, *Paix et guerre entre les nations*, ne serait pas complète sans une analyse complète de la guerre froide. Dans son étude érudite sur Clausewitz, *Penser la guerre, Clausewitz*, il traite de la révolution nucléaire, qui joue un rôle déterminant dans l'impasse pacifique où s'enlise la compétition bipolaire, remettant en question la validité de la formule classique faisant que la guerre n'est autre chose que la continuation de la politique par d'autres moyens.

Conjuguer des registres aussi variés – commentaires politiques, controverses idéologiques, essais historiques et sociologiques, traités de stratégie et de théorie des relations internationales – est une qualité unique, propre à Raymond Aron. Hans Morgenthau, Kenneth Waltz et Martin Wight l'ont reconnu comme leur égal dans le domaine de la théorie des relations internationales, mais aucun d'entre eux n'avait une telle expérience journalistique ou un rôle d'intervention politique comparable. L'éditorialiste du *Figaro* et de *L'Express* a écrit des milliers d'articles de presse, comme Walter Lippmann, le grand journaliste américain, lequel n'avait cependant pas à son actif des ouvrages scientifiques ou des essais théoriques. George Kennan et Henry Kissinger, diplomates, universitaires et combattants de la guerre froide, ont publié des travaux de référence sur des questions centrales de la politique internationale, mais ils ne pouvaient revendiquer une activité journalistique comme celle d'Aron ni une œuvre théorique, ils ne pouvaient pas non plus prétendre à une compétence philosophique d'un niveau semblable à celui du maître parisien.

De même, la dialectique permanente entre histoire, science politique et théorie des relations internationales est une spécificité de son œuvre. Il a réinventé la façon de poser les questions cruciales de la guerre froide. En effet, sa démarche prend en compte les dilemmes de l'unité et de la division du système international, les tensions entre l'inertie des États et le dynamisme de l'industrialisation, et l'hétérogénéité imposée par l'incompatibilité entre les régimes constitutionnels et les régimes totalitaires.

Les concepts fondamentaux de la guerre froide, qu'il a exposés dès ses premiers essais, ont résisté à l'épreuve du temps : la guerre nucléaire n'a pas eu lieu ; une concertation durable entre la République impériale et l'empire soviétique n'a jamais été possible ; l'unification du système international s'est achevée avec la décolonisation et la fin des anciens empires. Ses convictions libérales et ses positions politiques sur l'essentiel – son opposition aux « religions séculières », aux impérialismes anciens et nouveaux, sa défense de l'alliance occidentale et de l'intégration européenne – sont restées fermes aussi bien dans les phases les plus optimistes que dans les plus pessimistes, et cela ne l'a pas empêché de prendre en compte les changements qui ont façonné la « paix belliqueuse » au fil des ans.

Le pessimisme a dominé non seulement la période initiale, correspondant à la première décennie de l'après-guerre ainsi qu'à l'institutionnalisation du système bipolaire, en particulier la division de l'Allemagne, mais aussi la période finale, marquée par le

déclin de l'Occident et la montée de l'Union soviétique après la chute de Saïgon et la révolution portugaise. Entre ces deux périodes, et suite à la crise de Suez et à la révolution hongroise, est apparu un optimisme modéré avec la réflexion sur le destin des « frères ennemis », oscillant entre « l'hégémonie partagée » et la compétition globale, entre la convergence des sociétés industrielles et la divergence des utopies universalistes, entre l'unification impériale et la pluralité des centres de pouvoir internationaux.

Ces variations peuvent justifier la partition du parcours de Raymond Aron en trois périodes, cela sans remettre en cause l'unité essentielle de ses analyses ou la constance de son combat qui a pris fin avant que l'aboutissement de la guerre froide n'ait décidé que l'aventure humaine pourrait se poursuivre sous la bannière de la liberté.

Le Grand Schisme

Dès le début, Raymond Aron a pris en considération la transformation du système international à la fin de cette seconde Guerre de Trente Ans : « Le monde dans lequel nous entrons est [...] radicalement nouveau »¹. La guerre a fait de l'unité de la planète une réalité où tout ébranlement se répercute « à l'infini »². L'« âge des empires » a remplacé le principe des nationalités : par leur nature, leur ampleur et leurs intérêts, les États-Unis, la Grande-Bretagne et l'Union soviétique étaient des empires et aucun d'eux n'était strictement européen. L'Europe occidentale n'était plus représentée dans le directoire mondial et avait été réduite à une « poussière d'États nationaux »³ où la puissance des vainqueurs, notamment celle de l'Union soviétique, se prolongeait même à travers ses partis politiques : la relation entre « la carte des partis et la carte du monde » lui apparaissait évidente⁴.

Il voyait clairement les conditions nécessaires pour assurer la reconstruction du Vieux Continent. Premièrement, la stabilité européenne dépendait de la restauration du principe de la légitimité démocratique⁵; deuxièmement, l'équilibre de l'après-guerre requérait une « entente occidentale » entre les États-Unis, la Grande-Bretagne et la France⁶; et, troisièmement, l'Europe occidentale, si elle voulait participer au nouveau concert mondial, devait parler d'une seule voix et inventer un moyen de concilier son unité avec la diversité de ses États-nations dans le respect de l'indépendance des démocraties.

Ce cadre réaliste, conçu à la fin de la Seconde Guerre mondiale, sera bouleversé par la rupture de l'alliance des Nations unies. La trêve entre les « Trois Grands » n'a pas duré et le « Grand Schisme » – stratégique, politique, idéologique, moral – entre les États-Unis et l'Union soviétique a confirmé non seulement la réduction à deux du nombre de « superpuissances », mais il a aussi affirmé l'hétérogénéité du système international issu de l'opposition idéologique entre les « Deux Grands ». L'installation successive de régimes communistes dans les territoires occupés par l'armée soviétique, le plan Marshall et la création du Kominform ont accentué la division bipolaire de l'Europe.

En 1948, Raymond Aron a achevé l'analyse générale du système international de la guerre froide, où il identifie deux changements stables et durables et deux autres de nature transitoire. Le premier changement était « l'unification du champ diplomatique » et la division bipolaire, résultant de « la concentration de la puissance dans deux États géants situés à la périphérie de la civilisation occidentale »⁷. Ces changements ont entraîné une tension permanente entre l'unité du système mondial et la dualité de sa structure, qui ne pourrait être surmontée que par l'unification impériale ou par le retour de la multipolarité. La guerre contre Hitler et le progrès de la science et de la technologie ont accéléré l'émergence d'un « monde fini », or les deux nouvelles grandes puissances aspiraient toutes deux à l'empire universel. Cela rendait la bipolarité intrinsèquement instable : « Entre deux prétendants à l'empire ce n'est pas l'entente, mais la rivalité qui est conforme au train des choses humaines »⁸. Cependant, les plus grands dangers de cette confrontation étaient limités par la bombe atomique car personne ne savait si ce n'était pas l'« arme absolue » qui pourrait détruire la civilisation et cette circonstance sans précédent a créé un équilibre informel qui, si précaire qu'il soit, ne pouvait que durer : « Cette incertitude est favorable à la paix (belliqueuse). On ne joue pas le destin de l'humanité sur un coup de dés »⁹.

Les changements transitoires étaient la destruction des « équilibres partiels » et l'amplification de la rivalité des empires en une « diplomatie totale ». La prédominance des États-Unis et de l'Union soviétique sur l'Europe et l'Asie ne pouvaient être qu'un état de fait exceptionnel, temporaire par définition. La résurgence des puissances européennes et asiatiques restaurait l'autonomie relative des équilibres régionaux, pour délimiter les « espaces intermédiaires » et réduire l'ampleur de la compétition impériale. Toutefois, cette possibilité a été entravée par la dimension idéologique de la division bipolaire, « l'enjeu est à la fois puissance et idée »¹⁰. La division stable des sphères d'influence n'était pas possible tant que persistait la nature totalitaire du régime soviétique, même si l'impérialisme de Staline était moins impatient que celui de Hitler¹¹.

Raymond Aron résume l'impasse stratégique de la guerre froide en une formule brillante : « paix impossible, guerre improbable »¹². La prétention à l'universalité des deux empires empêchait un accord sur les termes de la paix ou même sur la définition des limites stratégiques entre les États-Unis et l'Union soviétique, mais l'équilibre fondamental entre les deux grandes puissances, consolidé par l'éventualité d'une surprise atomique, rendait, au moins temporairement, peu probable le retour de la guerre totale.

Dans ce contexte, la « paix belliqueuse » signifiait à la fois l'enchaînement de la séquence des guerres totales et des révolutions totalitaires et l'interruption du cycle des « guerres hyperboliques ». La guerre froide se déroulerait partout et les deux superpuissances semblaient déterminées à se battre pour l'empire par tous les moyens, sauf un : la guerre. La guerre froide était une « troisième voie [...] sur laquelle se sont engagés les deux camps depuis 1946 : ni guerre, ni paix »¹³.

Les changements internationaux et le bouleversement caractéristiques de la guerre froide exigeaient donc la révision des stratégies des grandes puissances. Cette question était au centre d'un grand débat, auquel participa Raymond Aron, à la recherche d'alternatives à la paix impériale et à « l'ascension aux extrêmes »¹⁴.

L'aboutissement de la Seconde Guerre mondiale était ainsi à la fois la fin d'un cauchemar et une catastrophe. La dynamique de la guerre totale, qui impliquait l'anéantissement de l'ennemi, avait créé les conditions d'une nouvelle guerre. Les États-Unis et la Grande-Bretagne avaient imposé la capitulation inconditionnelle et ainsi forcé l'Allemagne et le Japon à poursuivre les hostilités jusqu'à leur destruction, ce qui avait ouvert les portes de l'Europe et de l'Asie à l'Union soviétique. La Grande-Bretagne et la France avaient cessé d'être des puissances de premier rang : dans ce nouveau système, « il n'y a plus de concert européen, il n'y a qu'un concert mondial »¹⁵.

Que faire ? Pour commencer, il fallait éviter de répéter le scénario de la capitulation des démocraties face à la menace totalitaire. Le syndrome de Munich était présent aussi bien dans la tendance à se soumettre à la puissance de l'Union soviétique, que dans la défense inconditionnelle de la continuité de l'alliance des Nations unies. Au sortir de la guerre, l'Union soviétique avait acquis un prestige sans équivalent et le communisme pouvait devenir la « vague de l'avenir », même si seuls les communistes les plus fanatiques refusaient de reconnaître que la victoire du communisme serait une calamité équivalente au nazisme¹⁶. Mais il était également nécessaire de rejeter la tentation d'une guerre préventive contre l'Union soviétique en profitant de l'avantage du monopole atomique des États-Unis : « la victoire d'un État, par la destruction totale de son rival, inflige à la civilisation elle-même une blessure secrète dont elle ne guérit pas »¹⁷.

Entre les deux extrêmes de la capitulation et de la guerre, Raymond Aron a plaidé les vertus de la stratégie du *containment* envisagée par George Kennan : « L'objectif minimum, c'est le *containment*. L'objectif ultérieur, le peuplement du *no man's land* par des régimes non asservis au communisme international, le moyen, l'aide économique et politique sous la protection de la menace nucléaire »¹⁸. La stratégie nord-américaine était défensive, modérée et patiente : son facteur essentiel était le temps. Si l'expansion totalitaire pouvait être arrêtée, les forces internes opposées au totalitarisme auraient besoin de temps pour progresser, tant en Union soviétique que dans le reste du bloc communiste. Ainsi le changement resterait-il possible sans guerre : la survie de Tito, après son exclusion du Kominform, avait représenté une lourde défaite pour l'Union soviétique¹⁹. Le totalitarisme communiste n'était donc pas invulnérable et l'empire soviétique n'était pas indestructible.

Gagner du temps était la seule stratégie possible pour l'Europe, où, dans l'immédiat, l'autre terme de l'alternative à la guerre froide aurait pu être une troisième guerre. Pour assurer la prolongation d'une trêve précaire, il semblait crucial de trouver un équilibre européen au cœur de la compétition bipolaire, d'établir le principe de légitimité démocratique et aussi de concevoir un programme politique avec une vision

d'avenir focalisée sur l'intégration régionale. L'Allemagne était la clé du problème européen et sa division, imposée par la rupture de la coalition des vainqueurs, rendait indispensables la création d'un régime démocratique en Allemagne occidentale, la réconciliation franco-allemande et l'intégration européenne et occidentale.

La guerre totale de Hitler avait causé la défaite totale de l'Allemagne et mit un terme à son cycle impérial : « La défaite de l'Allemagne en 1945 est comparable à celle de la France en 1815. Elle marque la fin d'une période d'hégémonie »²⁰. La question allemande cessait d'être la menace d'une réapparition de l'ancien Reich en tant que puissance prépondérante et était réduite à la question de son alignement futur par rapport à la division bipolaire : « Seule une Allemagne convertie au communisme, avant-garde de l'Empire stalinien, serait susceptible de créer à nouveau un péril militaire à nos frontières »²¹. La paix européenne dépendait de la définition politique et stratégique du statut de l'Allemagne occupée par les Quatre puissances.

La rupture de l'alliance des Nations unies avait commencé dès 1945 avec la « soviétisation » de la zone orientale qui rendait inévitable la division de l'Allemagne. Cette décision soviétique a été suivie par les puissances occidentales avec la création de la République fédérale d'Allemagne et, en parallèle, avec l'instauration du Pacte de l'Atlantique Nord, une révolution diplomatique qui assurait ainsi la présence militaire américaine en Europe, ce qui était une condition préalable à la réconciliation franco-allemande, « si Français et Allemands doivent jamais liquider un conflit séculaire, que la transformation du monde rend anachronique, quel moment pourrait-être plus favorable que celui-ci ? »²².

L'Union soviétique répliqua en créant la République démocratique allemande, mais la question de la réunification restait posée aux deux camps : « On n'aperçoit pour l'instant, ni comment [les deux Allemagnes] pourraient vivre indéfiniment séparées, ni comment elles pourraient se réunir ». L'avenir de l'Allemagne de l'Ouest demeurait incertain et la France appela en mai 1950 à l'unité européenne : « Le projet Schuman a pour objectif essentiel la réconciliation entre France et Allemagne »²³. Les États-Unis ont soutenu la stratégie française d'intégration européenne et la création du *pool* du charbon et de l'acier mais, après l'invasion communiste de la Corée du Sud, ils ont demandé la reconstitution de l'armée allemande, qui devrait intégrer l'Organisation du Traité de l'Atlantique Nord. La France fit échouer la création de la Communauté européenne de défense, contre laquelle l'Union soviétique avait lancé une campagne virulente en même temps qu'elle multipliait ses propositions pour la réunification d'une Allemagne neutralisée.

Dans un premier temps, Raymond Aron s'était prononcé en faveur de la création d'une armée européenne : comme Churchill, il pensait que l'unification des armées française et allemande était la seule façon d'atteindre, à court terme, l'unité européenne : « Que les soldats qui se sont si souvent combattus dans le passé servent demain côte à côte, n'est-ce pas une révolution sans précédent [...] la promesse d'une

Europe renouvelée, unie, consciente de sa vocation commune ? »²⁴. Mais, d'un autre côté, compte tenu du contexte politique français, Aron préféra l'intégration militaire de l'Allemagne dans l'OTAN : « Par un curieux paradoxe, les plus méfiants ont choisi la méthode qui exige le plus de confiance. On craint l'Allemagne comme alliée [dans l'Alliance Atlantique], on l'accepte à l'intérieur d'une confédération européenne »²⁵. Enfin, il exprima son opposition aux propositions soviétiques de réunification de l'Allemagne sans pour autant rejeter cette possibilité, mais dans le cadre d'une stratégie occidentale (et à condition que les choix des Allemands soient libres et démocratiques), visant à assurer le maintien de l'Allemagne réunifiée dans la communauté transatlantique²⁶. En cette matière, sa position n'a varié qu'une seule fois quand, face à la nouvelle politique de détente des successeurs de Staline, il a admis, comme contrepartie aux concessions soviétiques, que la diplomatie occidentale pourrait accepter « un accord qui restreindrait le droit de l'Allemagne unifiée à s'intégrer militairement à l'Europe ou à l'Alliance atlantique »²⁷. Cependant, la stratégie de la nouvelle direction soviétique allait en fin de compte dans le sens opposé : « On s'accommode du statu quo, de la division de l'Europe et de l'Allemagne »²⁸.

À l'apogée de la première crise de la communauté transatlantique, la France renonçait elle-même à la CED. Le refus de l'Assemblée nationale de ratifier le Traité de Paris remettait en cause l'intégration européenne et l'intégration occidentale et contraignait la Grande-Bretagne à intervenir pour sauver ces deux intégrations : la République fédérale était ainsi autorisée à intégrer l'OTAN²⁹ et cette décision consolida la division de l'Allemagne qui durera aussi longtemps que celle de l'Europe. Dix ans après la fin de la Seconde Guerre mondiale, le renversement des alliances était achevé et institutionnalisé dans le cadre de l'OTAN et de la Communauté européenne du charbon et de l'acier. Ainsi prit fin la période des turbulences de l'après-guerre, et l'Europe retournait alors à la normalité³⁰.

Les frères ennemis

En 1955, après avoir été membre du Rassemblement du peuple français, Raymond Aron retourna à l'Université et eut le temps de voyager et d'écrire son traité sur les relations internationales, *Paix et guerre entre les nations*, entre ses cours à la Sorbonne et une période sabbatique à Harvard en 1960, et ceci sans cesser de donner ses commentaires au *Figaro* ou de rédiger des essais sur la situation internationale³¹.

Après la conclusion positive de la crise de la CED, Raymond Aron reformula son analyse sur « *l'unité et la pluralité du champ diplomatique* », dont les principales caractéristiques étaient marquées par les clivages de la guerre froide : la suprématie de deux États, leur présence dans toutes les parties du monde, l'hostilité mutuelle de leurs idéologies et, bien sûr, la détention d'armes de destruction massive, y compris l'arme nucléaire, « aucun de ces traits, sauf le dernier, n'était sans précédent. La conjonction

était originale »³². Pour la première fois, la bipolarité était traitée de façon systématique, avec la formulation de quatre possibilités : dans ce nouveau système, les deux États pourraient ou bien dominer ensemble la civilisation dont chacun faisait partie, ou tracer une ligne de démarcation entre les zones dont chacune d'entre elles pourrait constituer un empire, ou mener un combat à mort, ou coexister en s'opposant. Cependant, le scénario le plus probable était une formule mixte : « L'accord entier ou la lutte à la mort étant exclus, la réalité serait faite d'une combinaison entre le partage du monde en zones d'influence et la rivalité pour le tracé des frontières et l'allégeance des neutres »³³.

Dans ce cadre où les deux superpuissances étaient à la fois décidées à ne pas se faire la guerre et incapables de s'entendre, les relations entre les États-Unis et l'Union soviétique alternaient entre la « guerre froide » et la « coexistence pacifique ». La principale vertu de la bipolarité était la neutralisation mutuelle des deux Grands, ce qui laissait aux autres États une certaine indépendance : « En s'équilibrant par leur désaccord, ils suscitent eux-mêmes les neutralités qu'ils sont tour à tour enclins à accueillir et à vitupérer »³⁴. Ce mécanisme expliquait la survivance de l'hérésie titiste, malgré le fait que la dissidence yougoslave par son refus de suivre Moscou avait remis en question le principe constitutif même de l'empire soviétique : en Europe, « aucun des deux Grands n'osera employer ses armées contre un petit État récalcitrant, *parce que l'autre Grand existe* »³⁵.

Dans ce nouveau contexte, la puissance des « deux Grands » avait non seulement diminué mais aussi atteint ses limites. Tout d'abord, l'empire russo-soviétique ne pouvait plus être imperméable aux « idées du siècle ». D'autre part, l'émergence de nouvelles puissances périphériques telles que la Chine ou l'Inde allait modifier l'équilibre stratégique et renforcer les raisons du *containment* mutuel des deux superpuissances : une guerre totale entre les deux ne pouvait que les rendre plus vulnérables face aux pays pauvres et non alignés³⁶. Enfin, et surtout, aucun de ces deux rivaux idéologiques n'était capable d'unifier l'humanité sous un empire universel³⁷.

Par définition, le risque de guerre subsistait : « Les États sont des monstres froids dont la loi est de soupçonner toujours, de se combattre souvent et de se détruire parfois. La science aide les hommes à s'entretuer en grandes séries, elle ne leur donne pas la sagesse »³⁸. Mais la révolution nucléaire était la démonstration de la thèse sur l'« impuissance de la victoire » : la survie politique et stratégique des États-Unis et de l'Union soviétique garantissait l'engagement des deux pour éviter un combat suicidaire. Dans ces conditions, la guerre totale, plus qu'une « guerre improbable », était une « guerre introuvable »³⁹. Les guerres de la guerre froide, comme il était apparu clairement lors de la guerre de Corée, seraient limitées par le nombre des belligérants, les théâtres d'opérations, les armes utilisées et les objectifs⁴⁰ : les forces américaines étaient présentes, mais il n'y eut pas d'intervention militaire de l'Union soviétique, malgré sa responsabilité dans la décision d'envahir la Corée du Sud ; les combats n'ont jamais franchi la frontière coréenne, malgré les tentations de traverser le Yalou ou le détroit de

Formose ; les armes de destruction massive n'ont pas été utilisées, malgré les menaces de représailles nucléaires contre la Chine ; et ce qui était en cause restait strictement limité à la question coréenne.

La double crise du Suez et de la Hongrie a toutefois mis à l'épreuve les règles de la guerre froide. Raymond Aron a suivi ces deux crises étape par étape dans ses articles de *Figaro* et, dans les années suivantes, il est souvent revenu sur ce sujet.

En juillet 1956, la surprise de la nationalisation du canal de Suez par le Raïs égyptien fut accueillie avec indifférence par les États-Unis, mais fut vécue comme une insupportable humiliation par la France et l'Angleterre qui décidèrent de se démarquer de leurs alliés dans cette querelle opposant les vieilles puissances impériales à leurs anciens protégés. Raymond Aron commença par suivre l'opinion générale, à la fois en défendant le recours à la force comme seul terme de l'alternative à la capitulation, ce qui était essentiel pour que Paris et Londres ne perdent pas définitivement la face, mais également en considérant que la question était décisive pour l'alliance occidentale, critiquant ainsi la passivité de Washington⁴¹.

Mais, en octobre, les changements en Europe de l'Est avaient créé un nouveau contexte international. La victoire de Gomulka dans la crise polonaise a marqué un premier tournant qui risquait de se répéter avec la révolution hongroise lorsque dans un premier temps les troupes soviétiques se sont retirées de Budapest : « Les hommes et leurs aspirations à la liberté l'emportent à la longue sur les tanks »⁴². Puis, Khrouchtchev décida d'envahir la Hongrie tandis que l'expédition anglo-française débarquait à Suez.

Dans ce contexte, d'une part, Raymond Aron a constaté la passivité générale face à l'agonie de la Hongrie et, de l'autre côté, il a exprimé son scepticisme quant aux circonstances de l'intervention tardive de la France et de la Grande-Bretagne. Reconnaisant que cette décision provoquait « des émotions violentes et contradictoires », il a prévenu qu'on ne pouvait pas attendre de Suez la réponse aux problèmes de l'Algérie, tout en relevant les circonstances émotionnelles de l'intervention : « Français et Britanniques ont été, semble-t-il, déterminés moins par un calcul politique que par la révolte contre les humiliations et par la volonté de rappeler au monde qu'ils n'étaient pas décadents »⁴³. En même temps, il a déploré la simultanéité des deux actions militaires, mais sans accepter la comparaison entre l'expédition franco-britannique et l'invasion soviétique, critiquant ainsi la position américaine : « La diplomatie de Washington [...] avait admis implicitement, par crainte de la guerre, le caractère définitif de l'Empire soviétique. Les deux Grands s'accordaient pour respecter réciproquement leurs possessions »⁴⁴. L'Union soviétique était devenue une puissance nucléaire et, dans ces conditions, les États-Unis ne feraient rien qui puisse précipiter une confrontation : « L'alliance soviéto-américaine contre la guerre est plus forte que l'alliance américano-européenne contre le bloc soviétique »⁴⁵.

La double crise a confirmé que « l'intérêt suprême des Grands (qui coïncide avec celui de l'humanité) est de ne pas livrer la guerre totale »⁴⁶. En effet, si l'intervention franco-britannique a révélé que l'hypothèse de la neutralisation mutuelle des deux superpuissances était erronée⁴⁷, l'invasion de la Hongrie a démontré non seulement la détermination de l'Union soviétique à préserver l'intégrité de son empire, mais aussi qu'elle était autorisée à faire tout ce qu'elle voulait dans sa zone⁴⁸. La reconnaissance de ce fait exigeait la modification de la règle qui interdisait aux armées régulières de franchir leurs frontières nationales : dans sa nouvelle version, cette interdiction serait désormais applicable uniquement aux « zones contestées »⁴⁹.

En l'absence de guerre, ce sont les crises de la guerre froide qui ont été déterminantes pour définir les principales tendances de l'évolution internationale et les règles du jeu. Dans ce contexte, la double crise de 1956 est importante à trois titres : la révolution antitotalitaire hongroise a anéanti la crédibilité du communisme soviétique aux yeux des nouvelles générations⁵⁰; la révolte européenne contre les deux grandes puissances a confirmé les limites de leur hégémonie politique ; la convergence soviéto-américaine a révélé la complicité, sinon la connivence, des deux « frères ennemis »⁵¹. La crise de Suez et la révolution hongroise ont ainsi marqué la fin des illusions de la guerre froide⁵². Raymond Aron, avant et après cette double crise, s'est concentré sur la « problématique globale » définie par la concurrence systémique entre les deux modèles politiques, économiques et sociaux de la société industrielle qui faisaient l'objet de ses premiers cours en Sorbonne⁵³.

La société industrielle de Comte, plus que la société démocratique de Tocqueville ou la société capitaliste Marx, était le paradigme de la modernité, « l'avant-garde de l'humanité », dont la vocation universelle pourrait assurer la dynamique de l'unification mondiale contre les inerties du passé, comme les empires, le nationalisme ou les idéologies, responsables des guerres du XX^e siècle. Ces catastrophes, à leur tour, ont accéléré l'« unification du champ diplomatique » et la propagation du modèle de la société industrielle à l'échelle mondiale qui a caractérisé le système international, là où se conjugaient les trois ordres de l'anarchie des pouvoirs, de l'inégalité dans le développement économique et de l'hétérogénéité des valeurs⁵⁴.

Dans ce contexte, la question des modèles antagonistes d'organisation de la société industrielle représentés, respectivement, par les régimes démocratiques pluralistes et les économies de marché dominantes, du côté occidental, et par les régimes léninistes de parti unique et les économies planifiées typiques du bloc soviétique, constituait une dimension cruciale de la compétition des superpuissances. L'équilibre bipolaire dépendait donc de la croissance économique, de l'innovation scientifique et technique, de l'évolution des niveaux de vie et de la qualité des institutions politiques. Parallèlement, la démonstration des mérites relatifs des deux modèles concurrents a été décisive dans la compétition entre les deux superpuissances : le choix de l'un des systèmes impliquait l'alignement sur l'un des deux camps de la division bipolaire⁵⁵.

En même temps, la globalisation de la « civilisation industrielle » était en train de créer une nouvelle fracture entre les sociétés avancées et les pays en développement comme la Chine⁵⁶ et l'Inde, qui seraient un jour les futures grandes puissances. La « loi du nombre » allait imposer une nouvelle hiérarchie : « À mesure que diminue l'écart entre l'équipement technique des pays, Dieu prend parti, de plus en plus, pour les gros bataillons »⁵⁷. Dans la comparaison entre les États-Unis et l'Union soviétique, d'une part, et la Chine et l'Inde, d'autre part, la convergence structurelle entre les deux modèles de la société industrielle avancée était plus forte que l'écart entre eux et les pays en développement. Cette convergence pouvait être renforcée par un intérêt commun à contenir l'émergence de futures grandes puissances.

Néanmoins, les différences entre les superstructures politiques et idéologiques des deux modèles restaient intactes car il n'était pas été possible de séparer les formes d'organisation de la production de la culture et des régimes politiques : le but du communisme n'était-il pas d'« accomplir, au nom de l'abondance et de la libération, la tyrannie totale »⁵⁸? Dans un sens, l'homogénéisation imposée par la mondialisation industrielle rendait plus importante la valorisation de l'hétérogénéité politique, idéologique et culturelle pour assurer l'autonomie des États et la pluralité politique du système international.

Pour Raymond Aron, la dualité de l'histoire du XX^e siècle opposait la banalité de la répétition des guerres hégémoniques – *history as usual*, selon la formule d'Arnold Toynbee – et l'originalité de la société industrielle, une « révolution intellectuelle, technique, économique qui, à la manière d'une force cosmique, entraîne l'humanité vers un avenir inconnu »⁵⁹. Dans le passé, la dialectique entre l'inertie des empires et la dynamique de la société industrielle avait provoqué une succession dramatique de guerres et de révolutions⁶⁰. Après la Seconde Guerre mondiale, la tension entre l'unité mondiale et la division bipolaire confirmait la persistance de cette dualité, mais la convergence de l'expansion du système international et de la mondialisation de la société industrielle a annoncé « l'aube de l'histoire universelle »⁶¹.

La stabilité de l'instabilité bipolaire⁶², fondée sur la peur commune de la guerre nucléaire, était la condition pour que l'aventure humaine puisse continuer. Les États-Unis et l'Union soviétique, « ennemis par position »⁶³, adversaires stratégiques et rivaux idéologiques, ont rendu routinières leurs relations, en particulier après la crise des missiles de Cuba qui a précédé la création conjointe des règles de limitation des armes stratégiques⁶⁴. La « double hégémonie » des « frères ennemis » semblait créer les conditions d'une plus grande autonomie en Europe et en Asie, ce qui s'est manifesté aussi bien par la rupture sino-soviétique et le « printemps de Prague » que par le gaullisme ou l'Ostpolitik. La décolonisation avait accéléré l'intégration européenne et l'invasion de la Tchécoslovaquie avait confirmé la nature de l'impérialisme soviétique, la passivité des démocraties occidentales et l'existence d'une ligne de démarcation entre les deux camps.

Cependant, alors que l'évolution de la guerre froide correspondait aux prévisions d'Aron, l'intermède optimiste était sur le point de se terminer.

Fin de siècle

La consolidation du système bipolaire rendait possible, selon Kissinger, la création d'une « structure de paix ». La nouvelle configuration diplomatique était fondée, d'une part, sur l'égalité entre les deux superpuissances et la « compétition pacifique » – une quasi-alliance – entre les deux grandes puissances et, d'autre part, sur l'autonomie croissante des Européens et des Asiatiques, marquée par l'émergence, pour la première fois dans l'histoire, d'un « concert mondial », comprenant un « système à quatre » formé par les États-Unis, l'Union soviétique, la Chine et le Japon⁶⁵. Les sommets entre chefs d'État au long de la détente marquaient non seulement la fin de la guerre froide, mais la fin de l'après-guerre⁶⁶.

Ce système a commencé à se défaire avec la guerre du Kippour en octobre 1973, la plus grave confrontation entre les États-Unis et l'Union soviétique depuis la crise des missiles de Cuba. À l'encontre de la thèse du *condominium* américano-soviétique, le conflit au Moyen-Orient a confirmé la divergence des intérêts et des objectifs des superpuissances. Au moment crucial de cette crise, personne ne s'était rappelé des règles de la détente, inscrites dans le code de conduite solennellement approuvé par les États-Unis et l'Union soviétique lors de leur dernier sommet avant le conflit⁶⁷.

Les limites de la détente ont été confirmées au cours des mois suivants. Après la démission de Nixon, les États-Unis, à demi-paralysés, accumulaient les revers : avec la révolution portugaise, le « glissement du Portugal vers un régime autoritaire de tendance communiste », mais aussi avec la guerre du Vietnam⁶⁸, lorsque le Congrès refusa d'approuver les crédits nécessaires pour soutenir le régime de ses alliés. Parallèlement, une succession de crises ont affecté les relations bilatérales entre les deux superpuissances, d'abord lors du sommet de Vladivostok, ensuite quand l'Union soviétique s'est retirée de ses accords commerciaux avec les États-Unis. La tension bipolaire a pris la place de la détente, mais sans que rien de substantiel ne change : « Aucun des deux Grands n'a une chance sérieuse de s'assurer une supériorité décisive »⁶⁹.

La chute de Saïgon, la révolution portugaise et l'intervention soviéto-cubaine en Angola ont confirmé le tournant. Le déclin des États-Unis et de l'Europe occidentale, la crise économique et les divisions internes des démocraties occidentales étaient en train de créer « un climat de fin de siècle »⁷⁰.

La crise portugaise s'est révélée décisive. Tout d'abord, la révolution portugaise pouvait influencer la transition espagnole et l'évolution française : au Portugal et en Espagne, « les communistes peuvent conquérir du terrain sans violer les règles non

écrites du partage de l'Europe. Le tour de la France viendra plus tard »⁷¹. L'Italie devenait également un enjeu, en raison de l'importance électorale croissante des communistes. La stratégie de prise du pouvoir par le Parti communiste portugais avait reçu le ferme soutien du Kremlin, en dépit de la détente, des avertissements de Kissinger et de l'opposition des communistes italiens et espagnols : « L'action menée par le PC portugais, sur lequel Moscou garde une influence déterminante, gêne les Italiens, qui la condamnent, aussi bien que les Français, qui expriment leur solidarité. [...] Cunhal et son parti ont ostensiblement appliqué un tactique, imitée de celle de Lénine en 1917, que devait, en Italie comme en France, réveiller [...] la crainte du communisme soviétique »⁷². Les communistes européens avaient gagné un poids sans précédent depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale et leur croissance pouvait saper la démocratie et l'équilibre régional : « le sort de l'Europe occidentale se joue au Portugal, en Espagne, en Italie »⁷³.

L'intervention militaire soviéto-cubaine en Angola, décisive pour la victoire du Mouvement populaire pour la libération de l'Angola, a complété le changement de stratégie de Moscou. Après que l'Union soviétique a atteint la « parité globale » avec les États-Unis, le Kremlin, à l'automne 1974, avait décidé que la « corrélation des forces » favorisait la consolidation de sa sphère d'influence européenne après les accords d'Helsinki et, simultanément, pour passer à l'offensive au Vietnam, au Portugal et en Angola, tout en imposant un « durcissement idéologique » dans le camp soviétique contre les illusions démocratiques des « eurocommunistes » : « Le parti d'Alvaro Cunhal au Portugal et les soldats de Fidel Castro, en Angola, se conduisirent selon les règles de cette stratégie, cependant que se développait la reprise en main de la communauté marxiste-léniniste tout entière, menacée par les infiltrations idéologiques en provenance de l'Ouest »⁷⁴.

Le changement soviétique a marqué un tournant dans la guerre froide : « Les années 1975-1976 marquent le début d'une phase nouvelle, l'expansion planétaire de l'Union Soviétique »⁷⁵. Du point de vue occidental, cette offensive a été présentée comme la « fin de la détente », mais la politique soviétique de détente et le nouveau cycle d'expansion étaient parfaitement compatibles : « D'après l'orthodoxie marxiste-léniniste [...], la détente signifie une conquête, une victoire du socialisme. Elle n'exclut l'agressivité ni en Angola, ni au Portugal, ni au Proche-Orient »⁷⁶.

La stratégie d'expansion soviétique, commencée au printemps 1975 avec l'unification du Vietnam, a ouvert « une phase d'incertitude et de mouvement »⁷⁷. Les conventions de la guerre froide étaient en train de changer : dans le passé, Occidentaux et Soviétiques envoyaient des armes et des ressources pour soutenir leurs partisans : « Ils n'envoyaient pas de troupes régulières pour assurer la victoire d'un des camps dans une guerre civile ou extérieure »⁷⁸. L'équilibre des armes a joué en faveur de l'Union soviétique, qui était devenue une authentique « puissance planétaire » et avait la supériorité militaire sur le théâtre européen. La Chine commença alors à considérer la

première puissance communiste comme son ennemi principal et, pour la première fois dans l'histoire du monde, « l'Europe occidentale perçoit la Chine comme un allié de revers face à *l'imperium* soviétique »⁷⁹.

Le thème de la décadence, une constante dans la réflexion de Raymond Aron, a acquis une nouvelle pertinence avec le pessimisme occidental grandissant. La fin de l'hégémonie américaine était le thème de son livre, *République impériale*, publié en 1973, et Aron a choisi la décadence occidentale comme thème de son cours de 1975-1976 au Collège de France, et cela avant d'accepter d'écrire un livre sur la décadence européenne et de reprendre ce sujet dans les *Mémoires*⁸⁰.

Raymond Aron faisait une distinction fondamentale entre déclin et décadence. Le déclin était pour lui un phénomène normal : les puissances ne conserveraient pas pour toujours le même rang dans la hiérarchie internationale et il ne serait pas raisonnable de tirer des conclusions définitives quant à leur « abaissement » temporaire et réversible. Le déclin, comme diminution de la puissance relative des États, pouvait être mesuré avec une rigueur quantitative dans ses dimensions matérielles tandis que la décadence était un changement qualitatif qui concernait la *virtù* de Machiavel, la « vitalité historique » de la communauté politique ou la « capacité d'action collective » des États⁸¹.

Au début de la guerre froide, le constat du déclin de l'Europe avait été établi sans illusions, mais également sur un ton confiant et résolu. L'Europe, physiquement et moralement ruinée, avait cessé d'être le centre du système international, mais, pour cette raison même, on pouvait dire que « le déclin de l'Europe n'est pas devant nous mais derrière nous »⁸². Dix ans plus tard, l'unification internationale et la mondialisation industrielle ont confirmé le déclin européen : « Le jour où la civilisation industrielle sera devenue authentiquement mondiale, l'Europe sera ramenée à l'espace qu'elle occupe sur la carte »⁸³. Mais rien n'était perdu : si l'Europe pouvait s'unir, transcender son histoire et garder ses valeurs libérales, elle pourrait rejoindre les grandes puissances et inverser son déclin. La décadence n'était pas inévitable : « Cette perte de puissance entraîne-t-elle la décadence ? Si l'on admet [...] que la grandeur d'une culture ne se sépare pas de la force militaire, la réponse n'est pas douteuse. En revanche, si l'on refuse cette confusion, l'avenir demeure ouvert »⁸⁴.

En 1975, le pessimisme l'emporta de nouveau, mais cette fois sans la confiance désespérée des premières années de la guerre froide. Raymond Aron a senti, comme en 1930 lors de son premier séjour en Allemagne, que *history is again on the move*⁸⁵. La distinction entre déclin et décadence restait valable et, en conséquence, il était encore possible de dresser un *Plaidoyer pour l'Europe décadente* : le déclin de l'Europe dans l'équilibre international était incontestable, mais le destin de l'Occident, comme Arnold Toynbee l'avait argumenté contre Oswald Spengler, n'était pas écrit.

La source essentielle de la crise était la perte de confiance des Européens en eux-mêmes, à son tour indissociable de la triple crise, économique, politique et sociale,

qui minait la légitimité politique des démocraties. En 1973, la crise de l'énergie avait provoqué la première récession économique occidentale de l'après-guerre et interrompu près de trois décennies de croissance continue. Dans les années suivantes, la montée des partis communistes, la radicalisation de la gauche socialiste et la polarisation des systèmes politiques, en particulier en Italie et en France, semblaient justifier la référence au « syndrome de Weimar » : « une répartition des suffrages telle que la démocratie ne garde plus le choix qu'entre deux formes de suicide : ou bien en donnant le pouvoir à ceux qui la détruiront, ou bien en violant son propre principe de légitimité »⁸⁶. Parallèlement, s'installait une crise de société, où les excès de la liberté et les idoles de la modernité affaiblissaient les valeurs traditionnelles qui soutenaient l'ordre et l'autorité, comme dans les « crises de civilisation » décrites par Vilfredo Pareto : « La liberté dissout les préjugés et les croyances, précipite l'effondrement de l'ordre existant et, du même coup, rend inévitable la montée d'une autre minorité dirigeante, moins sceptique et plus brutale »⁸⁷.

Ces trois crises convergeaient en une crise de légitimité des démocraties européennes, exposées à la « loi de Tocqueville » sur les « libéralisations manquées » et donc menacées par le risque d'une rupture politique⁸⁸. La révolution portugaise était la démonstration la plus récente des dangers d'une libéralisation tardive, mais la résolution démocratique de cette transition post-autoritaire a révélé la force de la libéralisation dans les sociétés industrielles avancées, confirmée par le succès des changements de régime en Grèce et en Espagne⁸⁹. D'une certaine manière, la libéralisation dans le Sud de l'Europe, ainsi que des tendances parallèles en Europe de l'Est, a marqué la fin de l'ère des révolutions. Pour les plus optimistes, tel Ernest Gellner, les élites fonctionnelles dans les sociétés modernes de l'Europe orientale, comme leurs pairs d'Europe occidentale, rejeteront l'idéologie communiste quand la richesse économique croissante rendra superflu le régime répressif léniniste : entre la modernité industrielle et l'ennui idéologique, les régimes communistes finiront par céder à l'esprit de l'époque⁹⁰.

Ces raisonnements étaient redevables de ses thèses sur la société industrielle, mais Raymond Aron, sans minimiser les tendances à la libéralisation en Pologne, en Hongrie ou en Tchécoslovaquie, doutait que le moment de la libéralisation fût venu pour l'Union soviétique⁹¹. Au contraire, il considérait que le régime soviétique était aussi stable et durable qu'à l'origine : « Un régime qui se situe dans le prolongement du despotisme asiatique ou, si l'on préfère une expression moins chargée de résonance idéologique, un empire militaire, soumis à une bureaucratie centralisée, constitue une des formes politiques les plus durables et les plus stables de l'histoire *tant que sa classe dirigeante garde sa cohérence* »⁹². Dans cette conjoncture, dominée par le déclin des États-Unis et l'ascension soviétique, il n'était pas possible d'exclure la possibilité d'un suicide européen : « L'Europe éclatante peut être l'Europe condamnée »⁹³.

Dans les dernières années, le réalisme et la modération ont tempéré le pessimisme. Jusqu'à la fin du siècle, il était peu probable que la stagnation sans issue entre la décadence inaccomplie des démocraties européennes et la stabilité offensive de

l'empire soviétique donne lieu à une décision catastrophique : « Si les Soviétiques songent à conquérir l'Europe occidentale sans la détruire [...] [l]es prochaines années ne me paraissent pas constituer une occasion, brève, exceptionnelle à ne pas manquer »⁹⁴.

La « carte géopolitique » mondiale n'avait pas fondamentalement changé au cours des deux dernières décennies : le système continuait à s'étendre sur les cinq continents et était divisé en deux sous-systèmes ayant des règles différentes; les idéologies dominantes étaient encore des idéologies nationales en contradiction avec les idéologies transnationales des empires; la plupart des États, contrairement aux nations européennes, ne gouvernait pas un peuple homogène et le même contraste continuait à opposer à « la stabilité apparente d'un statu quo anormal en Europe et les changements multiples dans le reste du monde »⁹⁵. L'hégémonie soviétique, dénoncée avant et après l'invasion de l'Afghanistan⁹⁶, se résumait à une supériorité conjoncturelle de ses armes dans l'équilibre européen et à la capacité de projeter sa force militaire partout dans le monde : « [Les Soviétiques] n'ont pas pour autant remplacé les Américains dans la fonction impériale »⁹⁷. La continuité primait sur le changement : « Que, d'ici à la fin du siècle, les États-Unis et l'Union soviétique demeureront effectivement les Deux, les Grands me semble aussi certain qu'une proposition relative à l'avenir peut l'être »⁹⁸.

Envoi

Les ruses de la raison en décidèrent autrement. Comme tout le monde, Raymond Aron n'avait pas prévu la fin de la guerre froide⁹⁹, mais il n'a jamais cessé de réfléchir à cette question¹⁰⁰. Dans les premières années, il s'attendait à ce que l'issue du conflit bipolaire se révèle en peu de temps : « Il serait absurde de tenir la constellation accidentelle, surgie de la Deuxième Guerre mondiale, pour plus durable que celle du début du XX^e siècle »¹⁰¹. Dans ce contexte, les scénarios alternant victoire soviétique et victoire occidentale faisaient se succéder, tour à tour, le cauchemar totalitaire annonçant « les guerres entre les disciples irréconciliables du prophète » à une hégémonie américaine bénigne : « [Une] demi-pacification, due à la domination d'une République industrielle, n'aurait rien de commun avec la fin de l'histoire »¹⁰². Ensuite, la fin du stalinisme permit d'envisager un changement interne du régime soviétique, ce qui serait la meilleure voie pour mettre fin à la division internationale. Le dilemme entre la stabilité de la « nouvelle classe » et la dynamique totalitaire était évident : « La bourgeoisie soviétique souhaite la fin de la révolution, mais le régime, à moins de paralysie, est voué à une sorte de perpétuelle fuite en avant »¹⁰³. Parallèlement, l'« Octobre polonais » et la révolution hongroise ont marqué « la défaite du communisme russe en Europe – défaite, à mon sens, définitive »¹⁰⁴. En 1956, le communisme soviétique perdait son prestige international et le régime léniniste son « élan » idéologique : « Le régime peut survivre sans être soutenu par une foi », mais il ne pouvait plus contrecarrer la volonté d'ouverture des élites soviétiques, ce qui pouvait causer une « indiscipline idéologique » fatale¹⁰⁵. De même, les tensions structurelles entre le système productif et le système

politique pourraient devenir plus aiguës si l'Union soviétique résistait à la libéralisation : « Un régime qui prolonge le despotisme oriental n'est-il pas travaillé par une secrète contradiction aussi longtemps qu'il prétend incarner l'aboutissement du rationalisme occidental [...]. La société industrielle s'insère-t-elle dans les cadres du despotisme oriental ? »¹⁰⁶. Mais la double crise de Suez et de Hongrie a également démontré la complicité des « frères ennemis » et la détermination soviétique à protéger son empire : la guerre froide allait durer.

Les débats sur l'évolution soviétique, entre libéralisation interne et détente internationale, se sont prolongés au cours de la décennie suivante. Contre George Kennan ou Henry Kissinger, Raymond Aron n'a jamais cessé de souligner que non seulement la nature « idéocratique » du régime soviétique¹⁰⁷ limitait les conditions de la libéralisation interne¹⁰⁸, mais aussi qu'elle empêchait l'Union soviétique d'être un pays comme les autres et de devenir un acteur normal du concert mondial : la guerre froide ne pouvait donc aboutir à la transformation de son régime politique. En tout cas, la définition originale donnée par Aron – « Le communisme est une armée en même temps qu'une Église »¹⁰⁹ – a acquis une signification supplémentaire avec la transformation de la religion séculière de Lénine en une bureaucratie théocratique et la métamorphose de l'Union soviétique en un empire militaire.

Pour Raymond Aron, il était évident que le communisme soviétique avait échoué et il était également peu probable qu'un empire pourrait étendre sa domination sans principe de légitimité politique : « Les empires naissent et meurent. Si celui de Moscou ne se maintient que par la force pure, est-il destiné à une longue durée ? »¹¹⁰. La stabilité de l'Union soviétique dépendait de la cohésion de ses élites, aussi leur succession pouvait-elle ouvrir une crise : « Quand une nouvelle génération assumera les responsabilités suprêmes, ils se poseront peut-être deux questions : à quoi bon tant d'armes ? Et pourquoi refuser les moyens de la prospérité ? De la réponse à ces questions dépend le destin de l'Union soviétique et aussi le nôtre »¹¹¹.

Mikhaïl Gorbatchev a répondu à ces questions et ouvert la voie à une issue pacifique de la guerre froide, mais Raymond Aron était conscient des lacunes de sa réflexion sur ce sujet et, dans sa dernière rencontre avec Hedley Bull en novembre 1982, il lui a dit : « It is my view that the most important, and indeed the most neglected question in contemporary International Relations scholarship is: what will the West do when and if the Soviets decline? How we answer this question will perhaps determine whether there will be war or peace in our time »¹¹².

Raymond Aron fut le meilleur chroniqueur de la guerre froide, il a inventé la formule qui résumait son dilemme stratégique, développé les modèles complexes de l'analyse des « constellations diplomatiques » où se conjuguèrent les trois séries sur l'unité du système international et la structure bipolaire, la diffusion universelle de la religion séculière de l'empire soviétique, et la révolution nucléaire et la guerre totale¹¹³, sans jamais cesser d'intégrer cette période dominée par la compétition entre les États-Unis et

l'Union soviétique dans l'histoire du XX^e siècle, dont il sut anticiper le sens final dans un rare moment d'enthousiasme romantique : « L'histoire va dans le sens de la liberté »¹⁴.

¹ Raymond Aron, *L'Âge des empires et l'avenir de la France* [1945], dans Raymond Aron, *Chroniques de guerre*. La France libre, 1940-1945, Paris, Gallimard, 1990, p. 976.

² Raymond Aron, « Pour l'alliance de l'Occident » [1944], dans Aron, *Chroniques de guerre*, p. 950.

³ Raymond Aron, *L'Âge des empires* dans Aron, *Chroniques de guerre*, p. 978.

⁴ *Ibid.*, p. 984.

⁵ Raymond Aron, « De la violence à la loi » [1943], dans Aron, *Chroniques de guerre*, p. 672.

⁶ Raymond Aron, « Pour l'alliance de l'Occident », dans Aron, *Chroniques de guerre*, pp. 958-959.

⁷ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948, p. 17.

⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹¹ *Ibid.*, p. 31.

¹² Cette expression fut employée pour la première fois dans *Le Figaro* (Raymond Aron, « Stupide résignation », *Le Figaro*, 21-22 septembre 1947, dans Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, p. 49 et repris comme titre du premier chapitre du *Grand Schisme* (Aron, *Le Grand Schisme*, pp. 13-31).

¹³ Raymond Aron, Postface à James Burnham, *Contenir ou Libérer ?*, Paris, Calmann-Lévy, 1953, pp. 293-294.

¹⁴ Carlos Gaspar, « Raymond Aron and the Origins of the Cold War », dans Bryan-Paul Frost et Daniel Mahoney (éd.), *Essays in Honor of Raymond Aron. Political Reason in the Age of Ideology*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2007, pp.175-193.

¹⁵ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, p. 14.

¹⁶ *Ibid.*, p. 71.

¹⁷ Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951, p. 209.

¹⁸ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, pp. 46-47.

¹⁹ Raymond Aron, « L'hérésie nationale », *Le Figaro*, 10 juillet 1948, dans Aron, *Les Articles du Figaro I*, p. 114.

²⁰ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, p. 81.

²¹ Raymond Aron, « Les deux Allemagnes II. La reconstruction des zones occidentales », *Le Figaro*, 31 août 1948, dans Aron, *Les Articles du Figaro I*, p. 141.

²² Raymond Aron, « Politique allemande I. La tâche essentielle », *Le Figaro*, 30 mars 1949, dans Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I*, p. 198.

- ²³ Raymond Aron, « Le pool industriel franco-allemand II. L'Autorité internationale », *Le Figaro*, 7 juin 1950, dans Aron, *Les Articles du Figaro I*, p.418. Voir aussi Raymond Aron, « L'Allemagne et l'Europe. V. Choix d'une politique », *Le Figaro*, 20 avril 1950, dans *ibid.*, p. 389 ; Raymond Aron, « L'initiative française », *Le Figaro*, 11 mai 1950, dans *ibid.*, p. 401.
- ²⁴ Raymond Aron, « L'armée européenne : un pari sur l'avenir qu'on ne peut refuser », *Le Figaro*, 17 septembre 1951, dans Aron, *Les Articles du Figaro I*, pp. 729-732. Voir aussi Aron, *Les Guerres en chaîne*, p. 413-415 ; Raymond Aron et David Lerner (dir.), *La Querelle de la C.E.D.*, Paris, Cahiers de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1956.
- ²⁵ Raymond Aron, « L'armée européenne : un pari sur l'avenir qu'on ne peut refuser », *Le Figaro*, 17 septembre 1951, dans Aron, *Les Articles du Figaro I*, p. 732. Voir aussi Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, Paris, Julliard, 1981, pp. 160-161.
- ²⁶ « Au reste, si l'Allemagne unifiée, après des élections libres, a un gouvernement authentiquement démocratique, celui-ci ne tiendra pas la balance égale entre les deux mondes [...]. L'unification de l'Allemagne est conforme à la stratégie à long terme des Occidentaux, mais à condition que cette Allemagne puisse se joindre sans réserve à l'univers atlantique ». (Raymond Aron, « Unité allemande ? », *Le Figaro*, 15 octobre 1951, dans Aron, *Les Articles du Figaro I*, p. 748).
- ²⁷ Raymond Aron, « L'unité allemande », *Le Figaro*, 1^{er} septembre 1953, dans Aron, *Les Articles du Figaro I*, p. 1075.
- ²⁸ Raymond Aron, « La stratégie des successeurs », *Le Figaro*, 10 septembre 1953, dans Aron, *Les Articles du Figaro I*, p. 1080.
- ²⁹ Raymond Aron, « L'accord de Londres », *Le Figaro*, 4 octobre 1954, dans Aron, *Les Articles du Figaro I*, pp. 1289-1293 ; Raymond Aron, « Les accords de Paris », *Le Figaro*, 25 octobre 1954, dans *ibid.*, pp. 1300-1303.
- ³⁰ Raymond Aron, « Qui sont les ennemis de la coexistence ? II. Le règlement européen », *Le Figaro*, 5 novembre 1954, dans Aron, *Les Articles du Figaro I*, p. 1312.
- ³¹ Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, pp. 455-467.
- ³² Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957, p. 273. Les trois essais de cet ouvrage ont été écrits avant la double crise de Suez et de Hongrie, laquelle est traitée dans sa postface.
- ³³ *Ibid.*, p. 274.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 275.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 276.
- ³⁶ Raymond Aron, « Nations et empires » [1957], dans Raymond Aron, *Une Histoire du XX^e siècle*, Paris, Plon, 1996, p. 60 ; Aron, *Espoir et peur du siècle*, p. 304.
- ³⁷ Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle*, p. 344.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 259.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 304.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 263. Aron, *Les Guerres en chaîne*, pp. 207-220.
- ⁴¹ Raymond Aron, « La crise continue », *Le Figaro*, 4 août 1956, dans Raymond Aron, *Les Articles du Figaro II. La Coexistence (1956-1964)*, Paris, Éditions de Fallois, 1994, pp. 230-231 ; « L'unité atlantique, enjeu de la crise de Suez », *Le Figaro*, 8 août 1956, dans *ibid.*, pp. 232-233. Plus tard, Aron reconnaîtra avoir pris des « positions ambiguës » sur la crise de Suez (Aron, *Mémoires*, pp. 357-359).
- ⁴² Raymond Aron, « La force n'est qu'un moyen », *Le Figaro*, 2 novembre 1956, dans Aron, *Les Articles du Figaro II*, p. 257.
- ⁴³ *Ibid.*

-
- 44 Raymond Aron, « Tragique faillite à New York », *Le Figaro*, 6 novembre 1956, dans Aron, *Les Articles du Figaro II*, p. 261.
- 45 Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle*, p. 348.
- 46 *Ibid.*, p. 349.
- 47 *Ibid.*
- 48 Raymond Aron, « L'Europe en quête de son unité », *Le Figaro*, 21 décembre 1956, dans Aron, *Les Articles du Figaro II*, p. 276.
- 49 Raymond Aron, Préface à Melvin Lasky et François Bondy, *La Révolution hongroise* (1957), dans Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, p.408.
- 50 *Ibid.*, p.402.
- 51 « Les grands Frères, à l'heure du péril, ont découvert – aux deux sens du mot – leur fraternité. Chacun, au fond de lui-même, jugeait conforme à son propre intérêt que l'autre Grand pût rétablir la discipline à l'intérieur de son bloc » (Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, p. 553).
- 52 Raymond Aron, *La République impériale*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 85.
- 53 Les cours professés de 1955-1956 à 1957-1958 seront publiés en trois volumes : Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962 ; Raymond Aron, *La Lutte de classes*, Paris, Gallimard, 1964 ; Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965. Cette trilogie est complétée, entre autres, par une conférence, un colloque et un essai : Raymond Aron, *La Société industrielle et la guerre*, Paris, Plon, 1959 ; Raymond Aron, George Kennan, Robert Oppenheimer et alii, *Colloques de Rheinfelden*, Paris, Calmann-Lévy, 1960 ; Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès* [1969], dans Aron *Penser la liberté, penser la démocratie*, pp.1469-1782. Voir aussi Nicolas Baverez, *Raymond Aron. Un Moraliste au temps des idéologues*, Paris, Flammarion, 2006, pp. 298-304.
- 54 Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès*, dans Aron *Penser la liberté, penser la démocratie*, pp. 1651-1730.
- 55 Raymond Aron, « Nations et Empires », p. 63.
- 56 Selon la prévision d'Aron, la Chine de 2007 aura une industrie lourde supérieure à celle de l'Union soviétique (Aron, *Espoir et peur du siècle*, pp. 221, 228).
- 57 Raymond Aron « Nations et Empires », p. 61.
- 58 Raymond Aron, « La société industrielle et les dialogues politiques de l'Occident », dans Aron, Kennan, Oppenheimer et alii, *Colloques de Rheinfelden*, p. 22.
- 59 Raymond Aron, « L'Aube de l'histoire universelle », dans Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, pp. 1791-1792.
- 60 Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, p. 201.
- 61 Raymond Aron, « L'Aube de l'histoire universelle », dans Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 1803.
- 62 Raymond Aron, « Les chances d'un règlement européen », *Politique étrangère*, vol. 14, n°6, 1949, p. 255.
- 63 Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 147.
- 64 Georges-Henri Soutou, « Raymond Aron et la crise de Cuba », dans Maurice Vaisse (éd.), *L'Europe et la crise de Cuba*, Paris, Fayard, 1993, pp. 187-210.
- 65 Raymond Aron, « La fin du système bipolaire », *Le Figaro*, 12 août 1971, dans Raymond Aron, *Les Articles du Figaro III. Les crises (1965-1977)*, Paris, Éditions de Fallois, 1997, p. 970 ; Raymond Aron, « Après l'après-guerre », *Le Figaro*, 5 octobre 1971, dans *ibid.*, pp. 995-998.
- 66 Raymond Aron, *La République impériale*, p. 325.

-
- ⁶⁷ Raymond Aron, « Détente et condominium », *Le Figaro*, 5-6 janvier 1974, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1318. Voir aussi Raymond Aron, « De Yalta à Moscou », *Le Figaro*, 31 mai 1972, dans *ibid.*, pp.1102-1105.
- ⁶⁸ Raymond Aron, « Défaite au Vietnam », *Le Figaro*, 10 avril 1975, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1501.
- ⁶⁹ Raymond Aron, « Le ciel ne va pas tomber sur nos têtes », *Le Figaro*, 24 janvier 1975, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1469. Voir aussi Raymond Aron, « La mystification de Vladivostok », *Le Figaro*, 2 décembre 1974, dans *ibid.*, p.1433.
- ⁷⁰ « Raymond Aron dialogue avec Alexandre Soljénitsyne. La III^e Guerre mondiale n'a pas eu lieu », *Le Figaro*, 12 juin 1975, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1543.
- ⁷¹ Raymond Aron, « Décrispation tous azimuts », *Le Figaro*, 11 juillet 1975, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1552.
- ⁷² Raymond Aron, « Conférence introuvable ? », *Le Figaro*, 28 novembre 1975, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1604. Voir aussi Pierre Hassner, « Détente and the Politics of instability in Southern Europe », dans K. Holsti, Uwe Nehrlich, éd., *Beyond Nuclear Deterrence*, New York, Crane, Russak & Co, 1977, pp. 41-59; Pierre Hassner, « The Communist Parties of Southern Europe : the international dimension », *Lo Spettatore Internazionale XIII* (3) 1978, pp. 237-266.
- ⁷³ Raymond Aron, « Limites de la coopération franco-soviétique » *Le Figaro*, 14 octobre 1975, dans Raymond Aron, *Les Articles du Figaro III*, pp. 1580-1581.
- ⁷⁴ Raymond Aron, « Les communistes français et Moscou I. Les deux volets du diptyque », *Le Figaro*, 1^{er} mars 1976, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1658.
- ⁷⁵ Raymond Aron, « Directoire européen ? », *Le Figaro*, 20 février 1976, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1650.
- ⁷⁶ Raymond Aron, « Contre la psychose de guerre », *Le Figaro*, 7 janvier 1976, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1625.
- ⁷⁷ Raymond Aron, « Diplomatie française en crise », *Le Figaro*, 10 mars 1976, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1664.
- ⁷⁸ Raymond Aron, « La France en première ligne », *L'Express*, 29 mai-4 juin 1978, dans Raymond Aron, *De Giscard à Mitterrand 1977-1983*, Paris, Éditions de Fallois, 2005, p. 167.
- ⁷⁹ Raymond Aron, « La détente après Helsinki », *Le Figaro*, 3-4 janvier 1976, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, pp. 1617-1623.
- ⁸⁰ Raymond Aron, *Mémoires*, pp. 666-680.
- ⁸¹ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 26.
- ⁸² Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, p. 337.
- ⁸³ Raymond Aron, *Espoir et Peur du siècle*, p. 228.
- ⁸⁴ *Ibid.*, p. 229.
- ⁸⁵ Raymond Aron, « La crise et les successions. Les incertitudes du Kremlin », *Le Figaro*, 3 novembre 1975, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1589.
- ⁸⁶ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, p. 27. Voir aussi Raymond Aron, « Démocraties en crise : le syndrome de Weimar », *Le Figaro*, 4 août 1976, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, pp. 1721-1724.
- ⁸⁷ Raymond Aron, *Les Articles du Figaro III*, pp. 28, voir aussi pp. 420-421.
- ⁸⁸ Sur ce point, Raymond Aron sépare la crise des démocraties européennes de la crise nord-américaine : le seul pays occidental où la démocratie n'est pas en danger est la République nord-américaine. Aron revint sur ce point dans *Le Spectateur engagé*, quand il oppose la fatigue européenne avec la vitalité historique de la démocratie américaine : « Les États-Unis sont un pays jeune capable de rebondir. Ils paraissent écrasés à un moment donné, désespérés et, quelques

années plus tard, ils sont d'un optimisme délirant. C'est un peuple historiquement jeune qui oublie au fur et à mesure. » (Aron, *Le Spectateur engagé*, p. 280). Voir aussi Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, p. 438.

⁸⁹ Raymond Aron, « La victoire de Caramanlis de l'exil à l'investiture », *Le Figaro*, 20 novembre 1974, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, pp. 1425-1427 ; Raymond Aron, « Après Franco : les équivoques de la transition », *Le Figaro*, 13 décembre 1976, dans *ibid.*, pp. 1759-1762 ; Raymond Aron, « Rien de nouveau à Madrid », *Le Figaro*, 5-6 mars 1977, dans *ibid.*, pp. 1781-1784.

⁹⁰ Ernest Gellner, « Plaidoyer pour une libéralisation manquée », dans Ernest Gellner, *Spectacles and Predicaments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 339-340.

⁹¹ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, pp. 469, 474. Sur le débat entre Raymond Aron et Ernest Gellner, voir Ernest Gellner, « From Revolution to Liberalization », *Government and Opposition* 11 (3) 1976, pp. 252-272 ; Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, pp. 457-475 ; Raymond Aron, « On Liberalization », *Government and Opposition* 14 (1) 1979, pp. 37-57 ; Ernest Gellner, « Plaidoyer pour une libéralisation manquée », *Government and Opposition* 14 (1) 1979, pp. 58-65.

⁹² Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, p. 472.

⁹³ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, p. 294.

⁹⁴ Raymond Aron, *Les Dernières Années du siècle*, Paris, Julliard, 1984, pp. 139-140.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 151-152.

⁹⁶ Raymond Aron, « De l'impérialisme américain à l'hégémonisme soviétique », *Commentaire*, n°5, printemps 1979, pp. 3-14 ; Raymond Aron, « L'hégémonisme soviétique : An I », *Commentaire*, n°11, automne 1980, pp. 349-362.

⁹⁷ Raymond Aron, *Les Dernières Années du siècle*, pp. 243-244.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 238.

⁹⁹ Les exceptions incluent Andrei Amalrik (Andrei Amalrik, *Will the Soviet Union Survive in 1984 ?*, Londres, Allen Lane, 1970) et Emmanuel Todd (Emmanuel Todd, *La Chute finale*, Paris, Robert Laffont, 1976). Adam Watson (Adam Watson, « An 'incredibly swift transition' : reflections on the end of the Cold War », dans Melvyn Leffler, Odd Arne Westad, éd., *The Cambridge History of the Cold War III : Endings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 509) fait aussi une référence à un texte de Zbigniew Brzezinski et John Lewis Gaddis (John Lewis Gaddis, « International Relations Theory and the End of the Cold War », *International Security* 17 (3), 1993) a rédigé un acte d'accusation contre les spécialistes des relations internationales qui ont échoué dans leurs prévisions, ce qui inclut Kenneth Waltz.

¹⁰⁰ Marco Cesa, « Realist Visions of the End of the Cold War: Morgenthau, Aron, Waltz », *British Journal of Politics and International Relations*, 11, 2009, pp. 177-191.

¹⁰¹ Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, p. 133.

¹⁰² *Ibid.*, p. 495.

¹⁰³ Raymond Aron, « Après Staline », *Liberté de l'esprit*, juin-juillet 1953.

¹⁰⁴ Raymond Aron, « L'histoire va dans le sens de la liberté », *Le Figaro*, 26 octobre 1956, dans Aron, *Les Articles du Figaro II*, p. 253 ; Raymond Aron, « La force n'est qu'un moyen », *Le Figaro*, 2 novembre 1956, dans *ibid.*, p. 257.

¹⁰⁵ Raymond Aron, Préface, *La Révolution hongroise*, dans Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 406.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Raymond Aron, Préface à Alain Besançon, *Court Traité de soviétologie à l'usage des autorités civiles, militaires et religieuses*, Paris, Hachette, 1976, pp. 9-17.

¹⁰⁸ Raymond Aron, George Kennan, Robert Oppenheimer et alii, *Colloques de Rheinfelden*, Paris, Calmann-Lévy, 1960, pp. 101-122.

¹⁰⁹ Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, p. 171.

¹¹⁰ Raymond Aron, « La doctrine Sonnenfeldt », *Le Figaro*, 16 avril 1976, dans Aron, *Les Articles du Figaro III*, p. 1674.

¹¹¹ Raymond Aron, « URSS : les impasses de la puissance », *L'Express*, 14-20 novembre 1977, dans Aron, *De Giscard à Mitterrand 1977-1983*, p. 138. Voir aussi Raymond Aron, « La RFA : la tentation de l'Est », *L'Express*, 21-27 avril 1979, dans *ibid.*, p. 253.

¹¹² « À mon avis, ce qui constitue la question la plus importante, qui est également la plus négligée, dans l'étude des relations internationales contemporaines est celle-ci : Que fera l'Occident quand l'Union soviétique déclinera, si cela arrive ? De quelle manière nous répondrons à cette question déterminera alors probablement ce qu'il en sera de la paix ou de la guerre ? » Kurt Campbell, "Prospects and Consequences of Soviet Decline", dans Joseph Nye, Graham Allison, Albert Carnesales, éd., *Fateful Visions. Avoiding Nuclear Catastrophe*, Cambridge, Ballinger, 1988, p. 153.

¹¹³ Pierre Hassner, « L'Histoire du XX^e siècle », dans Raymond Aron, *Histoire et Politique*, Paris, Julliard, 1985, p. 231.

¹¹⁴ Raymond Aron, « L'histoire va dans le sens de la liberté », *Le Figaro*, 26 octobre 1956, dans Aron, *Les Articles du Figaro II*, pp. 251-254. Dans une première version, en 1954, et après la résolution de la crise de 1954, Raymond Aron avait écrit : « En Europe, l'histoire va dans le sens de la liberté » (Raymond Aron, « Le règlement européen », *Le Figaro*, 5 novembre 1954, dans Aron, *Les Articles du Figaro I*, p. 1312). En 1956, face aux conséquences de la crise polonaise, la limitation géographique cesse d'exister.

5. En avant vers le passé !

Théorie et histoire dans *Paix et guerre entre les nations*

Dans un œuvre aussi important que celui de Raymond Aron, de nombreux livres mériteraient d'être qualifiés de son chef-d'œuvre. Par exemple, *Introduction à la philosophie de l'histoire* pourrait être considérée comme son œuvre fondamentale parce que les caractéristiques de l'intelligibilité historique et ses limites y sont débattues pour la première fois et que cette question animera la quasi-totalité de ses écrits d'après-guerre. Son ouvrage, *Les Guerres en chaîne*, est un récit historique magistral des révolutions militaires, économiques et politiques du XX^e siècle dont on apprécie la justesse et la perspicacité aussi bien aujourd'hui qu'à l'époque de sa publication. Avec *Penser la guerre, Clausewitz*, Aron a produit peut-être son livre le plus scientifique, le plus savant, redécouvrant et réouvrant les anciens débats autour de ce penseur essentiel. Enfin, *L'Opium des intellectuels* est une polémique raffinée (bien qu'acérée) où il démythifie de sacro-saintes idées, la « gauche », la « révolution », et le « prolétariat »¹. Mais aussi impressionnante que soit chacune de ces œuvres, *Paix et guerre entre les nations* mérite certainement d'être mentionnée comme l'une des plus belles réalisations intellectuelles d'Aron – et ce, à bien des égards, car il combine tous les éléments qui viennent d'être mentionnés en un tout faisant système. Fondamentalement, *Paix et guerre entre les nations* a permis à Aron de concrétiser ses longues méditations sur les caractéristiques, ou la nature, de la politique internationale ; historiquement, il présente une analyse lucide du système international de l'après-guerre afin d'en repérer les attributs uniques ; académiquement, il entre dans une série de débats avec des philosophes et des savants passés et présents, de Montesquieu à Morgenthau ; et, enfin, polémiqument, il dégonfle les prétentions des comportementalistes, des positivistes et d'autres qui continuent à affirmer et à espérer que les relations internationales peuvent être développées en une science rigoureuse similaire à l'économie². Quant à sa propre opinion du livre, elle révèle qu'Aron a passé près d'une « décennie » de réflexions et qu'il jugeait sa publication « significative » (même si, selon le mode typiquement aronien, il a également affirmé qu'il en avait probablement surestimé la valeur)³.

Bien que les disciples d'Aron continuent à s'inspirer de cette substantielle (et redoutable) somme, et même si cet ouvrage est toujours considéré comme un classique des études des relations internationales du XX^e siècle, on se doute (pour paraphraser un commentaire de John A. Hall⁴) que ce livre est plus susceptible d'être survolé que d'être lu et étudié dans son intégralité. Deux raisons principales l'expliquent. En premier lieu, Aron est considéré par beaucoup (à tort ou à raison) comme appartenant à la longue tradition du réalisme classique : les événements qu'il retient comme essentiels sont les

deux guerres mondiales et la guerre froide et l'adversaire qu'il désigne précisément est l'Union soviétique. Or, avec la chute du mur de Berlin, la guerre froide a pris fin et l'Union soviétique a cessé d'être : les préoccupations et les questions d'Aron ne seraient donc plus les nôtres. On pourrait dire que le réalisme lui-même est passé de mode, voire relégué dans le *passé*. En d'autres termes, les fondamentaux des relations internationales auraient changé de manière décisive, un symptôme en étant l'apparition de nouveaux « ismes », « néos » et « posts » pour décrire le paysage changeant de la politique, du terrorisme à l'environnementalisme, du néo-réalisme au néo-institutionnalisme, du post-positivisme au post-structuralisme. Aron ne serait tout simplement plus la référence qu'il était autrefois. En second lieu, il y a le caractère des conclusions – ou, en forçant le trait afin d'être plus clair, l'absence complète de conclusions définitives dans son livre de 800 pages ! Stanley Hoffmann, sans doute plus le grand avocat nord-américain d'Aron, suggère que c'est précisément cette modération qui a contribué à ce que *Paix et guerre entre les nations* ait une influence moindre dans le domaine des relations internationales que celle qu'il aurait méritée. En comparant la réception de *Paix et guerre entre les nations* dans la communauté intellectuelle à celle qui a été faite à *Politics Among Nations* de Hans Morgenthau, Hoffmann observe que la raison pour laquelle l'œuvre d'Aron n'a « pas suscité une réaction comparable parmi les lecteurs savants peut bien trouver son origine dans la forte sagacité et la grande modestie des conclusions normatives d'Aron. Les sceptiques compatissants invitent à opiner et à murmurer sans bruit ni fureur : le bruit et la fureur étant réservés aux audaces intellectuelles. En outre, le propre savoir d'Aron était suffisamment imposant pour décourager la critique tandis que celui de Morgenthau comportait juste suffisamment de failles pour susciter d'entreprendre la discussion d'amendements »⁵. L'argument de Hoffmann trouve un écho dans les remarques d'un critique bien intentionné comme David Thomson, qui se demandait s'il était possible de formuler des « généralisations plus audacieuses » que les conclusions « extrêmement prudentes », voire « presque décevantes », d'Aron⁶. Même si Henry Kissinger observe justement dans son analyse de *Paix et guerre entre les nations* qu'Aron a accompli sa tâche la plus importante en nous désignant les bonnes questions à poser sans dicter obligatoirement les bonnes réponses, il est facile de comprendre pourquoi un théoricien prétendant donner des réponses péremptoires serait plus populaire⁷. Pour le plus grand nombre, la modération est rarement passionnante.

L'intention qui gouverne le présent essai est également modeste : notre démarche consistera à souligner quelques-uns des points forts et des caractères distinctifs de la compréhension des relations internationales par Aron pour présenter ce livre à une nouvelle génération d'étudiants, de chercheurs et de citoyens éclairés. Nous nous proposons de procéder, cependant, d'une manière peu orthodoxe, en commençant par le milieu du livre avec « Histoire » (troisième partie), puis en parcourant « Praxéologie » (quatrième partie) avant de retourner aux commencements, « Théorie » (première partie) et « Sociologie » (deuxième partie). Une des raisons pour lesquelles cette démarche est peu orthodoxe est qu'Aron lui-même ne voulait pas que son analyse d'une constellation

historique spécifique perturbe le cadre théorique de ce livre conçu comme un tout⁸. Mais il est indéniable qu'il a dû méditer pendant très longtemps sur le nouvel ordre international pour déterminer si les fondements de la structure clausewitzienne, dégagés dans la première partie, étaient applicables à l'ère de la guerre froide, sinon son livre n'aurait été qu'une histoire des relations internationales jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. En outre, en commençant par la troisième partie, nous pouvons déjà aborder la question de savoir si le « réalisme » d'Aron demeure pertinent et applicable au XXI^e siècle. Il y a une tendance dans chaque génération (et surtout parmi les « intellectuels ») à prétendre que leur époque est unique par rapport à toutes celles qui l'ont précédée – que des concepts, des idées, des paradigmes et des théories totalement nouveaux sont indispensables pour la comprendre vraiment. Il n'est pas surprenant, par conséquent, d'entendre un chœur proclamer que le 11 septembre a inauguré un tout nouvel ordre international, ou bien que la révolution des télécommunications – pour ne rien dire d'autres problèmes transnationaux et mondiaux – pose des défis qui sont totalement différents de ceux rencontrés dans le passé : de nouveaux cadres théoriques devraient être conçus pour comprendre ces nouveaux défis et pour les relever.

Mais, en réponse à ces affirmations, nous pouvons nous poser une question de bon sens : existe-t-il des changements plus massifs que ceux qu'Aron a connus au cours de sa vie dans un aussi bref laps de temps ? Né dans une famille bourgeoise juive sécularisée, Aron a vécu enfant la Première Guerre mondiale puis, pendant la Grande Dépression, il a vu son père perdre sa fortune ; il a enseigné en Allemagne au début des années 30, il a alors observé et évalué avec pertinence la signification de l'ascension de Hitler et du nazisme, et, quand la France s'est effondrée à l'été 1940, il a rallié Londres ; après la guerre, il est devenu un éditorialiste influent, un écrivain et ensuite un professeur d'université, et il fut toujours au cœur des débats houleux concernant les choix historiques auxquels était confrontée la France en particulier, ainsi que l'Europe en général, en ce qui concerne, par exemple, le communisme, l'OTAN, le réarmement allemand, le Marché commun, le gaullisme, l'indépendance de l'Algérie et les événements de mai 1968. Et pourtant, ce qui est le plus frappant, c'est que, après avoir analysé ces changements considérables – de la Shoah à Hiroshima –, il n'a pas soutenu que les principes fondamentaux de la nature humaine ou des relations internationales avaient changé. Il a pensé qu'il y avait eu des évolutions significatives – et très importantes – depuis la Seconde Guerre mondiale, mais que ces évolutions étaient quantitatives plutôt que qualitatives et que la politique interétatique pouvait encore être appréhendée grâce à Clausewitz et à d'autres penseurs. La modération aronienne se déploie ainsi complètement dans *Paix et guerre entre les nations* et cet exemple peut contribuer à nous inculquer une dose salutaire de modération afin d'être en mesure d'analyser avec justesse notre propre époque historique et de déterminer ce qu'il y a de réellement nouveau et original (s'il y en a). En effet, nous pouvons finir par constater que la modération est souvent la marque d'une solide théorie des sciences sociales⁹.

Les caractéristiques du XX^e siècle

Aron ne voulait pas que son analyse historique affaiblisse son cadre théorique : « En fin de compte, bien que ce livre traite principalement du monde actuel, son but plus profond n'est pas lié au présent. Mon objectif est de comprendre la logique implicite des relations entre les collectivités politiquement organisées. » Par conséquent, la troisième partie se lit comme une vaste étude de cas de ce qui s'est révélé au faite de la guerre froide. Et, comme dans toute étude de cas réfléchie et exhaustive, Aron cherche d'abord à déterminer en quoi ce cas mérite d'être discuté et ce qui le singularise d'autres objets d'étude. « La conjoncture de 1960 [est] dominée par deux faits majeurs : la *révolution technologique*, origine tout à la fois de la capacité prodigieuse de détruire (armes thermonucléaires) et de produire (vanité des conquêtes), l'*extension planétaire du champ diplomatique*, origine tout à la fois de l'hétérogénéité réelle (diversité des principes de légitimité étatique, dimensions des unités politiques) et de l'homogénéité juridique (Nations unies, égalité et souveraineté des États) »¹⁰. Il est important de noter que, bien qu'il y ait deux « faits majeurs » au XX^e siècle (c'est-à-dire la technologie et l'extension), chacun comporte deux dimensions supplémentaires : la révolution technologique a donné à la fois une capacité de destruction *et* une capacité de production toutes deux extraordinaires, tandis que de l'extension du champ diplomatique ont abouti, à la fois, à l'hétérogénéité politique *et* à l'homogénéité juridique. Il y a donc quatre caractéristiques distinctes du nouveau système de l'après-Seconde Guerre et chacune est fondamentalement indépendante des autres ; car il est parfaitement concevable que la révolution technologique ait donné la capacité de produire *et non* celle de détruire tandis que l'extension du champ diplomatique aurait pu entraîner l'hétérogénéité politique *et non* l'homogénéité juridique (et vice versa). Bien sûr, alors que ces quatre dimensions sont indépendantes les uns des autres, elles sont aussi étroitement liées, et Aron scrute les dynamiques internes de chacune d'entre elles, ainsi que la façon dont chacune influe le système international.

Certes, dans la troisième partie, Aron passe beaucoup moins de temps à discuter de la nouvelle capacité de production du monde (peut-être parce qu'il avait déjà traité ce thème dans sa Trilogie de la Sorbonne 1955-1958)¹¹. Néanmoins, nous commençons à avoir un aperçu de la nouvelle complexité de la guerre froide quand l'on observe l'économie et comment elle interagit avec l'extension diplomatique¹². Parce que toutes les unités politiques disposent de la souveraineté politique et juridique et sont égales les unes aux autres, les États appartiennent collectivement à l'humanité ou à la communauté internationale dans son ensemble : il n'y a donc pas de raison morale apparemment valable pour laquelle certains États devraient être plus riches que d'autres, ou, pour dire à peu près la même chose, pourquoi chaque État économiquement avancé aurait le devoir d'aider ses homologues plus pauvres¹³. L'aide économique et l'aide humanitaire sont désormais des questions centrales de la politique mondiale – en effet, elles ont été transformées de considération de générosité (de la part des riches) et de reconnaissance

(de la part des pauvres) en termes d'obligation (de la part des riches) et de droit (de la part des pauvres)¹⁴. Mais, tandis que certains États et certains dirigeants peuvent effectivement croire qu'ils ont, suivant leur situation, soit un devoir soit un droit à l'aide humanitaire et à l'assistance économique, Aron est parfaitement conscient que l'hétérogénéité politique complique encore plus la politique mondiale : les États pauvres peuvent cyniquement demander du secours et de l'assistance, même lorsque leurs dirigeants sont ceux-là mêmes qui ont appauvri leur nation, ou ces États peuvent jouer une superpuissance contre l'autre afin d'obtenir la meilleure offre économique pour leur pays. Dans le jeu à somme nulle de la guerre froide, les grandes puissances sont souvent les mieux disposées à accorder pareille aide et assistance (même si l'on connaît mieux) dans l'espoir d'augmenter la puissance de leur structure d'alliance et/ou de créer une image plus « juste » et plus « bienveillante » à l'échelle internationale¹⁵. Les petits États, dont la puissance est de façon exponentielle dépassée par les deux superpuissances, sont donc en mesure de profiter et même de faire étalage de diverses formes de la neutralité, de neutralisme, et/ou de non-alignement, d'une indépendance irréaliste ou virtuelle, en utilisant leur homogénéité juridique recouvrée pour renforcer leur importance et leur influence dans un environnement politique nettement hétérogène¹⁶. Il y aurait maintenant, semble-t-il, trois types d'aide et d'assistance dans le monde : authentique, cynique et par extorsion.

Mais, même si la nouvelle capacité de production mondiale et l'extension planétaire du domaine de la diplomatie sont sans précédent, Aron estime que la fonctionnalité « la plus authentiquement révolutionnaire » du XX^e siècle est celle des armes thermonucléaires : « Pour la première fois, les hommes préparent une guerre qu'ils ne veulent pas, et qu'ils espèrent ne pas livrer »¹⁷. Pour la première fois dans l'histoire humaine, la notion traditionnelle de défense est devenue obsolète : il existe la possibilité d'anéantir les adversaires sans d'abord les avoir désarmés¹⁸. Il est impossible de rendre véritablement justice à l'analyse de la stratégie nucléaire faite par Aron dans la troisième partie, car cela obligerait à inventorier les multiples scénarios et leurs niveaux complexes envisageables dans le monde hétérogène et bipolaire des superpuissances. Il faut donc seulement souligner les deux principes sous-jacents qui animent son analyse. Premièrement, malgré la capacité destructrice sans précédent des armes nucléaires, Aron n'exclut pas leur utilisation dans des circonstances extrêmes (par exemple, une invasion soviétique de l'Europe de l'Ouest) ; et, deuxièmement, il ne croit pas que la première (ou seconde) frappe de ces armes conduirait nécessairement à un conflit tous azimuts. Alors que les bombes thermonucléaires semblent être des armes différentes de toutes les autres dans l'histoire, elles demeurent toujours des armes : Aron peut donc imaginer la possibilité d'une guerre *nucléaire limitée*¹⁹ (et il estime que les superpuissances peuvent le faire également dans des circonstances extrêmes). Il va sans dire qu'il déplore à plusieurs reprises une telle pensée (et il en est en effet affecté) ; néanmoins, il ne laisse jamais ses émotions dévier le cheminement de sa raison. Il a remarquablement observé, dès 1948, dans *Le Grand Schisme*, que la constellation diplomatique émergente entre les

superpuissances constituait une « paix belliqueuse » et que, bien que la paix entre les blocs fût impossible, la guerre était hautement improbable – mais ce qui est improbable n'est pas impossible²⁰. En d'autres termes, l'improbabilité (ou l'inintérêt) d'une guerre nucléaire a eu pour effet de faire des Soviétiques et des Américains des *frères ennemis*, et leur intérêt commun d'éviter une guerre nucléaire surmonta et, dans une certaine mesure, modéra leur antagonisme idéologique²¹. Bien sûr, cette tension dynamique entre les blocs a également eu des répercussions au sein des blocs (ainsi qu'en dehors d'eux) : *les frères ennemis* sont devenus *les grands frères* au sein de leurs structures d'alliance respectives, les relations diplomatiques particulières internes à chacune des deux alliances ont été fortement influencées par les régimes intérieurs des Soviétiques, des Américains et de leurs divers alliés²². Néanmoins, malgré ces dynamiques mondiales complexes, Aron soutient que la stratégie n'a pas été rendue obsolète par l'introduction des armes nucléaires et que le processus de prise de décision d'un diplomate à l'ère nucléaire reste « formellement » le même qu'à n'importe quelle autre époque²³. Selon Aron, l'extension mondiale (et l'homogénéité juridique) du champ diplomatique dans l'après-guerre mondiale n'a pas éclipsé la nature nécessairement « *oligopolistique* » du système international et de ses différents sous-systèmes²⁴. Elle l'a seulement accentuée.

La conclusion de cette vaste étude de cas est annoncée dans les premières pages de la troisième partie : « Les armes dites de destruction massive ont changé *quelque chose* dans le train des relations entre les États dits souverains. Elles n'ont changé ni la nature des hommes ni celle des unités politiques »²⁵. En fait, Aron va encore plus loin en limitant le caractère révolutionnaire de ces armes : « La formation de blocs ne doit rien ou presque à l'introduction des armes atomiques. Elle a été un effet mécanique de la situation créée par la Deuxième Guerre mondiale. Deux États étaient sortis renforcés de la tourmente ». En dépit de la dévastation horrible subie par l'Union soviétique, elle seule détenait une immense armée au cœur de l'Europe centrale tandis que les États-Unis, ayant été épargnés d'une invasion destructrice sur leur continent, possédaient une capacité industrielle considérable ainsi que (au moins pendant une brève période) le monopole des armes nucléaires. Par conséquent, la « constitution d'une zone d'influence soviétique à l'est de l'Europe provoqua un regroupement à l'Ouest qui, à son tour, provoqua une réplique sous forme d'un resserrement des liens entre démocraties populaires et Union soviétique »²⁶. Aron conclut : « La dialectique des blocs est, en tant que telle, classique, conforme à la logique prévisible d'un équilibre bipolaire »²⁷. Ce que nous voyons maintenant, c'est une « combinaison permanente de la *dissuasion*, de la *persuasion* et de la *subversion* », qui, en dépit de sa nouveauté, ne change pas le caractère essentiellement clausewitzien de la politique internationale : « la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens »²⁸. Le XX^e siècle est certainement nouveau, mais ses caractéristiques fondamentales ne sont pas uniques.

La conduite de la politique

Aron affirme que la troisième partie de son ouvrage « constitue une introduction nécessaire à la dernière partie [Praxéologie : les antinomies de l'action diplomatico-stratégique], normative et philosophique, dans laquelle sont remises en question les hypothèses initiales »²⁹. Il y a au moins deux raisons à cela. En premier lieu, Aron pense que « des implications normatives » sont inhérentes à toute théorie des sciences sociales, et il est assez honnête et franc pour détailler les siennes³⁰. En second lieu, il savait qu'il était un auteur influent, et que ses œuvres étaient (et seraient) lues par des personnalités politiques du monde entier : après tout, Robert Mc Namara aurait déclaré que *Le Grand Débat. Initiation à la stratégie atomique* était son livre « préféré » sur le sujet³¹. En d'autres termes, en tant que théoricien civique, il a dû rappeler à ses lecteurs – et surtout aux praticiens de la politique – que la logique implicite de la diplomatie moderne n'était pas révolutionnaire et pourrait encore être entendue dans les termes de Clausewitz. La section « Histoire » l'avait prouvé en pratique ; la section « Praxéologie » le prouverait moralement³².

Après avoir étudié le réalisme et l'idéalisme dans la littérature scientifique au chapitre 19, Aron aborde dans le chapitre 20 l'argument, souvent entendu, que la seule issue morale possible est la renonciation idéaliste ou pacifiste à l'utilisation et même à la détention d'armes nucléaires. Aron commence en notant que les États n'ayant pas renoncé à être les arbitres ultimes de l'utilisation de la force, il est du devoir du diplomate de se préoccuper de l'équilibre des forces et de la survie de l'État. En tant que tel, un diplomate doit renoncer à toutes les « vertus chrétiennes » qui condamnent ou contestent les mesures nécessaires pour se préparer à la rivalité parfois belliqueuse entre les États³³. La vertu particulière d'un diplomate est d'agir conformément aux préceptes de la prudence : « Être prudent, c'est agir en fonction de la conjoncture singulière et des données concrètes, non par esprit de système ou par obéissance passive à une norme ou à une pseudo-norme, c'est préférer la limitation de la violence au châtement du prétendu coupable ou à une justice dite absolue, c'est se donner des objectifs concrets, accessibles, conformes à la loi séculaire des relations internationales ». Aron rejette donc ce qu'il décrit comme des objectifs « illimités » et donc des « objectifs peut-être dépourvus de signification, tels 'un monde où la démocratie serait en sécurité' ou 'un monde d'où la politique de puissance aurait disparu' »³⁴. La morale de la prudence est une morale de la responsabilité, et les diplomates prudents, contrairement à ceux qui agissent seulement par conviction, prennent toujours en considération les conséquences probables de leurs décisions et agissent en conséquence³⁵. Comme il accepte d'envisager les circonstances qui exigeraient et justifieraient de lancer des missiles nucléaires, il rejette les arguments de ceux qui refusent catégoriquement d'envisager de les utiliser. Plutôt que d'être la seule issue morale, la renonciation du pacifiste ou de l'idéaliste aux armes nucléaires risque de se transformer en son contraire. L'existence des armes nucléaires n'a pas changé « la nature de la morale de l'action diplomatico-stratégique »³⁶.

Dans les chapitres 21 et 22, Aron expose une stratégie militaire et politique qui aiderait l'Occident à atteindre ses objectifs dans la guerre froide. Ces objectifs étaient la survie matérielle de l'Occident en évitant une guerre nucléaire et la survie de sa civilisation morale libérale en forçant le bloc soviétique à accepter son droit à exister. Forcer les Soviétiques à vivre dans une coexistence pacifique avec l'Occident capitaliste se traduirait par une victoire pour l'Occident parce que les Soviétiques auraient à renoncer à leur idéologie marxiste-léniniste universaliste. Aron a conseillé, d'une part, le maintien d'un équilibre militaire dans les armes tant conventionnelles que nucléaires et, d'autre part, le maintien de la solidarité et le renforcement de l'Alliance atlantique. Bien qu'il ait encouragé les dirigeants occidentaux à faire face aux Soviétiques dans le Tiers Monde, il a souligné que l'enjeu primordial du conflit était l'Europe³⁷.

Dans les deux derniers chapitres, il réexamine plus ou moins l'ensemble de son approche théorique en se demandant quelles sont les conditions et les perspectives pour la paix par le droit et pour la paix d'empire. Il ne croit pas que la paix universelle dépende seulement du développement progressif d'un corpus de droit international et de son affirmation, mais plutôt de l'universalité des régimes républicains, de l'homogénéité rigoureuse de la communauté internationale et de la renonciation du recours aux armes. Les mêmes conditions seraient également nécessaires afin de parvenir à la paix d'empire. Il est très sceptique à propos de la réalisation de ces conditions dans un avenir proche ou lointain. En effet, il se demande même si l'empire universel ne nécessiterait pas la transformation de la nature humaine³⁸.

La sobriété avec laquelle Aron analyse les décisions de politique étrangère crée un équilibre entre les espoirs immodérés des idéalistes et le sombre pessimisme des réalistes. La morale de la prudence ou celle de la responsabilité émerge de ce qu'Aron considère comme les deux « problèmes praxéologiques » inhérents à la conduite diplomatico-stratégique : le « *problème machiavélique* » du recours légitime à la force (ou la « morale du combat ») et le « *problème kantien* » de la sécurité collective et de la paix universelle (ou la « morale de la loi »)³⁹. Tant que les États sont ce qu'ils sont, Aron ne pense pas que cette antinomie puisse être surmontée. D'une part, même si les États partagent certaines normes de comportement, ils se réservent le droit d'utiliser la force comme ils l'entendent et les diplomates qui négligent de calculer l'équilibre des forces manquent à leur devoir ; d'autre part, les États ont rarement considéré comme légitime tout recours aux armes et ils ont souvent sincèrement visé à promouvoir et à défendre les buts et les valeurs les plus élevés. Aron n'étant ni un cynique ni un idéaliste, il est en position d'écarter à la fois un machiavélisme vulgaire et un kantisme naïf. Le caractère belliqueux de la politique internationale ne peut être dépassé, il peut seulement être modéré, et une telle modération ne peut venir ni d'un opportunisme sans rapport avec la réflexion sur les principes les plus élevés, ni de la poursuite obstinée de convictions sincères sans rapport avec des considérations sur les conséquences de ces actes. C'est ce qui permet à Aron de détecter les arguments fallacieux des penseurs qui rejettent

catégoriquement le recours aux armes nucléaires : « Ce qui est original, à notre âge de bombes thermonucléaires, c'est la propension à donner une allure responsable à des décisions prises pour des motifs de conscience et non en calculant les risques et les profits. Au reste, comment s'en étonner ? Jamais la formule 'aucun des maux que l'on prétend éviter par la guerre n'est un mal aussi grand que la guerre elle-même' n'a été aussi vraisemblable qu'aujourd'hui : pourtant elle n'est pas vraie ». S'il est vrai que les armes nucléaires « donnent la possibilité d'exterminer la population ennemie pendant les hostilités », Aron rappelle aussi à ses lecteurs que « l'extermination après la capitulation a toujours été une des expressions possibles de la victoire. La capitulation de l'un des duopolistes ne marquerait pas nécessairement la fin du danger. La capitulation étant hors de question, il est vain de transfigurer une mesure partielle, peut-être opportune, peut-être plus dangereuse qu'utile et de prétendre qu'elle seule ouvre une voie de salut »⁴⁰. Certes, ses observations sur la morale de la prudence ou sur la morale de la responsabilité sont formelles : aucune évaluation morale concrète ne peut être effectuée à moins que l'on ne connaisse l'événement particulier et les objectifs poursuivis par les États concernés. Néanmoins, ses propres jugements sur la guerre froide et la stratégie qu'il préconise donnent un contenu à cette forme, et ils suggèrent comment nous pourrions évaluer les conflits actuels là où, en alternance, réalistes et idéalistes décrient et louent les décisions politiques.

Étant donné qu'Aron a voulu montrer de façon pratique et morale que les principes fondamentaux de la politique internationale n'avaient pas changé à l'ère nucléaire, il n'est pas surprenant qu'il conclue *Paix et guerre entre les nations* avec une analyse approfondie de la théorie des jeux (« Note finale : Stratégie rationnelle et politique raisonnable »)⁴¹. Sans nier son utilité potentielle pour aider à clarifier certains aspects de la conduite diplomatico-stratégique, il souligne qu'il n'est pas possible de quantifier mathématiquement une situation concrète : le nombre de joueurs change, les probabilités de déroulement de l'action sont virtuellement infinies, les enjeux du jeu évoluent au cours du conflit, l'information avec laquelle les dirigeants prennent des décisions n'est jamais complète ni parfaite, et ainsi de suite. En outre, la tentative même de quantification mathématique est susceptible de conduire les théoriciens et les diplomates à ignorer ou à fausser toute une gamme de variables critiques qui sont notoirement impossibles ou difficiles à quantifier – par exemple, la gloire, la justice, le prestige ou la religion – et qui sont pourtant souvent décisives pour comprendre un événement donné. Ce qui donne leur acuité à ces critiques est la conscience aiguë d'Aron que les diplomates vont inévitablement utiliser ces connaissances théoriques et en retour être influencés par celles-ci, et que ces modèles inspirés ou orientés par les mathématiques conduiront probablement à susciter des malentendus et des erreurs : les diplomates peuvent devenir prisonniers d'une certaine perspective théorique, être incapables de comprendre les véritables motivations de leurs alliés et de leurs ennemis et dans l'impossibilité de proposer des solutions innovatrices en temps de crise⁴². Les théories et les modèles théoriques peuvent être utiles pour aider à clarifier ou à repérer

le caractère unique d'un événement particulier ou d'une époque historique, mais aucun théoricien ne devrait donner au diplomate l'illusion dangereuse que les connaissances théoriques et la quantification peuvent réduire radicalement l'incertitude, l'ambiguïté et le risque. On pourrait dire que les théoriciens qui suscitent ces espoirs ou les nourrissent ne sont pas seulement des théoriciens indigents, mais aussi qu'ils ont failli à leur devoir civique en tant qu'éducateurs politiques. C'est ainsi que naît un grave problème lorsque la théorie des jeux ou d'autres méthodes et/ou modèles du même genre font oublier aux scientifiques et aux hommes politiques la nature intrinsèquement fluide de la politique – que celle-ci ne peut être scénarisée et que les tentatives de le faire par les behavioristes ou par les positivistes peuvent conduire à des conséquences désastreuses. Comme il l'a observé de façon tranchante : « L'esprit géométrique, appliqué aux choses humaines, est catastrophique »⁴³. Aron est tout sauf futile.

Conceptualisation des relations internationales

La partie la plus lue et citée de *Paix et guerre entre les nations* est certainement la première (« Théorie : concepts et systèmes »), et les étudiants qui lisent ce livre pour la première fois se trouveront en terrain de connaissance. L'auteur examine de nombreux thèmes dans la vaste tradition du réalisme (classique) à travers les siècles : il constate la nature anarchique du système international ; il soutient que les États doivent donc suivre de près leur pouvoir relatif, la force et la capacité d'action collective vis-à-vis des autres États ; et il conclut que la politique internationale est animée par la possibilité omniprésente de la paix ou de la guerre entre les nations. À cet égard, il ne prétend pas à l'originalité et suit simplement le chemin bien connu des philosophes, des juristes, des diplomates et des soldats avant lui, de Grotius à Vattel, et de Montesquieu à Clausewitz. Pour mettre en évidence l'originalité et le sérieux d'Aron, nous devons donc l'étudier avec un peu plus d'attention. Trois exemples suffiront.

En premier lieu, il insiste toujours, dans son cadre conceptuel, sur des considérations que l'on pourrait désigner de manière vague comme « morales ». Par exemple, lorsqu'il délimite l'objet spécifique des relations internationales, il souligne le fait que les alternatives de la guerre et de la paix impliquent souvent (sinon toujours) une demande de justice : les relations internationales s'occupent des « relations entre unités politiques dont chacune revendique le droit de se faire justice elle-même et d'être seule maîtresse de la décision de combattre ou ne pas combattre »⁴⁴. Quand certains affirment que la politique est en dernière instance une question de « pouvoir » politique, Aron ajoute que toutes les revendications politiques contiennent inévitablement un degré plus ou moins grand de justice, et qu'en conséquence tout théoricien éventuel devrait justement mesurer, évaluer, et apprécier ces assertions. La guerre (et la paix) a rarement lieu en dehors de la scène de la justice et de la morale, même si les revendications ne sont pas toujours aussi solides que l'on pourrait espérer et sont souvent mêlées à des motifs moins « nobles ». Il n'en reste pas moins que l'espace spécifique des relations

internationales ne peut jamais être dissocié totalement de considérations de justice et de morale : les guerres entre unités politiques ne peuvent pas être expliquées par le seul intérêt égoïste ou réduites à celui-ci, ou par l'accroissement de la puissance, parce que ceux qui représentent les unités politiques n'agissent pas toujours de cette manière.

En second lieu, Aron est continuellement en train de reformuler ses propres hypothèses de multiples façons, comme pour rappeler à ses lecteurs qu'il n'y a pas – et qu'il ne peut pas y avoir – un seul point de vue historique à privilégier. Par exemple, lorsqu'il examine les objectifs, ou les fins, que les États recherchent (chapitre 3), il fait valoir que, au niveau le plus général d'abstraction ou de conceptualisation, ils cherchent trois objectifs : la sécurité (soit en augmentant leur propre force soit en affaiblissant un rival), la puissance (la capacité d'imposer sa volonté à un autre) et la gloire (d'être reconnu par les autres d'une certaine manière ou pour une certaine qualité). Il distingue bien ces trois objectifs les uns des autres (le premier qu'il appelle un objectif « matériel », les deux derniers « moraux ») en distinguant trois dirigeants français célèbres : « Clemenceau voulait la *sécurité*, Napoléon la *puissance*, Louis XIV la *gloire* de la France »⁴⁵. Tout au long du chapitre, il reformule la conceptualisation de ces objectifs en approfondissant leur analyse. La série ternaire *sécurité*, *pouvoir* et *gloire* pourrait également être reformulée comme *espace* (conquérir plus de territoire), *hommes* (conquérir plus de sujets) et *âmes* (convertir les autres à une idée politique, sociale ou religieuse), ou encore comme *corps* (accumuler des objectifs matériels tels que l'espace, les ressources ou la force), *cœur* (satisfaire l'*amour-propre* d'un État en primant sur ses rivaux) et *esprit* (propager une idée dont l'État représente l'unique incarnation)⁴⁶.

Enfin, en troisième lieu, il concentre une grande partie de son attention sur le niveau unitaire (et individuel) de l'analyse. Plus précisément, il fait valoir qu'il est impératif pour un théoricien d'être conscient du régime d'un État, car c'est seulement là que l'on va découvrir sa conception de la justice et ses objectifs politiques prioritaires. Certes, il est conscient qu'un système international particulier est bipolaire ou multipolaire, et qu'il existe une dynamique spécifique à ces systèmes. Néanmoins, c'est la compatibilité ou le conflit entre les régimes des puissances majeures d'un système international donné (ou tout sous-système) qui est le plus déterminant pour influencer la nature de ce système. Comme le fait remarquer Aron (pensant peut-être à l'Allemagne des années 30) : « Il suffit d'un changement de régime à l'intérieur d'un des acteurs principaux pour changer le style et parfois le cours des relations internationales »⁴⁷. Cela rend la théorisation d'Aron plus proche de celle des philosophes classiques tels que Thucydide et Aristote que de celle d'un théoricien contemporain, où la séparation entre politique internationale et théorie comparative est plus nette. En fin de compte, ces trois exemples mettent en évidence le fait qu'Aron ne croyait pas dans une « théorie du comportement indéterminée », une théorie qui sépare les intentions de l'unité politique des forces qu'elle possède. Il rejette ainsi toute « science qui donne aux formes de

comportement qu'elle étudie des explications *contraires* ou *séparées* du sens compris par les participants eux-mêmes »⁴⁸.

Bien qu'il soit possible de développer beaucoup plus longuement ce que nous pourrions appeler l'originalité théorique positive d'Aron, tout aussi important est son originalité négative ou de mise en garde. En d'autres termes, *Paix et guerre entre les nations* se distingue non seulement dans la révélation du *pour*, mais aussi du *contre*. Il formule l'une de ses mises en garde majeures à propos de la théorie des relations internationales dans les pages de son introduction : « les limites de notre savoir »⁴⁹. Les « limites » auxquelles il se réfère ne sont pas tant le manque de preuves ou d'informations historiques (bien qu'il ait voulu certainement dire aussi cela), mais plutôt les limites inhérentes aux connaissances théoriques elles-mêmes. Il soutient qu'il n'y a pas un but, ou objectif, unique que poursuivrait tout État, et que prétendre que certains buts seraient suprêmes (par exemple, « l'intérêt national » ou « la puissance et la sécurité ») est une simplification radicalement vague ou tortueuse. Cela ne veut pas dire que tout effort de conceptualisation des relations internationales est vain – bien au contraire, il s'efforce d'insister sur le fait que toute unité politique doit être consciente de l'alternative de la guerre ou de la paix, et que « le risque de la guerre oblige [les États] à calculer les forces ou les moyens »⁵⁰. Mais l'alternative de la guerre et de la paix ne dit pas et ne peut pas dire au théoricien quels sont les objectifs spécifiques que vont poursuivre les unités politiques et, de plus, les théoriciens sont relativement contraints dans ce qu'ils peuvent dire ou prédire : « Faute d'un objectif univoque de la conduite diplomatique, l'analyse rationnelle des relations internationales n'est pas en mesure de se développer en une théorie globale »⁵¹.

Ces mises en garde préalables atteignent un crescendo à la fin du troisième chapitre (le dernier des trois chapitres qui énoncent ses concepts théoriques fondamentaux avant qu'il n'expose les différents types de systèmes diplomatiques dans les chapitres 4 à 6). Ici, Aron expose le plus complètement la différence entre conduite économique et conduite diplomatico-stratégique et, ce faisant, il clarifie pourquoi la première a eu (et continuera à avoir) beaucoup plus de « succès » quand l'on en vient à la théorie. Il pose que l'« *homo oeconomicus* n'existe que dans notre reconstruction rationalisante » et que cette reconstruction ressemble à un « sujet économique concret » beaucoup plus fidèlement que n'importe quel *homo diplomaticus* imaginé ou postulé ressemble à un diplomate historique : le sujet économique concret souvent ne cherche qu'un seul objectif (la « maximisation » d'une certaine quantité, que ce soit le revenu, le profit ou la production) tandis que ce n'est pas le cas des diplomates. En d'autres termes, il n'y a pas dans les relations internationales de variable comparable à « l'utilité » en économie, le prétendre reviendrait à inventer une « simplification caricaturale de certains personnages diplomatiques de certaines périodes » et non pas le recherché « portrait idéalisé des diplomates de tous les âges »⁵². La conclusion modeste – et, pour certains, décevante – est que « *il n'y a pas de théorie générale des relations internationales comparable à la*

théorie générale de l'économie ». Si la nécessité de calculer les forces ou les moyens permet d'élaborer un cadre conceptuel, la multiplicité des objectifs (ou l'indétermination du comportement diplomatico-stratégique) empêche d'énoncer des théories semblables à celles de l'économie⁵³.

Compte tenu de ces limites, Aron met en garde à plusieurs reprises contre la tentative des théoriciens de transformer les relations internationales en une science opérationnelle ou prévisionniste. Malgré les meilleures intentions, les spécialistes des relations internationales ne découvriront jamais une « grande théorie » qui leur permettrait de prédire le comportement diplomatico-stratégique et l'effort même de le faire est potentiellement irresponsable : ce n'est pas un manque de connaissance historique qui s'oppose aux savants, ce sont les limites inhérentes à la théorie elle-même. Aron s'opposa directement aux tendances dominantes dans les relations internationales et cela, en partie, contribua à expliquer pourquoi il eut une influence limitée sur les sciences sociales anglo-américaines.

Variables et philosophes

La deuxième partie de *Paix et guerre entre les nations* (« Sociologie : déterminants et régularités ») est peut-être celle qui se distingue le plus du reste de cet ouvrage, précisément parce qu'Aron n'essaye pas d'énoncer un système d'hypothèses interconnectées pour expliquer certains aspects limités des relations internationales. Il discute ce que nous pourrions appeler les « grandes » ou même les « éternelles » variables de la vie politique, à savoir les idées, thèmes et questions qui ont fait l'objet de débats philosophiques à travers les âges. Il n'est pas surprenant, alors, que chacun des chapitres de la deuxième partie tende à mettre en exergue un penseur politique particulier dont il pensait qu'il pouvait expliquer (à un plus ou moins grand degré) des fondements du système international.

Contrairement à l'historien qui réévalue un événement particulier, le sociologue essaye d'établir des propositions de nature générale, relatives « soit à l'action qui produit une certaine cause [...] soit à des successions régulières ou des schèmes de devenir ». La sociologie étudie deux types de causes, matérielles et morales. Les causes matérielles, ou physiques, sont l'espace (géographie), la population (démographie) et les ressources (économie) ; les déterminants moraux ou sociaux sont « les nations, avec leurs régimes, les civilisations, la nature humaine et sociale ». Les déterminants matériels et moraux peuvent être des enjeux ainsi que des moyens politiques, aussi le sociologue doit-il observer l'événement historique dans sa spécificité pour découvrir quels sont les déterminants pertinents qui ont influé cet événement particulier⁵⁴.

Tout système international étant territorial, le sociologue doit examiner le rôle de l'espace ou de la géographie dans chacun de ses trois aspects : le milieu, le théâtre, l'enjeu des relations internationales. En ce qui concerne le milieu, Aron reprend le débat

de Montesquieu sur l'influence de la géographie et du climat dans *L'Esprit des lois*, tout en faisant valoir que, si le milieu induit et limite le caractère et les actions des unités politiques, il ne les détermine pas. En ce qui concerne le théâtre des événements, il examine les essais de sir Halford Mackinder sur la géopolitique ainsi que diverses idéologies géographiques. Et enfin, en ce qui concerne l'enjeu d'un conflit, il conclut que, bien que les unités politiques puissent prospérer économiquement sans conquêtes territoriales, l'espace peut continuer à exercer une influence importante sur la politique internationale⁵⁵. En ce qui concerne le nombre, ou la démographie, Aron note d'abord qu'il est souvent difficile d'établir avec certitude les effectifs des troupes aux prises ou le volume des populations. Il oriente alors son étude vers deux questions : « influence du nombre sur la force ou la puissance, rapport entre population (ou surpopulation) et guerres »⁵⁶. Pour la première question, il compare les différentes fonctions de la démographie et son impact dans les cités de la Grèce antique et à Rome, et dans la nation française aux XIX^e et XX^e siècles ; pour la dernière question, il se tourne vers l'œuvre de Gaston Bouthoul. S'il est difficile d'isoler l'effet exact de la démographie sur la force d'une cité ou de l'État, il est encore plus problématique d'établir une théorie démographique de la guerre, en particulier pour les époques industrielles et atomiques⁵⁷. Au sujet de la relation entre les ressources ou l'économie et la guerre et la paix, Aron présente d'abord les réponses de quatre écoles de pensée : le mercantilisme, le libéralisme, l'économie nationale et le socialisme. Par la suite, il montre comment chaque école, à différents moments et en différents lieux, a appréhendé une partie de la vérité sans être vraie *tout court*. Il propose alors une critique acérée de la théorie marxiste-léniniste de l'impérialisme et du colonialisme, arrivant à la conclusion qu'aucun système économique, « qu'il soit capitaliste ou socialiste, ne rend la guerre inévitable, aucun n'en supprime toutes les occasions »⁵⁸.

Se distinguant des causes matérielles, ou physiques, les déterminants moraux ou sociaux relèvent des « manières d'être et d'agir »⁵⁹ des unités politiques. Ici, Aron s'interroge pour savoir si l'on peut découvrir un motif identifiable de l'action ou du changement. Sans surprise, ses conclusions sont négatives. Sans nier l'impact considérable du régime d'une unité politique sur la conduite de la politique étrangère, il ne croit pas que certains régimes, des caractères nationaux, des organisations militaires ou la nation elle-même, soient intrinsèquement « belliqueuses ou pacifiques »⁶⁰. À un niveau plus élevé d'abstraction, il ne parvient pas non plus à discerner un motif particulier au changement ou au développement dans la succession des nations et des civilisations, ou au prétendu sens de l'histoire⁶¹. De même, en ce qui concerne les racines biologiques, psychologiques et sociologiques de la guerre, il conjecture prudemment : « L'animal humain est agressif, mais il ne se bat pas par instinct et la guerre est une expression, elle n'est pas une expression *nécessaire* de la combativité humaine. [...] Il est contraire à la nature des individus et des groupes que les conflits entre individus ou entre groupes disparaissent. Mais il n'est pas démontré que ces conflits doivent se manifester dans l'institution belliqueuse »⁶².

Le réalisme de la sociologie historique

Comme notre article a commencé avec « Histoire » et se termine avec « Sociologie » – et Aron lui-même étant à la fois historien et sociologue (ainsi que philosophe, politologue, économiste, éditorialiste, etc.) –, il faut conclure par une discussion concise sur la méthodologie employée tout au long de *Paix et guerre entre les nations*, à savoir la sociologie historique. Selon Aron, un théoricien doit marcher sur une corde raide entre, d'une part, l'utilisation de concepts sociologiques généraux et, d'autre part, une attention particulière portée à des événements historiques uniques. La sociologie historique aide l'individu à marcher sur cette corde raide et cela commence par l'observation de la règle (ou le constat) que, avant que toute construction théorique puisse être élaborée, l'on doit posséder une compréhension précise de la documentation historique. En faisant de l'histoire la source incontournable de la théorie, il entend souligner la nécessité de partir des phénomènes historiques tels qu'ils se présentent à un éventuel théoricien et non tels qu'ils sont filtrés ou insérés dans des systèmes abstraits et dans des généralisations. Mais même si l'histoire est au fondement de la théorie, Aron sait que le théoricien ne peut pas rester seulement au niveau de l'histoire – l'analyse sociologique doit orienter la recherche historique. La sociologie s'affirme avec force en plaçant au premier plan les variables ou les facteurs qu'un historien est susceptible de rejeter ou d'ignorer en accordant trop d'attention aux détails d'un événement. En codifiant ces variables, la sociologie est en mesure de dresser une « liste de questions à laquelle doit répondre une analyse de la constellation diplomatique », ce qui donne au théoricien les outils conceptuels et analytiques nécessaires pour distinguer « l'essentiel du subsidiaire et les tendances profondes des accidents » dans les différentes périodes historiques et entre celles-ci. Cette méthode donne à la sociologie historique son caractère distinctif, à savoir l'« étude comparative »⁶³. Grâce aux études comparatives, la sociologie historique non seulement vérifie la véracité historique de propositions causales générales (et aide à prévenir la sur-simplification et la distorsion à laquelle ces explications sont sujettes), mais elle identifie aussi et met en évidence les variables qui pourraient avoir causé un conflit particulier ou qui ont influencé la poursuite d'une certaine politique étrangère. Pour Aron, la sociologie historique est la seule méthode de va-et-vient entre le général (analyse macroscopique ou sociologique) et le particulier (études microscopiques ou historiques) ; elle seule peut conduire à la compréhension et à la connaissance la plus complète et précise possible de la politique internationale. En plongeant l'analyse sociologique dans l'histoire, Aron empêche son analyse théorique de devenir déterministe et abstraite ; et, en prenant du recul par rapport à la situation historique, il évite l'erreur de prétendre que les relations internationales n'élaborent pas de modèles de comportement récurrents.

Depuis sa première édition en 1962, *Paix et guerre entre les nations* de Raymond Aron demeure une œuvre intellectuelle majeure. Les *afficionados* d'Aron seront probablement plus que d'accord avec cette appréciation. Mais, pour les étudiants ou les

citoyens éclairés qui liront ce livre pour la première fois, ou bien pour les chercheurs qui sont en désaccord, globalement ou partiellement, avec l'analyse aronienne, notre article aura démontré, espérons-le, son incroyable envergure (théorique, sociologique, historique et praxéologique) nécessaire pour comprendre la logique et la nature de la politique internationale du passé et sûrement du présent et de l'avenir.

¹ Voir, respectivement, Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, éd. Sylvie Mesure, Paris, Gallimard, [1938] 1986 ; Raymond Aron, « Introduction », dans *Politics and History: Selected Essays by Raymond Aron*, éd. et trad. Miriam Bernheim Conant, New York, The Free Press, 1978, p. xix ; Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951 ; et aussi Pierre Hassner, « Raymond Aron and the History of the Twentieth Century », *International Studies Quarterly*, vol. 29, n°4, 1985, pp. 29-37 ; Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, Paris, Gallimard, 1976 ; Raymond Aron, *Mémoires : 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, pp. 645-659 ; Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

² Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, [1962] 1986. Les italiques figurent dans l'original.

³ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 455. Pour un tableau de la réception critique du livre en Europe (où il eut un excellent accueil) et en Amérique (où sa réception fut plus réservée et parfois franchement froide), voir Robert Colquhoun, *Raymond Aron. The Sociologist in Society, 1955-1983*, vol. 2, Londres, SAGE Publications, 1986, pp. 191-197. Colquhoun, pp. 166-169, présente également une série très utile de tableaux schématiques de l'organisation de *Paix et guerre entre les nations*.

⁴ John Hall, *Diagnoses of Our Time : Six Views on Our Social Condition*, Londres, Heinemann Educational Books, 1981, p. 164, a conjecturé cela il y a plus de trente ans, et cela sonne aussi vrai maintenant qu'à l'époque : « On suspecte que [*Paix et guerre entre les nations*] est plus cité que lu ».

⁵ Stanley Hoffmann, « An American Social Science: International Relations », *Daedalus*, vol. 106, n°3, 1977, p. 45.

⁶ David Thomson, « The Three Worlds of Raymond Aron », *International Affairs*, vol. 39, n°1, 1963, pp. 53-55.

⁷ Henry Kissinger, « Fuller Explanation », *New York Times Book Review*, 12 février 1967, p. 3.

⁸ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 453.

⁹ Cette méthode peu orthodoxe exposée ici est, de plusieurs façons, avalisée par Stanley Hoffmann, « Minerva and Janus », dans son *The State of War : Essays on the Theory and Practice of International Politics*, New York, Frederick A. Praeger, 1965, pp. 32-33, qui contient un résumé sommaire de *Paix et guerre entre les nations* qui appréhende avec précision l'importance de l'histoire tout au long du livre : « Chaque aspect de cette étude dépend des résultats obtenus aux étapes précédentes ; ce sont des moments du même raisonnement et selon les mêmes conceptions. Mais chacun de ces moments met en œuvre des fonctions différentes de l'esprit et requiert différentes formes de raisonnement ou de méthodes de vérification. À chaque niveau [de conceptualisation], l'étude est inséparable de l'histoire, mais le rôle de l'histoire n'est pas le même dans ces quatre cas suivants. Au niveau de la théorie au sens étroit du terme, l'histoire est le matériel premier brut et

les concepts et types définis par la théorie sont tirés d'études systématiques et comparatives de données concrètes. Au deuxième niveau [sociologie], où les hypothèses sur les causes matérielles et morales sont filtrées à travers l'analyse historique, l'histoire étant la pierre de touche. Au troisième niveau [histoire], c'est un objet d'étude directe. Au niveau de la philosophie [ou praxéologie], l'histoire est jugée ».

¹⁰ Raymond Aron, *Paix et guerre*, p. 369.

¹¹ Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962 ; Raymond Aron, *La Lutte de classes : Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, 1964 ; Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.

¹² Raymond Aron, *Paix et guerre*, pp. 499-526.

¹³ Voir *ibid.*, pp. 371-378.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 499-500, 505-506.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 506-514.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 500-506.

¹⁷ *Ibid.*, p. 369.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 392, 430-431.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 400-435, 469 *sq.*, 486-487, 626-627.

²⁰ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 1-31. Bien qu'Aron ne le dise pas explicitement, il est clair que des armes de destruction massive entre les mains de fanatiques religieux auraient une dynamique différente que ces mêmes armes entre celles d'un extrémiste idéologique (spécialement d'extrémistes qui proclament ostensiblement que la religion est l'opium du peuple).

²¹ Raymond Aron, *Paix et guerre*, pp. 386, 403, 424, 527 et *sq.*, 536, 552.

²² *Ibid.*, pp. 436-468.

²³ *Ibid.*, pp. 400-404, 430-432, 622.

²⁴ *Ibid.*, pp. 104 ; voir pp. 386-391.

²⁵ *Ibid.*, p. 369.

²⁶ *Ibid.*, p. 370.

²⁷ *Ibid.*, pp. 370 ; voir pp. 436.

²⁸ *Ibid.*, pp. 367, 379-380, 394-395, 434-435, 499-526.

²⁹ *Ibid.*, p. 30.

³⁰ *Ibid.*, p. 563.

³¹ Raymond Aron, *Le Grand Débat. Initiation à la stratégie atomique*, Paris, Calmann-Lévy, 1963, et Raymond Aron, *Mémoires*, p. 463.

³² Raymond Aron, *Paix et guerre*, p. 622.

³³ *Ibid.*, pp. 567-568.

³⁴ *Ibid.*, p. 572.

³⁵ *Ibid.*, pp. 595-596, 620.

³⁶ *Ibid.*, p. 622 ; voir pp. 565, 592, 599, 617, 620.

³⁷ *Ibid.*, pp. 654, 664-666, 676-678.

³⁸ *Ibid.*, pp. 691-692, 720-724, 738 et *sq.* Le chapitre final de *Paix et Guerre entre les nations* peut être lu de plusieurs façons comme un commentaire de la thèse de la fin de l'histoire, popularisée par Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992. Cela ne devrait pas être surprenant. Alexandre Kojève, l'émigré russe qui a influencé une génération

d'intellectuels français avec ses cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* à l'École pratique des hautes études dans les années 30, est la source philosophique de Fukuyama. Dans ses *Mémoires*, pp. 94-101, 731-732, Aron relate ces cours et témoigne de la profondeur, de la rigueur et de l'érudition de Kojève. Il est certain que, si Aron était en vie aujourd'hui, il aurait eu beaucoup à dire sur le livre de Fukuyama.

³⁹ Raymond Aron, *Paix et guerre*, pp. 565, 595-596.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 620-621.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 751-770.

⁴² Selon Hall, *Diagnoses of Our Time*, p. 173, c'est précisément ce qu'Aron a dit quand il est arrivé au Vietnam. Les États-Unis ont recouru à une compréhension théorique erronée du conflit, traitant la « situation sous l'égide d'une théorie stratégique conçue pour faire face à des superpuissances », ce qui a contribué au fait que les États-Unis se sont ensuite trouvés piégés. En conséquence, les États-Unis ne sont pas parvenus à percevoir les véritables « enjeux » qu'impliquaient cette guerre et n'ont pas été en mesure de concevoir une réponse efficace.

⁴³ Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957, p. 342.

⁴⁴ Raymond Aron, *Paix et Guerre*, p. 20.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 84. Il convient également de mentionner dans ce contexte qu'Aron évite donc de donner une incarnation à l'État qu'il traite comme un « acteur rationnel » pur et simple. Il n'y a pas de doute qu'Aron parle souvent d'un État acteur et il était très conscient que les traditions de l'État et ses pratiques vont évidemment influencer sur la façon dont ses leaders agissent ainsi que sur les buts qu'ils veulent atteindre. Mais, en fin de compte, il a également constaté que les États ne se comportent pas indépendamment de leurs décideurs politiques, ce qui signifie que le niveau individuel de l'analyse bénéficie d'une place prioritaire dans le cadre théorique aronien, ce qui n'est guère le cas dans les théories réalistes et néo-réalistes.

⁴⁶ Aron, *Paix et Guerre*, pp. 82-87. Un autre bon exemple de ceci se trouve dans le chapitre 6, pp. 157-179, où Aron utilise la paix comme son point conceptuel de départ plutôt que l'éventualité d'une guerre. Ensuite, il développe une typologie en quatre parties : paix d'équilibre, paix d'hégémonie, paix d'empire, et paix de terreur, cette dernière étant caractéristique de la guerre froide.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁸ Voir Hoffmann, « An American Social Science », p. 52, et aussi *The State of War*, p. 25.

⁴⁹ Raymond Aron, *Paix et guerre*, p. 16.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁵¹ *Ibid.*, p. 29.

⁵² *Ibid.*, p. 100.

⁵³ *Ibid.*, p. 102 ; voir p. 287-288.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 184-186, 282.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 187-214, 742-750.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 219-246.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 281.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 282.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 307.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 309-310, 316-317, 320, 324-325, 333-334.

⁶² *Ibid.*, p. 364.

⁶³ Raymond Aron, « Les tensions et les guerres du point de vue de la sociologie historique », dans *De la Nature des conflits*, Paris, Éditions de l'UNESCO, 1957, pp. 201-226. Bien sûr, Aron remarque que les théoriciens qui se focalisent principalement sur des facteurs sociologiques au point d'exclure les facteurs historiques vont probablement commettre deux erreurs : « La plupart des généralités relatives aux déterminants de la politique étrangère sont erronées pour deux raisons : elles tendent à établir des 'causes' là où il y a tout au plus des tendances ; elles ne tiennent pas compte de tous les facteurs et amplifient l'action de celui qu'elles considèrent. » On pourrait dire que l'une des grandes vertus de la sociologie historique est de permettre au théoricien d'accorder de la considération et une appréciation plus juste à la vision *politique* authentique des acteurs dont les décisions font l'objet de leur étude théorique et scientifique.

6. « Citoyen Clausewitz »

Le Clausewitz d'Aron au service de la liberté politique

Dans l'interprétation aronienne de la pensée de Clausewitz, le fait essentiel est que la guerre est un acte de nature politique, et que cette nature politique peut limiter la violence guerrière. S'il n'est pas étonnant que Raymond Aron, amené à la philosophie politique par l'expérience des guerres en chaîne¹, ait tendu vers une telle conclusion, il est en revanche surprenant qu'il en ait découvert la meilleure illustration dans la pensée du général prussien. Clausewitz passait en effet pour la référence suprême des praticiens de la guerre totale, de Ludendorff à Hitler. Acculé dans le Bunker, ce dernier trouvait en Clausewitz l'ultime justification de son obstination². Lénine, puis Mao Zedong, ont été eux aussi des lecteurs assidus de Clausewitz. Si leur intérêt pour le théoricien renforça celui de Raymond Aron, aucun d'eux ne s'est cependant distingué par la modération. De fait, Clausewitz a écrit que « l'on ne saurait introduire un principe modérateur dans la philosophie de la guerre elle-même sans commettre une absurdité »³. Malgré l'avertissement de Clausewitz, qui précisait que par destruction (*Vernichtung*) il faut entendre non l'anéantissement pur et simple mais le désarmement ou la mise hors de combat de l'ennemi⁴, c'est souvent à la lettre, et donc pour le pire, que sa leçon a été retenue, et ce dès l'époque wilhelmienn⁵. Pour Basil Lidell Hart, Clausewitz, le « Mahdi des masses », « emporté par sa passion pour la logique pure »⁶, a érigé en dogme que la destruction des forces ennemies serait le seul objet de la stratégie.

C'est cette cause difficile que Raymond Aron a plaidée en 1976 dans son dernier grand livre scientifique : *Penser la guerre, Clausewitz*⁷. Dans les *Mémoires*, Aron rappelle combien le choix du sujet a pu surprendre : « Un 'Marx', ou une autre étude sur la philosophie de l'histoire aurait mieux répondu à la logique de mon existence et de ma carrière »⁸. Pour comprendre le dialogue singulier entre Aron et Clausewitz, il convient tout d'abord de retracer l'expérience historique du philosophe français, une longue approche, qui va de la découverte de Clausewitz dans l'Allemagne de Weimar à la première lecture systématique de l'œuvre en 1955⁹. Vient ensuite la question centrale, celle de l'interprétation aronienne, élaborée de 1955 à 1976 dans le contexte de la guerre froide, et dont le couronnement fut *Penser la guerre*. Enfin, on s'interrogera sur la portée de cette interprétation, en dégagant ses enjeux politiques à partir des critiques, parfois très vives, qu'elle a suscitées.

De Berlin à la Corée : une lecture longtemps différée

Raymond Aron attendit très longtemps pour lire Clausewitz. Né en 1905, il fut marqué par le traumatisme de la Grande guerre, qui lui inspira, comme à beaucoup de Français de sa génération, un pacifisme passionné. Partisan des accords de Locarno, résolu à œuvrer pour la réconciliation franco-allemande, il fut un des plus proches disciples d'Alain, et c'est en chevalier de la paix qu'il arriva en Allemagne au printemps de 1930¹⁰. Mais Aron arrivait dans une Allemagne au nationalisme exacerbé. La correspondance de Raymond Aron avec le germaniste Pierre Bertaux, un de ses condisciples de l'École normale supérieure, reflète le désarroi du jeune idéaliste devant la faillite de la sécurité collective¹¹. Aron fut surtout frappé par l'ambiance exaltée des salles de cinéma, lors de la projection de films évoquant les *Befreiungskriege*, les « guerres de libération » contre Napoléon, du désastre d'Iéna en 1806 jusqu'au *Völkerschlacht*, la Bataille des Nations de Leipzig en 1813. Ainsi lorsque le public applaudissait à tout rompre le film de Gustav Ucicky, *General Yorck*¹². Clausewitz avait été en décembre 1812 l'un des artisans de la Convention de Tauroggen¹³, par laquelle Yorck désobéit à son roi et rejoignit l'armée du tsar pour combattre Napoléon.

C'est alors que l'attention de Raymond Aron fut pour la première fois attirée vers l'auteur de *Vom Kriege*. Dans *Penser la guerre*, il rappelle qu'il en avait discuté avec Herbert Rosinski à Berlin en 1932¹⁴. Celui-ci envisageait une étude sur les évolutions successives de la pensée de Clausewitz dans les dernières années de sa vie, entre 1827 et 1831. Exilé à Londres en 1938, il envoya¹⁵ à Aron l'article où il exposait ses idées¹⁶, mais Rosinski ne parvint pas à intéresser Aron au stratège prussien¹⁷. Peut-être en raison de ses propres préjugés, peut-être à cause de la distance qui séparait civils et militaires, Aron restait alors, ainsi que l'a souligné Christian Malis, « d'une inculture à peu près totale »¹⁸ en matière stratégique. C'est à Londres, où il s'était exilé après le désastre de mai-juin 1940, que Raymond Aron fut formé à la pensée stratégique par Stanislas Szymonzyk, dit « Staro »¹⁹, un ancien communiste d'origine hongroise, lecteur assidu de Clausewitz. Aron mit en forme les articles militaires de 'Staro' pour la revue *La France Libre*. Ils produisirent ensuite un ouvrage de propagande, *L'Année cruciale*²⁰, qui exaltait le combat, d'autant plus héroïque que solitaire, du Royaume-Uni contre l'Allemagne nazie de juin 1940 à juin 1941. « Cette fois, écrit Aron, ma contribution fut grande ; aussi bien, depuis 1940, j'avais réfléchi pour la première fois sur les choses militaires. Je m'indignai rétrospectivement de notre ignorance à nous tous, de la stratégie et de la tactique, comme je m'étais indigné de notre ignorance de l'économie »²¹.

Mais dans les écrits de guerre d'Aron, les références à Clausewitz sont rares. En mai 1942, Aron considérait encore que Ludendorff²², lorsqu'il renversait la formule de Clausewitz – « la guerre est la continuation de la politique avec le mélange d'autres moyens »²³ – en « la politique doit être, dès le temps de paix, commandée par les exigences de la guerre », était « dans la logique de la pensée de Clausewitz »²⁴. Jusque-là, Aron considérait donc Clausewitz comme le penseur de l'ennemi, le symbole par

excellence du militarisme prussien. Mais six mois plus tard, Aron s'appuyait sur une interprétation diamétralement opposée²⁵. Ce revirement était nourri de la lecture de l'œuvre monumentale de Hans Delbrück, *Die Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte* ²⁶. Il était aussi contemporain du tournant de la guerre, avec l'échec de la seconde offensive d'été de la Wehrmacht sur le front de l'Est. Aron reprit fidèlement une analyse de Delbrück, dans laquelle celui-ci montrait que, malgré son échec, la grandeur d'Hannibal comme stratège avait consisté à comprendre qu'il n'avait aucune chance sérieuse de prendre Rome ni d'en faire le blocus. Il devait donc, faute de pouvoir anéantir les Romains, les fatiguer et les user pour aboutir à une paix de compromis²⁷. Là où Ludendorff réduisait la politique à la guerre, au point d'aboutir à un vide stratégique²⁸, Aron tendait, à la suite de Delbrück, à rétablir les droits de la stratégie à partir de la primauté du politique. Le but de la guerre était, pour Aron, de préserver l'existence physique et la liberté politique des nations européennes. Il s'agissait donc de définir une stratégie adéquate, fondée sur une compréhension supérieure de la guerre comme phénomène sociologique, de parvenir à la victoire en limitant autant que possible les effets destructeurs de la guerre, auxquels l'Europe était directement exposée.

Par la suite, Aron est resté préoccupé par la limitation de la violence guerrière. Non qu'il crût que l'on pourrait venir à bout de Hitler par une paix négociée, mais parce qu'il doutait que l'exigence américaine de la capitulation sans conditions, entérinée par Churchill à Casablanca, pourrait être efficace : il redoutait plutôt qu'elle ne facilitât la tâche de Goebbels. Celui-ci réagit en effet à l'initiative des Alliés en exhortant les Allemands à la guerre totale. Aron était en particulier consterné par les bombardements de zone menés par les Anglo-américains contre les villes allemandes et japonaises à la fin de la guerre, attaques d'une valeur stratégique contestable, mais d'autant plus dangereuses que susceptibles de rompre le lien des sociétés avec leur passé, et donc de générer un chaos politique. Surtout, Aron considérait qu'en séparant la conduite de la guerre des objectifs politiques, les Américains avaient offert la moitié de l'Europe à Staline. Une meilleure articulation de la conduite de la guerre aux objectifs politiques, stratégiques, aurait pu éviter la division de l'Allemagne et l'hégémonie soviétique sur la moitié orientale de l'Europe. Aron a ainsi reproché aux Américains leur propension à dissocier la conduite de la guerre de la politique, en remettant au lendemain de la victoire le règlement politique. C'est ainsi qu'Aron lut avec intérêt le livre de Hanson W. Baldwin, *Great mistakes of the war*, qui dressait en 1949 un réquisitoire contre la stratégie américaine à partir de positions clausewitziennes²⁹.

Cependant, Aron pensait, à l'issue de la Seconde Guerre mondiale, qu'un nouveau conflit était peu probable. Ni avec l'Allemagne, dont il constatait la disparition en tant que grande puissance – « 1945 a été le 1815 de l'Allemagne » – ni, lorsque commence la guerre froide en 1947, avec l'URSS, puisqu'il résume alors dans la formule « paix impossible, guerre improbable » son jugement sur ce qu'il appelle immédiatement la « paix belliqueuse »³⁰ plutôt que la guerre froide. Aron avait considéré la lutte contre

le nazisme comme « une lutte à mort »³¹, il s'est toujours défendu de telles pensées à propos du communisme soviétique³². Mobilisé pour défendre l'existence de la société libérale d'Europe occidentale contre la double menace de l'idéologie communiste et d'une agression soviétique, il pensait qu'on pourrait éviter la troisième guerre mondiale.

La guerre de Corée vint ébranler cet optimisme³³. C'est à travers l'étude de cette guerre que Raymond Aron, toujours via Delbrück, est venu à Clausewitz. La guerre de Corée donne en effet d'abord l'exemple de stratégies d'écrasement : l'attaque initiale du Nord, la contre-attaque foudroyante de McArthur d'Inchon au Yalou, puis l'irruption massive des « volontaires chinois ». Mais c'est une stratégie d'usure, défensive, qui a ensuite prévalu : ne pas perdre, mais ne pas viser localement une victoire décisive, qui pourrait étendre le conflit à l'échelle mondiale. Ayant pris cette décision, Harry Truman limogea McArthur. D'où l'article « De la paix sans victoire »³⁴, dans lequel Aron s'appuie sur l'idée de primauté du politique chez Clausewitz – « La guerre a bien sa propre grammaire mais non sa propre logique »³⁵ –, et rapproche le concept de guerre absolue de Clausewitz du type idéal de Max Weber. Aron rappelait la critique de Ludendorff par Delbrück, fondée sur la distinction entre stratégie de renversement (*Niederwerfungsstrategie*) et stratégie d'usure (*Ermattungsstrategie*), et précisait que, la guerre étant une épreuve de volonté, « la stratégie d'usure tend à venir à bout de la volonté de vaincre de l'ennemi ». La guerre froide apparaissait alors comme « une guerre limitée [...] où l'un vise une victoire totale et l'autre une victoire partielle ». La résistance de l'Occident contraindrait Staline à adopter, lui aussi, une stratégie d'usure pour tendre vers son but : « Dans cette dernière hypothèse, le choc de deux stratégies d'usure, avec limitation des moyens, peut aboutir à une épreuve de force prolongée durant une génération »³⁶.

Clausewitz à l'âge atomique

Considérer que la pensée de Clausewitz serait toujours pertinente à l'époque des armes nucléaires n'était rien moins qu'évident. De nombreux experts la tenaient pour caduque³⁷. Aron, au contraire, finit par penser que « La stratégie moderne de l'âge atomique nous ramène plus que jamais à Clausewitz »³⁸. Il partait en effet du principe que « la stratégie de dissuasion est une épreuve de volontés, dont la technique des armes et des véhicules détermine les conditions mais non l'issue »³⁹. L'arme atomique était l'arme politique entre toutes, propre à rétablir la primauté du politique sur les affaires militaires. Dès 1956, dans l'essai *De la guerre, d'Espoir et peur du siècle*⁴⁰, Aron se rangeait parmi les réalistes, par opposition aux pessimistes, prophètes de l'apocalypse nucléaire, et aux optimistes, thuriféraires de « la paix par l'atome »⁴¹. Il développe ainsi l'idée paradoxale de « sauver la guerre »⁴² : l'alternative du tout ou rien n'est pas tenable, la dissuasion requiert la capacité de livrer des conflits limités, de type conventionnel, voire une guerre nucléaire limitée. En ce sens, comme l'a souligné Christian Malis, Aron a été, à partir de positions néo-clausewitziennes, un des premiers théoriciens de la guerre

limitée et de la riposte graduée. C'est l'année suivante que furent publiés *Limited War* de Robert E. Osgood⁴³ et *Nuclear Weapons and Foreign Policy* de Henry Kissinger⁴⁴.

Par ailleurs, Aron réinterprète la formule de Clausewitz, « la guerre est un véritable caméléon »⁴⁵, en montrant que la guerre à l'âge atomique est également susceptible de prendre la forme de conflits asymétriques, comme dans les colonies en révolte contre les puissances impériales : « À une extrémité, les laboratoires où se préparent la guerre sans combattants ; à l'autre extrémité, quelques milliers de révolutionnaires professionnels soulèvent les masses et changent la carte de la planète. Entre les deux, la France (et l'Europe) a perdu l'autonomie de sa défense nationale, incapable de se mesurer à la technique de l'atome, et à celle de la rébellion »⁴⁶. Aron distingue ainsi, dans « la désagrégation du champ diplomatique »⁴⁷ de 1956, trois guerres d'origine occidentale la « guerre mécanique, comparable à celle que livrèrent Rommel et Montgomery », que préparent alors Arabes et Israéliens, la « guerre de partisans » des Algériens, et « la guerre introuvable des armes atomiques »⁴⁸. Or, l'Europe était l'enjeu principal de la guerre froide. Aron observe que c'est alors « exclusivement par rapport à l'Europe que se pose le problème de la graduation des représailles et de l'action »⁴⁹.

C'est ainsi tout naturellement qu'Aron a placé Clausewitz au cœur de sa théorie des relations internationales, *Paix et guerre entre les nations*. Par réalisme, il faut assumer la guerre : « La guerre est de tous les temps historiques et de toutes les civilisations »⁵⁰. Mais Aron retient de Clausewitz l'éloge de la prudence, vertu essentielle au chef de guerre, comme à l'homme d'État, ainsi que l'atteste la citation du traité en exergue de *De la guerre* : « Tout l'art militaire se change en simple prudence, dont l'objet principal sera d'empêcher l'équilibre instable de pencher soudain à notre désavantage et la demi-guerre de devenir une guerre complète »⁵¹. Fondée sur l'intelligence du concret et la conscience des responsabilités, la prudence ne se confond pas avec la modération⁵², encore moins avec la pusillanimité, elle consiste à « préférer la limitation de la violence au châtement du prétendu coupable ou à une justice dite absolue », à « se donner des objectifs concrets, accessibles, conformes à la loi séculaire des relations internationales et non des objectifs illimités »⁵³.

Dans la situation de 1962, celle de *Paix et guerre entre les nations*, Aron proposait aux Européens, en continuité avec l'interprétation de Clausewitz par Delbrück, une stratégie destinée à user la volonté de vaincre des Soviétiques, grâce à l'alliance américaine et à un esprit de défense clairement manifesté. Il la résume dans la formule « survivre, c'est vaincre »⁵⁴, qui prolonge l'intuition de « De la paix sans victoire » : le conflit idéologique, parce qu'il est impossible de le trancher en raison du fait nucléaire, sera une épreuve de volonté de longue durée.

Aron n'entendait ni reconnaître la situation de fait en Europe, ni cautionner l'idée, alors à la mode, d'une convergence⁵⁵ entre l'Est et l'Ouest. Il entendait dissuader « les hommes du Kremlin » par un effort de défense approprié, et contester leurs ambitions idéologiques en assumant « la compétition des idées »⁵⁶. Aron soulignait que

les Soviétiques, eux aussi disciples de Clausewitz⁵⁷, n'envisageaient pas de résoudre militairement le conflit, mais n'en continuaient pas moins de viser la victoire totale prescrite par leur idéologie.

Clausewitz comparait la décision par les armes au paiement en espèces⁵⁸. À la question des « traites de la dissuasion » – « Si la menace, ainsi que le veut la théorie, n'a d'autre fin que de prévenir sa propre mise à exécution, n'en résulte-t-il pas une sorte de contradiction : peut-on vivre indéfiniment à crédit ? »⁵⁹ – Aron répond par « le pari sur la raison »⁶⁰, sur la prudence et la fermeté des dirigeants capables de gérer le contrôle des armements et, lors des crises, de préserver l'essentiel.

Raymond Aron, dans sa leçon inaugurale au Collège de France⁶¹, avait insisté sur ce que devait à Clausewitz et à Delbrück sa vocation de sociologue et de théoricien des relations internationales. D'où le retour sur Clausewitz dans les cours au Collège de France⁶², suivis de *Penser la guerre*, en 1976. Aron éprouva une forte empathie pour le théoricien prussien, au point de reléguer au second plan l'antisémitisme de Clausewitz⁶³. Il insiste au contraire sur ce qui rapproche leurs destins : « Pour comprendre l'état d'esprit de Clausewitz, entre 1806 et 1813, probablement faut-il avoir subi un traumatisme comparable à celui que subit Clausewitz : l'effondrement de l'État, la perte de la patrie. Clausewitz écrit que désormais, n'étant plus le *Bürger* d'un État respecté, il devra le respect, au dehors, à la compassion des étrangers, il n'en jouira plus comme d'un droit : il m'a suffi de me rappeler mes expériences de 1940 mon arrivée en Angleterre sans rien d'autre que l'uniforme que je portais sur moi, pour sympathiser avec les sentiments contradictoires qui agitent le prisonnier en France, puis le réformateur revenu en Prusse, où il existait un parti qu'au XX^e siècle on appellerait celui des collaborateurs »⁶⁴.

L'affinité élective entre Aron et Clausewitz était d'abord intellectuelle, c'était l'ambition de parvenir à une théorie de la guerre qui ne soit ni un manuel stupide, ni une fausse science, comme celle d'Heinrich von Bülow⁶⁵, auquel Clausewitz reprochait son obsession du formalisme mathématique : « La théorie de la guerre, écrit Aron à propos de Clausewitz, sera donc la théorie d'un art ou d'une pratique (en termes modernes une praxéologie) »⁶⁶. Aron souligne les similitudes entre les démarches de Clausewitz et Montesquieu⁶⁷. L'exigence théorique distingue en effet le *Traité* de Clausewitz, dont les deux premiers livres sont consacrés à la définition puis à la théorie de la guerre, des conceptions de Ludendorff qui, dans *La guerre totale*, commençait par se proclamer « l'ennemi de toutes les théories »⁶⁸, approche on ne peut plus anti-clausewitzienne. La démarche de Clausewitz, comme celle d'Aron dans *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*⁶⁹, a dû privilégier la *compréhension* des situations historiques – par l'analyse des données accessibles, par l'estimation des intentions probables des différents acteurs – plutôt que leur *explication*⁷⁰. La théorie est observation et non doctrine, « *Betrachtung, nicht Lehre* »⁷¹, concluait Aron dans les *Leçons sur l'histoire*.

Mais l'interprétation aronienne de Clausewitz dans le sens de la modération dépend en fin de compte du chapitre 1 du livre I du *Traité*, dans lequel Clausewitz décrit

la guerre absolue comme la guerre conforme à son concept, autrement dit, dans le langage d'Aron, comme un type idéal. C'est au même endroit que Clausewitz décrit la guerre comme une « étrange trinité »⁷² : « pulsion naturelle aveugle », « libre activité de l'âme », ou « pur entendement »⁷³, selon qu'on la rapporte au peuple, au chef de guerre, ou à l'homme d'État. Cette distinction recoupe celle des deux espèces de guerre, exposée dans l'avertissement de 1827 et au paragraphe 11 du chapitre I du livre I : « Ces deux genres de guerre sont les suivants : l'un a pour *fin d'abattre l'adversaire*, soit pour l'anéantir politiquement, soit pour le désarmer seulement en l'obligeant à accepter la paix à tout prix ; dans l'autre, *il suffit de quelques conquêtes aux frontières du pays*, soit qu'on veuille les conserver, soit qu'on veuille s'en servir comme monnaie d'échange au moment de la paix. Il faudra naturellement respecter les genres intermédiaires, mais la nature entièrement différente devra apparaître partout et marquer la séparation entre les éléments inconciliables »⁷⁴.

L'objectif politique, après avoir été « en quelque sorte englouti par la loi des extrêmes », « réapparaît »⁷⁵. Aron souligne que Clausewitz a mis en garde contre une fausse interprétation de son système, qui serait la confusion entre la guerre absolue et la guerre réelle⁷⁶. Mais Clausewitz, mort du choléra en 1831, n'a pas eu le temps de réorganiser le Traité en fonction de cette conception ultime de son sujet. Aron observe que « Clausewitz n'a posé les fondations de sa cathédrale conceptuelle, à savoir l'irréalité de la guerre absolue, que dans les deux dernières années de sa vie, entre 1827 et 1830 [...] Pour fonder l'égalité de statut des deux sortes de guerre, il devait reconnaître l'irréalité de la guerre absolue qu'il présentait, en de multiples textes, comme seule conforme au concept »⁷⁷.

D'où le recours d'Aron à Delbrück, comme lui « un professeur, un civil, [qui] se permettait, et sur quel ton, de critiquer des militaires »⁷⁸. Delbrück avait lancé en 1878 le « débat stratégique »⁷⁹ en distinguant d'une part la stratégie d'anéantissement (*Vernichtung*) ou de renversement (*Niederwerfung*), de l'autre la stratégie d'usure (*Ermattung*). Cette démarche fut contestée, le terme d'*Ermattung* étant absent du Traité de Clausewitz, mais surtout parce qu'elle venait contredire la doctrine dominante dans l'armée prussienne, qui ne connaissait plus que la première sorte de guerre. 1870 avait été un triomphe de la *Niederwerfungsstrategie*. Or, dans un article parodique, Delbrück fit la démonstration que Frédéric serait un pleutre si l'on devait juger sa conduite de la guerre de Sept Ans à l'aune de la stratégie napoléonienne. Bien plus, Delbrück présenta ensuite la stratégie de Périclès comme un grand exemple de stratégie d'usure⁸⁰ : « la comparaison entre Périclès et Frédéric le Grand aboutissait à une comparaison entre Athènes à la veille de la guerre du Péloponnèse et l'Allemagne à la fin du XIX^e siècle. À l'avance H. Delbrück critiquait la stratégie d'anéantissement ou de victoire décisive que l'équipe Hindenburg-Ludendorff devait adopter jusqu'à l'été de 1918 et jusqu'à la catastrophe finale »⁸¹. Face à une coalition soudée par sa montée en puissance, l'Allemagne aurait dû mener une politique défensive, destinée à user la volonté de l'Entente. Pourtant,

Delbrück ne fut pas écouté. Bien plus, « confondue avec Verdun, avec le massacre mutuel sans idée et sans manœuvre, la stratégie d'usure de Delbrück tomba dans un discrédit total et injuste »⁸².

Raymond Aron a reproché à Delbrück d'être resté un historien et de ne pas avoir « dégagé les articulations du système conceptuel »⁸³ de Clausewitz, mais il a approuvé l'historien prussien dans la réhabilitation de la deuxième espèce de guerre et d'une compréhension de Clausewitz dans le sens de la modération, en distinguant la fin dans la guerre (l'objectif militaire ou *Ziel*) à la fin de la guerre (le but politique ou *Zweck*)⁸⁴.

Les enjeux : l'interprétation d'Aron face à ses critiques

Raymond Aron a précisé qu'avec *Penser la guerre*, il visait en premier lieu le public allemand⁸⁵. Or, l'interprétation de Clausewitz était l'un des points de rencontre, mais aussi de friction, avec Carl Schmitt. Aron avait emprunté à la pensée de ce dernier lorsqu'il avait construit sa théorie internationale autour du fait guerrier dans *Paix et guerre entre les nations*. Une correspondance épisodique avait repris, ainsi qu'un dialogue indirect via leur disciple commun, Julien Freund, de son propre aveu plus schmittien qu'aronien⁸⁶. En 1967, Schmitt avait fait une concession, en reconnaissant qu'« inimitié et guerre sont inévitables, ce qui est en jeu est leur limitation », et en reconnaissant la distinction entre la guerre comme concept et la guerre réelle : « Chez Clausewitz lui-même, la soi-disant 'bataille d'anéantissement' est conçue comme une épreuve de force entre deux armées organisées, elle est par conséquent tout autre que l'extermination préméditée, au nom de l'humanité, d'une partie de celle-ci par l'autre partie »⁸⁷. Aron et Schmitt avait en commun des philosophies fondées sur la primauté du politique, mais différaient par leurs idées respectives de la politique⁸⁸. L'auteur de *La Notion de politique* était, et était resté, malgré l'avis contraire de Raymond dans les *Mémoires*, un nazi impénitent⁸⁹. Et aussi bien n'avaient-ils pas les mêmes références dans l'œuvre de Clausewitz où Schmitt⁹⁰, comme Hitler⁹¹, s'appuyait avant tout sur les *Bekennnisse*⁹², les *Professions de foi* écrites en 1812, juste avant la convention de Tauroggen, où Clausewitz jure de se dévouer à sa patrie pour combattre jusqu'au bout l'ennemi authentique, Napoléon. Or, Raymond Aron voyait là « des écrits de circonstance », impossibles à « rassembler en une théorie cohérente »⁹³. Selon lui, la pensée authentique de Clausewitz était celle du « temps de la méditation »⁹⁴, donc de la distinction entre guerre absolue et guerre réelle, apparue entre 1827 et 1830. Seuls Ludendorff et Hitler, écrit Aron dans *Penser la guerre*, « donnent un sens précis à ce que Carl Schmitt appelle 'hostilité absolue' – ce que n'ont fait ni les rédacteurs du traité de Versailles ni les marxistes-léninistes ni les vainqueurs de la Seconde Guerre mondiale à l'ouest. Ludendorff et Hitler posent la communauté raciale en sujet de l'histoire et les ennemis de cette communauté raciale en ennemis transhistoriques du peuple allemand, voire de tous les peuples. Je dis que cette hostilité, et elle seule, mérite le terme d'absolue parce qu'elle conduit logiquement au massacre ou au génocide »⁹⁵.

Aron reprochait également à Schmitt, d'avoir, dans *Théorie du partisan* commis « l'erreur stupéfiante » de comparer le général Salan à Yorck et Clausewitz⁹⁶. Pour Aron, il n'était pas admissible de hisser le chef de l'OAS au niveau d'officiers prussiens qui avaient continué la lutte contre l'ennemi initial de leur patrie. La rébellion de Salan, partisan improvisé, alors qu'aucune population ne soutenait l'OAS, l'avait fait glisser, écrivait Aron, vers « une bouffonnerie tragique ». « Les erreurs conceptuelles de Schmitt, notait Aron dans le manuscrit de *Penser la guerre*, se manifestent avec évidence dans ses comparaisons historiques »⁹⁷.

Aron, qui avait gardé pour lui cette dernière remarque, attachait beaucoup d'importance au jugement de Schmitt et eut le plaisir de recueillir, fût-ce à titre privé, son approbation chaleureuse : « je me sentis rassuré sur ma droite : le livre était acceptable aux conservateurs ou aux réactionnaires »⁹⁸. Mais Raymond Aron fut surpris, au milieu de réactions presque toutes élogieuses, de subir l'attaque d'un jeune nationaliste allemand, Robert Hepp⁹⁹, disciple de Schmitt, qui l'accusait d'avoir édulcoré et dénaturé la pensée de Clausewitz en le ramenant vers la modération. Hepp s'en prenait avec violence au but même de Raymond Aron qui était de favoriser la réconciliation intellectuelle franco-allemande en ramenant Clausewitz vers le versant libéral de sa pensée.

Ces attaques antilibérales¹⁰⁰ contre l'interprétation d'Aron se poursuivirent au-delà de la mort du philosophe. Un an après celle-ci, Günther Maschke écrivit une recension des *Dernières Années du siècle*¹⁰¹ dans *Elemente*, la revue de la Nouvelle droite en Allemagne¹⁰². Maschke était passé d'un extrême à l'autre, du Cuba de Fidel Castro à la compagnie de Carl Schmitt. Il écrivait qu'« en lieu et place de la fameuse lucidité aronienne, on n'avait plus qu'un atlantisme du juste milieu, bon pour les discussions au coin du feu ». Maschke reprochait à Aron d'avoir pris son parti de la division de l'Allemagne et de l'Europe – accusation mensongère –, et de préférer le déploiement des euromissiles à une négociation préalable avec l'Union soviétique. Maschke reprenait donc à son compte le Clausewitz des *Bekenntnisse* pour justifier, à partir du souvenir de Tauroggen, une entente germano-russe fondée sur des positions antilibérales. Il disait déplorer qu'on n'eût pas réédité, à la place, *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*, qui trouvait grâce à ses yeux en raison des positions décisionnistes du jeune Aron.

Or, à travers l'expérience de la guerre et la lecture de Delbrück, puis de Clausewitz, Aron s'était éloigné du décisionnisme pour aller vers la prudence. Si, en 1938, il évoquait dans sa thèse « l'absolu de la décision », et appelait l'année suivante les démocraties à un sursaut, à un acte de volonté pour être « capable des mêmes vertus » de dévouement civique que les États totalitaires, il a ensuite médité, non seulement le risque de l'ascension aux extrêmes, mais celui de l'impuissance de la victoire – die *Ohnmacht des Sieges*¹⁰³ : Aron a bien vu, en effet, que pour Clausewitz la victoire est toujours tactique¹⁰⁴. Une victoire peut certes être décisive si elle met fin à la guerre et permet au vainqueur d'atteindre son but politique, mais les exemples ne manquent pas

de chefs de guerre qui, de Napoléon à Ludendorff et Hitler, ont accumulé des succès tactiques pour aboutir à un échec stratégique.

Le refus d'inverser la formule de Clausewitz est fondamental quant à la possibilité même d'une politique libérale. En dépendent en effet l'autonomie du politique, et la distinction nette entre la guerre et la paix. La philosophie de Raymond Aron enseigne en effet, contrairement aux idéologies antilibérales qu'il a critiquées, fascistes et marxistes, que la vie politique n'est pas une guerre. Comme Bernhard Schlink, Aron constate qu'« il existe des situations qui appellent une décision, mais il existe de manière tout aussi certaine des situations qui ne peuvent être surmontées qu'à la condition que leur tension soit dénouée, non par une décision, mais par l'endurance »¹⁰⁵. C'est la conclusion à laquelle Aron était arrivée concernant la guerre froide : « on ne peut trancher le conflit, il faut l'user »¹⁰⁶. L'important était de ne pas reconnaître le *statu quo* en Europe, ce qui explique le jugement sévère de Raymond Aron sur les accords d'Helsinki en 1975¹⁰⁷.

Ces attaques antilibérales étaient le prix à payer pour le soutien de Raymond Aron à la République fédérale. Aron avait toujours considéré la réconciliation franco-allemande comme essentielle, et indispensable à la possibilité même d'une défense de l'Europe occidentale¹⁰⁸. En réhabilitant une tradition libérale prussienne, fût-elle conservatrice, Aron renforçait le régime de la RFA, qu'il avait dès 1956 décrit comme une « démocratie apaisée »¹⁰⁹. Or, au moment de la parution du Clausewitz, la RFA subissait la crise terroriste, avec les attentats de la Fraction Armée Rouge de Baader. La même année, Aron participa à un hommage à Konrad Adenauer pour le centenaire de ce dernier¹¹⁰. Le soutien, intellectuel et politique, d'Aron à la démocratie de Bonn fut récompensé par l'attribution du prix Goethe en 1979.

Après la fin de la guerre froide, l'œuvre d'Aron a été en partie oubliée ou négligée au motif qu'elle serait datée. Dans *Achever Clausewitz*¹¹¹, René Girard reproche à Aron son optimisme rationaliste : « un des derniers feux des Lumières »¹¹². *Penser la guerre*, « cet essai très brillant », « est marqué par son temps [...] disons par l'époque de la guerre froide, où l'on croyait à la dissuasion nucléaire, au fait que la politique avait encore du sens. Elle n'en produit plus beaucoup aujourd'hui »¹¹³. René Girard conteste l'interprétation modérée d'Aron, selon laquelle « la guerre absolue n'est qu'un concept »¹¹⁴. Il rétablit donc la perspective de l'ascension aux extrêmes, dont Clausewitz a eu l'« illumination apocalyptique ». Girard, comme Aron, reconstruit l'œuvre inachevée de Clausewitz, mais dans un sens diamétralement opposé, puisqu'à son tour il inverse la Formule¹¹⁵. Retrouvant dans la *Wechselwirkung* et l'ascension aux extrêmes sa propre conception de la rivalité mimétique, il abandonne les voies de la philosophie politique pour celles de l'anthropologie et de l'eschatologie chrétienne.

Tout autre a été la réaction des militaires. Alors que Raymond Aron avait eu des rapports tendus avec les généraux théoriciens de la force atomique nationale, notamment Pierre Marie Gallois, parce que ceux-ci voulaient penser la dissuasion en

termes exclusivement techniques ou mécaniques, sans tenir compte de la diversité des situations politiques concrètes, des auteurs militaires contemporains ont réévalué l'intérêt de l'interprétation aronienne de Clausewitz. C'est notamment le cas du général Durieux qui la qualifie de « lumineuse »¹¹⁶. Lorsqu'il considère Clausewitz comme « un stratège pour l'Europe »¹¹⁷, il reprend bien à son compte l'idée fondamentale de Raymond Aron.

« Ce que je rejette, écrivait Raymond Aron dans les *Mémoires*, c'est l'accusation d'avoir rabaissé Clausewitz, de l'avoir réduit à un penseur inoffensif, inconscient de la tragédie historique. La tragédie, je la perçois, je la sens et je me suis efforcé, jusqu'à la dernière page, d'en faire sentir la présence. Israël est né par la violence, ne dure que par la violence et risque de périr demain par la violence »¹¹⁸. Et de fait, *Penser la guerre* s'achève par un rappel aux Européens, tentés de dire « adieu aux armes », de leur devoir de citoyen, c'est-à-dire de leur devoir de défense : « Français, d'origine juive, comment pourrais-je oublier que la France doit sa libération à la force de ses alliés, Israël l'existence à ses armes, une chance de survie à sa résolution et à la résolution américaine de combattre, si besoin est »¹¹⁹. Le Clausewitz d'Aron est bien un citoyen européen, mobilisé au service de la liberté politique.

¹ Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951.

² Voyez Fabrice Bouthillon, *Et le Bunker était vide. Lecture du testament politique d'Adolf Hitler, précédé de la traduction inédite des testaments d'Adolf Hitler*, Paris, Hermann, 2007.

³ Clausewitz, *De la guerre*, I, 1, 3. Nous renvoyons à la traduction de Denise Naville, Paris, Les éditions de Minuit, 1955, édition utilisée par Raymond Aron. Voyez p. 52.

⁴ *Ibid.*, I, 2, p. 70 : « Il faut détruire *les forces militaires*. Ce qui veut dire qu'elles doivent être placées dans des conditions telles qu'elles soient incapables de poursuivre le combat. Précisons à cette occasion que par la suite l'expression « destruction des forces militaires de l'ennemi » ne devra être comprise que dans ce sens ».

⁵ Isabel V. Hull, *Absolute destruction. Military culture and the practices of war in imperial Germany*, Cornell, Ithaca, 2005.

⁶ Basil Liddell Hart, *The Ghost of Napoleon*, London, Faber, 1933, pp. 118-122.

⁷ Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, tome I *L'âge européen*, tome II *L'âge planétaire*, Paris, Gallimard, 1976, p. 472 et 365. Voyez tome 2, introduction : « B. H. Liddell Hart contre Clausewitz ».

-
- ⁸ Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Laffont, 2003 (1^{ère} éd. Julliard 1983), p. 645.
- ⁹ *Ibid.*, p. 10.
- ¹⁰ Voyez Joachim Stark, *Raymond Aron : Über Deutschland und des Nationalsozialismus, Frühe politische Schriften 1930-1939*, Opladen, Leske und Budrich, 1993.
- ¹¹ Bibliothèque nationale, Fonds Raymond Aron, NAF 28060, boîte 206. Cité dans *Raymond Aron, Histoire et politique 1905-1983, Commentaire*, n° 28-29, 1985, p. 283.
- ¹² Raymond Aron, « Nouvelles perspectives allemandes », *Europe*, n°110, 15 février 1932, p. 299.
- ¹³ Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, Paris, Le livre de Poche, 2007 (1^{ère} éd., Éditions de Fallois, 1989), p. 198.
- ¹⁴ Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, volume I, *L'âge européen*, Paris, Gallimard, 1976, p. 9.
- ¹⁵ NAF 28060, boîte 209, lettre de H. Rosinski à Aron du 11 juin 1938.
- ¹⁶ Herbert Rosinski, « Die Entwicklung von Clausewitz' Werk *Vom Kriege* im Lichte seiner "Vorreden" und "Nachrichten", *Historische Zeitschrift*, n°151, 1935, pp. 278-293.
- ¹⁷ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 72.
- ¹⁸ Christian Malis, *Raymond Aron et le débat stratégique français, 1930-1966*, Paris, Economica, 2005, p. 27.
- ¹⁹ Raymond Aron, *Mémoires*, pp. 171-173.
- ²⁰ *L'Année cruciale*, par le critique militaire de la revue *La France Libre*, Londres, Hamish Hamilton, 1944, 100 p.
- ²¹ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 171.
- ²² Erich Ludendorff, *Der totale Krieg*, Munich, Ludendorff, 1935.
- ²³ La « Formule » apparaît en deux endroits dans *De la guerre* : I, 1, 24 (p. 67) : « La guerre est une continuation de la politique par d'autres moyens », et VIII, 6B (p. 703) : « La guerre n'est rien d'autre que la continuation des relations politiques avec le mélange d'autres moyens », énoncé préféré par Aron parce qu'il signifie plus clairement que l'autre la permanence de la politique pendant la guerre et la subordination de l'acte de guerre à la volonté politique.
- ²⁴ Raymond Aron, « La stratégie totalitaire et l'avenir des démocraties », *La France Libre*, IV, 19, pp. 29-37 (mai 1942), réédité in *Chroniques de guerre*, Paris, Gallimard, 1990, 1016 p. Voyez p. 561.
- ²⁵ Raymond Aron, « La menace des Césars », *La France Libre*, vol. V, n°25, novembre 1942, pp. 24-31. Pour une analyse de cet article, voyez Joël Mouric, *Raymond Aron et l'Europe*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 110 *sq.*
- ²⁶ Hans Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte*, Stilke, Berlin, 1900-1920 (4 vol.) ; réédition Nikol, Hambourg, 2003.
- ²⁷ *Op.cit.*, volume 1, p. 396.
- ²⁸ Isabel Hull, *op.cit.*, chapitre 9 : « Waging War, 1914- 1916. Risk, Extremes, and Limits, Strategic Vacuum. »
- ²⁹ Hanson W. Baldwin, *Great mistakes of the war*, Alvin Redman, London, 1950, 105 p. Voyez aussi *Penser la guerre*, II, note xviii, pp. 332-334.
- ³⁰ Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948, p. 13.
- ³¹ Raymond Aron, « Bataille des propagandes », *La France Libre*, IV, 23, pp. 372-379. Réédité in *Chroniques de guerre*, p. 583.
- ³² Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, p. 30.
- ³³ Raymond Aron, « Zwischen dem begrenzten und dem totalen Krieg », *Der Monat*, 22-23, juillet-août 1950, pp. 455 *sq.*

-
- ³⁴ Raymond Aron, « De la paix sans victoire. Note sur les relations de la stratégie et de la politique », *Revue française de science politique*, Année 1951, vol. 1, n°3, pp. 241-255.
- ³⁵ Clausewitz, *De la guerre*, p. 703.
- ³⁶ « De la paix sans victoire », p. 253.
- ³⁷ Ainsi l'amiral Sanguinetti. Alexandre Sanguinetti, *La France et l'arme atomique*, Paris, Julliard, 1964, p. 21.
- ³⁸ NAF 28060, boîte 88, lettre de Raymond Aron à Bernard Brodie du 23 novembre 1965. Cité in Christian Malis, *op. cit.*, p. 729.
- ³⁹ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 409.
- ⁴⁰ Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 241.
- ⁴² *Ibid.*, p. 270. Voyez aussi « La course à l'arme absolue », *Le Figaro*, 2 décembre 1955.
- ⁴³ Robert E. Osgood, *Limited war. The Challenge to American strategy*, University of Chicago Press, 1957.
- ⁴⁴ Henry A. Kissinger, *Nuclear weapons and Foreign policy*, New York, Harper, 1957.
- ⁴⁵ Clausewitz, *De la guerre*, I, 1, p. 28.
- ⁴⁶ Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle*, p. 292.
- ⁴⁷ Raymond Aron, *La Société industrielle et la guerre*, Paris, Plon, 1959, p. 300 : « La stratégie de dissuasion fragmente le champ diplomatique que la technique de communication et de production tend à unifier ».
- ⁴⁸ Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle*, p. 300.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 310.
- ⁵⁰ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 157, début du chapitre VI, « Dialectique de la paix et de la guerre ».
- ⁵¹ Clausewitz, *De la guerre*, Paris, Minuit, 1955, p. 703.
- ⁵² Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, pp. 586-587.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 572.
- ⁵⁴ *Ibid.*, chap. XXII : En quête d'une stratégie, II : Survivre, c'est vaincre. La formule d'Aron fut ensuite contestée par Richard Pipes, dans *Survival is not enough*, New York, Simon and Schuster, 1984, p. 302.
- ⁵⁵ Raymond Aron, *Paix et guerre*, pp. 557-558.
- ⁵⁶ Conférences à l'institut des études européennes de l'Université libre de Bruxelles, les 28, 29 et 30 avril 1975, in *L'Europe des crises*, Bibliothèque de la fondation Paul-Henri Spaak, Bruxelles, Bruylant, 1976, p. 105.
- ⁵⁷ Berthold C. Friedl, *Les fondements théoriques de la guerre et de la paix en URSS, suivi du Cahier de Lénine sur Clausewitz*, Paris, Médicis, 1945.
- ⁵⁸ Clausewitz, *De la guerre*, p. 70.
- ⁵⁹ Raymond Aron, *Penser la guerre*, II, pp. 139-140.
- ⁶⁰ *Ibid.*, II, 174. L'idée d'un crédit illimité dans le temps séduisait cependant Aron. Voyez I, 296 : « Au reste, la flotte anglaise, au siècle dernier, n'a maintenu son règne qu'à crédit : nul ennemi ne l'a défiée et contrainte à honorer ses traites par un paiement en espèces ».
- ⁶¹ Raymond Aron, *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard, 1971, p. 58.

-
- ⁶² Carl von Clausewitz en son temps et aujourd'hui (1971-1972), mais aussi *Théorie de l'action politique et De l'historicisme allemand à la philosophie analytique de l'histoire* (1972-1973), puis *L'Édification du monde historique* (1973-1974). NAF 28060, boîtes 23 à 26. Les cours de 1972-1973 et 1973-1974 ont été publiés sous le titre *Leçons sur l'histoire*, Paris, Éditions de Fallois, 1989.
- ⁶³ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 13.
- ⁶⁴ Raymond Aron, « Clausewitz et l'État », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1977, vol. 32, n°6, p. 1262.
- ⁶⁵ Heinrich Dietrich von Bülow, *Théorèmes de la guerre moderne ou stratégie pure et appliquée*, tirée de *L'Esprit du système de la guerre moderne*, Berlin, Fröhlich, 1805.
- ⁶⁶ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 82.
- ⁶⁷ *Ibid.*, notamment pp. 343-346 et 371-374.
- ⁶⁸ Ludendorff, *op. cit.*, p. 3.
- ⁶⁹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938.
- ⁷⁰ *De la guerre*, p. 133 : « Une doctrine positive est impossible ».
- ⁷¹ « Observation, non doctrine », *Leçons sur l'histoire*, p. 560.
- ⁷² Clausewitz, *De la guerre*, I, 1, p. 28.
- ⁷³ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 109.
- ⁷⁴ Clausewitz, *De la guerre*, p. 42.
- ⁷⁵ *Ibid.*, I, 1, 11, pp. 58-59.
- ⁷⁶ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 113 et Clausewitz, *De la guerre*, I, 1, p. 6.
- ⁷⁷ *Ibid.*, I, p. 118.
- ⁷⁸ *Ibid.*, note XX pp. 412-414.
- ⁷⁹ *Ibid.*, I, p. 122.
- ⁸⁰ Hans Delbrück, *Die Strategie des Perikles erläutert durch die Strategie Friedrichs des Großen, mit einem Anhang über Thucydides und Kleon*, Berlin, Reimer, 1890 ; trad. française : *La Stratégie oubliée : Périclès, Frédéric le Grand, Thucydide et Cléon*, Paris, Economica, « Stratégies et doctrines », 2015.
- ⁸¹ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 123.
- ⁸² *Ibid.*, II, p. 51.
- ⁸³ *Ibid.*, I, p. 137.
- ⁸⁴ *Ibid.*, I, 92, note XVI p. 405.
- ⁸⁵ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 650.
- ⁸⁶ Voir Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Yale, 2003. Voir aussi Émile Perreau-Saussine, « Raymond Aron et Carl Schmitt lecteurs de Clausewitz », *Commentaire*, n° 103, 2003.
- ⁸⁷ Carl Schmitt, « Clausewitz als politischer Denker : Bemerkungen und Hinweise », *Der Staat*, 6, 1967, réédité dans Günter Dill (dir.), *Clausewitz in Perspektive*, Francfort/M.-Berlin-Vienne, Ullstein Materialien, 1980, p. 442.
- ⁸⁸ Voyez NAF 28060, boîte 38. Lettre d'Aron à Julien Freund du 4 février 1964 : « La finalité de la politique est l'amitié. Mais dans l'état de nature, c'est-à-dire en politique extérieure, le risque d'inimitié est la donnée première ».
- ⁸⁹ Sur l'impénitence de Schmitt, voyez Tristan Storme, *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un oecuménisme judéo-chrétien ?*, Paris, Cerf, 2008, p. 266.
- ⁹⁰ « Clausewitz als politischer Denker ».

-
- ⁹¹ Hitler, *Mein Kampf*, Eher, pp. 759-760.
- ⁹² Carl von Clausewitz, *Bekennnisdenkschrift*, in *Schriften, Aufsätze, Studien, Briefe*, herausgegeben von Werner Hahlweg, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1966, vol. I, pp. 678-750.
- ⁹³ Raymond Aron, recension de *Clausewitz et l'État* de Peter Paret, *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 1977, vol. 32, n°6, pp. 1255-1267.
- ⁹⁴ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 118.
- ⁹⁵ Raymond Aron, *Penser la guerre*, II, p. 217.
- ⁹⁶ *Ibid.*, II, p. 220.
- ⁹⁷ NAF 28060, boîte 225, manuscrit du chapitre 2 de *Penser la guerre*, tome II, folio 19.
- ⁹⁸ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 651.
- ⁹⁹ Robert Hepp, « Der harmlose Clausewitz », *Zeitschrift für Politik*, 1978, pp. 303-318 et 390-429.
- ¹⁰⁰ Voyez Matthias Oppermann, *Raymond Aron und Deutschland. Die Verteidigung der Freiheit und das Problem des Totalitarismus*, Ostfildern, Thorbecke, pp. 280-301 : « Gleichgewicht und Mäßigung : Carl von Clausewitz ».
- ¹⁰¹ Raymond Aron, *Les Dernières Années du siècle*, Paris, Julliard, 1984.
- ¹⁰² Günther Maschke, « Das Post-Histoire des Raymond Aron », dans *Elemente*, 3, juin-septembre 1987, pp. 42-43.
- ¹⁰³ Raymond Aron, *Penser la guerre*, II, p. 19.
- ¹⁰⁴ Raymond Aron, *Penser la guerre*, I, p. 164.
- ¹⁰⁵ Bernhard Schlink, « Why Carl Schmitt ? », *Rechtshistorisches Journal*, 10, 1991, pp. 160-176 ; 168.
- ¹⁰⁶ Raymond Aron, postface à James Burnham, *Contenir ou Libérer*, Paris, Calmann-Lévy, Liberté de l'Esprit, 1953, p. 323.
- ¹⁰⁷ Raymond Aron, « La foire aux diplomates », *Le Figaro*, 30 juillet 1975.
- ¹⁰⁸ Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, p. 413.
- ¹⁰⁹ *Espoir et peur du siècle*, p. 59.
- ¹¹⁰ Raymond Aron, « Das außenpolitische Konzept Konrad Adenauers », in Helmut Kohl, éd., *Konrad Adenauer 1876-1976*, Belser, Stuttgart, 1976, 196 pages, pp. 30-36.
- ¹¹¹ René Girard, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnets Nord, 2007.
- ¹¹² René Girard, *Achever Clausewitz*, p. 34.
- ¹¹³ *Ibid.*, p. 27.
- ¹¹⁴ *Ibid.*, p. 33.
- ¹¹⁵ *Ibid.*, p. 171. Voyez aussi Jean-Vincent Holeindre, « Violence, guerre et politique. Étude sur le retournement de la 'Formule' de Clausewitz », *Res Militaris*, vol 1, n°3, été 2011.
- ¹¹⁶ Benoît Durieux, *Relire De la guerre de Clausewitz*, Paris, Economica, 2005. Voyez p. 5. Voyez aussi Benoît Durieux, *Clausewitz en France : Deux siècles de réflexion sur la guerre (1807-2007)*, Paris, Economica, 2008.
- ¹¹⁷ *Ibid.*
- ¹¹⁸ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 658.
- ¹¹⁹ Raymond Aron, *Penser la guerre*, II, p. 286.

Section III

J. A. Colen et Scott Nelson

Théorie, histoire, philosophie

La primauté du politique

Raymond Aron a passé sa vie à défendre la « démocratie libérale ». Quel est l'état de la démocratie libérale et l'étude de celle-ci aujourd'hui ? Un aperçu rapide nous montre, d'une part, une relation étroite entre pays autoritaires et pays pauvres, et entre régimes démocratiques et pays riches, d'autre part. Cette question faisait partie du programme de recherche depuis au moins 1960, lorsque Lipset¹ s'interrogea sur le lien entre démocratie et développement. La recherche empirique distingue deux « mécanismes de causalité » afin d'expliquer cette corrélation : les démocraties émergent dans les dictatures en développement économique, soit par un processus « endogène », soit en raison de facteurs « exogènes », mais elles survivent plus longtemps dans des pays développés et il y a donc une accumulation de régimes démocratiques dans ces pays. Le premier mécanisme suppose que les dictatures meurent parce que les dictateurs n'ont d'autre choix que de développer le pays, puisque ces pays ne peuvent plus être régis efficacement par ordre direct ou parce que – pour le dire plus crûment – les systèmes politiques sont déterminés par des facteurs économiques. C'est un mécanisme conforme à la théorie de la modernisation : il y a un processus général qui commence avec l'industrialisation et l'urbanisation, passe par l'éducation et la communication de masse, et culmine dans la mobilisation sociale et politique et la démocratisation. Adam Przeworski résume ainsi : le PIB par habitant est l'indicateur le plus approprié pour prédire le type de régime². Dans ce cas, la Chine sera démocratique quand elle se développera. Un deuxième type de mécanisme a aussi été suggéré, de façon ambiguë, par Lipset³, mais il n'a été exploré que récemment. Il est basé sur l'hypothèse que si les démocraties émergent au hasard au cours de la phase de développement, elles sont plus susceptibles de survivre dans un pays riche ; il y a aussi un effet cumulatif de la convergence monotone⁴, ce qui est également conforme à la corrélation entre les deux facteurs. Cette seconde hypothèse est cohérente avec le rôle de la liberté humaine dans l'histoire. Les hommes font émerger les démocraties et l'environnement n'est responsable que dans la mesure où il permet leur survie ; le niveau de développement semble donc avoir un pouvoir explicatif quant à la survie des démocraties⁵.

Et pourtant, la découverte que certaines dictatures survivent malgré le développement, alors que ce dernier s'épanouit contre toutes attentes, dans certaines

démocraties, a conduit les chercheurs à conclure qu'il n'y a pas une explication unique. Malgré ces *leçons négatives*, qui nous obligent à atténuer les corrélations, nous sommes toujours réticents à admettre la diversité historique implicite dans l'objet de notre recherche. L'un des présupposés du traitement de données, présupposé commun dans la science politique empirique d'aujourd'hui, c'est que les sujets dont nous discutons sont des phénomènes invariables (démocratie, développement), et que ceux-ci entretiennent des relations constantes entre eux, relations qui sont susceptibles d'apparaître comme des corrélations. La démocratie est donc toujours le même vieux phénomène dont nous avons, en tout cas dans une certaine mesure, vu la propagation à travers le monde au cours du siècle dernier. Et il est censé exister des relations constantes entre les secteurs de la réalité, le système économique et politique, la religion, etc., même si les régularités sociologiques détectées ne paraissent pas intemporelles.

En Raymond Aron, nous trouvons la volonté d'attaquer de front l'irréductible pluralité des causes qui compliquent le monde que nous habitons. Les tendances qu'il observe ne sont jamais déclarées lois, et nous ne le voyons donc jamais prophétiser la « fin de l'histoire » ou la « victoire du marché ». Dans notre volonté d'avancer à la recherche d'explications scientifiques irréfutables sur le changement, nous oublions parfois que les conditions du changement sont elles-mêmes susceptibles de changement, et parfois de changements très rapides. Le réseau de la causalité est complexe et la démocratie prend des formes différentes, pour une multitude de raisons différentes. Néanmoins, malgré l'ensemble de ses nombreuses variations à travers l'histoire, la démocratie conserve certaines caractéristiques et principes fondamentaux. Une partie du projet d'Aron sur la société industrielle était d'enquêter sur ce qui est essentiel et ce qui est variable dans la démocratie ou le régime constitutionnel-pluraliste, comme il aimait à l'appeler.

Le chapitre de Perrine Simon-Nahum retrace l'évolution de la philosophie de l'histoire d'Aron au cours de sa vie. Elle y discute les considérations intellectuelles de jeunesse du philosophe français dans les années 30 et la façon dont il forma son approche sociologique grâce à son engagement continu pour déterminer la compréhension que l'homme a de l'histoire et comment il la façonne.

Le chapitre de Giulio De Ligio sur « la question du régime politique et les problèmes de la démocratie » situe les idées politiques d'Aron dans l'école libérale française de Montesquieu et de Tocqueville. Ces penseurs ont donné de l'importance à l'approche sociologique sans, en même temps, perdre de vue l'influence décisive de la sphère politique sur la société – c'est-à-dire, la primauté du politique. De Ligio place Aron dans cette tradition vénérable et établit aussi une continuité entre lui et les Grecs anciens.

Le chapitre de Daniel Mahoney examine la défense d'Aron du régime constitutionnel-pluraliste face au totalitarisme aussi bien nazi que soviétique. Le travail

ultérieur d'Aron suggère que le totalitarisme de l'Union soviétique n'aurait pas été une dégénération des idées de Marx, mais une conséquence nécessaire de ces idées car, elles essaient de refaire la condition humaine. Dans cette optique, les arguments d'Aron contre le totalitarisme constituent un moyen de défense, non seulement des régimes constitutionnels-pluralistes, mais aussi de l'humanité.

Serge Audier nous encourage à examiner la conception qu'Aron a des régimes constitutionnels-pluralistes à travers la perspective de Machiavel, dont les œuvres ont aidé Aron à comprendre les régimes totalitaires et constitutionnels-pluralistes de son époque. En ce qui concerne ces derniers, la réflexion pertinente, et peut-être choquante, est que les régimes constitutionnels-pluralistes prospèrent grâce au conflit – et ce, aussi bien à l'époque d'Aron qu'au temps de Machiavel.

Serge Paugam revisite le cours d'Aron sur la lutte de classes, en l'utilisant comme point de départ pour la conceptualisation des rapports de classe à notre époque, et en mettant au jour la recherche d'Aron dans trois domaines qu'Aron a lui-même jugés dignes d'analyse : l'hétérogénéité croissante de la classe ouvrière, la transformation des conflits sociaux et le problème de la pauvreté persistante dans les sociétés riches.

De nos jours, on discute pour savoir si l'intervention croissante de l'État dans l'économie serait « la voie de la servitude ». Bien qu'Aron ait défendu la liberté comme Hayek, il n'a jamais été un partisan de la liberté sans entraves du marché aussi opiniâtre que le fut ce dernier. Iain Stewart montre que la voie moyenne empruntée par Aron en matière économique est en rapport avec les débats qui se sont déroulés en France à la suite à la crise de 1929. Ainsi démontre-t-il que le « libéralisme de la guerre froide » d'Aron prolonge les tentatives de révision de la pensée du libéralisme économique pendant la dépression des années 30 ainsi que sa réflexion durant les années de guerre.

¹ Seymour Martin Lipset, *Political Man : The Social Bases of Politics* (New York: Doubleday, 1960), pp. 27-65.

² Adam Przeworski, Michel Alvarez, José António Cheibub et Fernando Limogi, *Democracy and development. Political institutions and well being in the world, 1950-1999*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 78 ; voir pp. 111 ; 87-89, sur les indicateurs pp. 79 et 88 ; David L. Epstein, Robert Bates, Jack Goldstone, Ida Kristiansen and Sharyn O'Halloran, « Democratic transitions », *American journal of political science*, vol. 50, n° 3, Juillet 2006, Appendix, 26-27. Cf. aussi Samuel Huntington, « Vinte anos depois : o futuro da terceira vaga », dans AAVV, *A invenção da democracia*, Lisboa, Fundação Mário Soares - ICS, 2000, p. 20.

³ Seymour Martin Lipset, *op. cit.*, p. 29 et p. 61, suggère aussi que la démocratie peut être une cause (un facilitateur) de développement économique.

⁴ Adam Przeworski *et alii*, *op. cit.*, p. 90.

⁵ Non seulement l'espérance de vie augmente de huit à dix-huit ans avec un PIB par habitant supérieur à 1000\$, mais s'il est supérieur à 6000\$ alors un miracle se produit : la démocratie ne devient jamais une dictature. Robert Dahl, niant qu'il y ait une tendance linéaire, a cependant établi qu'il y avait une transformation essentielle quand le PIB par habitant arrivait à 8000\$ (\$ de 1957). Robert A Dahl, *Polyarchy. Participation and opposition*, New Haven and London, Yale University Press, 1971, pp. 67-68.

Perrine Simon-Nahum

7. Raymond Aron et la pensée de l'histoire

L'engagement dans l'histoire

« Faire son salut laïc » : à travers cette expression qui, au soir de sa vie résume son parcours intellectuel, R. Aron plaçait dans ses *Mémoires* l'histoire au centre de sa vie. La pensée de l'histoire constitue d'abord le cadre d'une philosophie qui tourne le dos à l'idéalisme de la génération philosophique qui l'a précédée et cherche à penser sous de nouveaux auspices l'inscription de l'individu dans le monde à travers la rencontre de la liberté et du déterminisme. La Seconde Guerre mondiale et la présence de R. Aron à Londres au sein de la Résistance, la guerre froide et ses formes idéologiques prises à travers l'affrontement entre partisans de l'Union soviétique et les défenseurs des démocraties occidentales font de l'histoire l'un des thèmes d'une œuvre qui s'interroge de façon pionnière en France sur l'articulation entre les relations internationales et le développement des sociétés modernes à l'ombre de la menace nucléaire. Enfin, si les interrogations stratégiques perdurent dans les années 1970, et jusqu'aux *Dernières Années du siècle*, c'est le dialogue avec la sociologie qui redéfinit le contenu d'une pensée de l'histoire, plus que jamais soucieuse d'affirmer les voies d'une philosophie critique.

L'Introduction à la philosophie de l'histoire

L'Introduction à la philosophie de l'histoire, thèse soutenue en mars 1938, au moment où l'Anschluss soumet l'Autriche à l'ordre hitlérien, est consacrée à une réflexion sur les « limites de l'objectivité historique » tandis que la thèse complémentaire *La Philosophie critique de l'histoire* place le refus de l'hégélianisme au fondement d'une « philosophie moderne de l'histoire ». Aron y trace le cadre d'une philosophie qui définit l'individu à partir du point de vue qui est le sien et s'interroge sur la manière dont il peut comprendre, depuis cette position singulière, les lois générales de son environnement. « Comment français, juif, situé à un moment du devenir, puis-je connaître l'ensemble dont je suis un atome, entre des centaines de millions ? »¹ Ce que Aron présente comme un moment de révélation né de la montée du nazisme (« un jour, sur les bords du Rhin, je décidai de moi-même »)² s'est déjà manifesté, si l'on en croit G. Canguilhem, son condisciple à l'École Normale, à travers un intérêt précoce pour la pensée de Marx et le matérialisme historique, abordé à la Sorbonne dans le cours de C. Bouglé³. Sur les bords du Rhin un jour de 1930, Aron n'abandonne pas seulement la biologie, à laquelle il se destinait, pour l'histoire. En transposant dans le domaine politique une interrogation formulée sur le plan du

développement humain, il troque les lois de la causalité scientifique pour l'inquiétude que distille au philosophe l'irruption de l'événement, venant invalider la série statistique. Il s'inscrit dans ce « moment de l'existence » (Fr. Worms) par lequel la génération des philosophes des années trente rompt avec ceux qui l'ont précédée. Contre Bergson et Brunschvicg, ses maîtres de la Sorbonne, réfugiés selon lui dans un universalisme a-historique, il entreprend de définir une pensée de l'histoire en dehors de toute dimension ontologique et de la soumettre à une critique de la Raison historique. *L'Introduction à la philosophie de l'histoire* s'interroge sur les conditions de possibilité de la connaissance historique. Le propos d'Aron se développe à un triple niveau : épistémologique, transcendantal et philosophique. Dès lors que l'homme est, par essence, un individu plongé dans l'histoire, il ne saurait prétendre à une connaissance des événements au sens où l'entendent les sciences de la nature. C'est donc à partir de sa condition historique, comprise comme le point de rencontre entre la contingence du réel et la liberté de celui qui s'y trouve immergé, qu'il faut définir un nouveau statut pour l'histoire qui ne soit ni celui d'une science positive, ni celui d'une métaphysique. Au déterminisme causal, Aron substitue une approche de l'événement fondée sur la compréhension et l'interprétation, deux notions qu'il emprunte aux sciences de l'esprit et à Max Weber dont il avait présenté les thèses au public français dans un petit livre d'introduction publié en 1935, *La Sociologie allemande contemporaine*. Le but de l'historien est en effet de comprendre les acteurs, c'est-à-dire de saisir les mobiles de leurs actes. Il faut pour cela non seulement analyser les motifs qui les ont conduits à agir comme ils l'ont fait mais les rapporter au contexte dans lequel intervient cette action. Ainsi se met en place un cercle herméneutique qui unit l'acteur à son époque, l'événement singulier au contexte général dans lequel il survient. Le sens d'un événement ne peut se comprendre que ramené à une totalité historique. Aussi la compréhension historique se déploie-t-elle comme « un calcul rétrospectif de probabilités »⁴. C'est à elle que revient de dégager l'intelligibilité immanente des faits. Pas plus que le point de vue de l'historien ne saurait être absolu, l'objet historique n'est jamais immédiatement donné, mais toujours construit. Aron met ainsi en lumière les limites de l'objectivité historique, sous-titre de sa thèse, pour montrer comment l'historien doit prendre en compte sa propre situation. L'histoire est d'abord une tentative pour penser un événement qui a été et ne sera jamais plus. Elle ne saurait être pensée dans l'événement pur.

Contingence et pluralité

Si la dimension phénoménologique au cœur de *L'Introduction à la philosophie de l'histoire* s'estompe rapidement de la pensée aronienne de l'histoire, les problématiques esquissées par la thèse traversent l'ensemble de son œuvre. On les trouve reprises sous forme théorique à différents moments, dans des recueils comme les *Dimensions de la conscience historique* (1961) ou des cours, ceux qu'il donne à la Sorbonne dans les années

1960 ou les leçons qu'il prononce au Collège de France entre 1972 et 1974 sous le titre *De l'historisme allemand à la philosophie analytique de l'histoire* et *L'Édification du monde historique*⁵. Le point de vue historique est également au centre de l'analyse des relations internationales à laquelle Aron consacre une part importante de ses réflexions à partir de l'après-guerre depuis *Les Guerres en chaîne* jusqu'aux *Dernières Années du siècle*, s'interrogeant sur la décolonisation, les États-Unis ou l'Europe, ou prenant, à la suite de Clausewitz, la guerre comme objet épistémologique. Enfin, la réflexion sur les philosophies de l'histoire constitue le cœur de sa critique du marxisme et des polémiques qui le conduisent depuis les années 1950 à dénoncer les positions de Sartre et Merleau-Ponty.

Annoncé à la fin de l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, l'ouvrage qui devait en appliquer les conclusions à l'« interprétation de la situation présente de l'homme » ne vit jamais le jour, emporté dans les tourments de la guerre. Les articles publiés par Aron dans *La France libre*, organe de la Résistance extérieure à Londres, en tiennent lieu, réunis en 1945-1946 dans *De l'Armistice à l'insurrection nationale* (qui reprend les articles publiés entre novembre 1940 et mai 1944 sous le titre « Chroniques de la France »), *L'Homme contre les tyrans* et enfin dans *L'Âge des empires et l'avenir de la France*. Fidèle à la leçon d'avant-guerre, Aron y met en place une compréhension de la France de Vichy qui s'efforce de saisir celle-ci au point de rencontre entre les actions des hommes et leurs représentations. Plus encore, c'est le schéma de l'histoire hérité de Élie Halévy et, à travers lui, la leçon donnée par Thucydide dans son *Histoire de la guerre du Péloponnèse* qu'il applique très directement. Dans une lettre adressée à Célestin Bouglé en 1896 dans laquelle il se plaçait lui-même dans l'héritage de l'historien grec, Élie Halévy livrait, selon Aron, le secret de sa vocation : proposer un contenu philosophique à l'observation historique en donnant sens aux passions humaines et aux actions qu'elles engendrent⁶. C'est à quoi s'attache Aron dans ses articles sur Vichy. Comme dans l'étude du radicalisme anglais menée par Élie Halévy, Aron analyse la politique de l'État français en confrontant le plan des idées, celui des institutions juridiques ou économiques et des politiques qu'elles conduisent, et la conduite des hommes. Ce qui frappe, plus encore que l'absence de manichéisme ou d'une partialité fondée sur la volonté de voir un camp politique l'emporter sur l'autre, - ce que certains appelaient déjà la lucidité d'Aron -, est la manière dont les événements s'éclairent de la mise en perspective des différents motifs qui les commandent. Ainsi l'intelligibilité historique s'impose-t-elle au-delà des équivoques, des ambiguïtés, voire des contradictions que l'historien fait apparaître. Dénoncer l'existence de l'État français n'aurait aucun sens aux yeux d'Aron. Ce qui ressort de la lecture de ses articles est la manière dont une analyse pluraliste doit rendre compte au-delà de la condamnation morale et de l'indignation politique d'une réalité elle-même plurielle permettant ainsi de la combattre efficacement. De la même façon que la défaite de mai 1940 et l'armistice ne sonnaient aucunement la victoire irréversible du nazisme et la disparition de la

France républicaine, le basculement qui se dessine à partir de Stalingrad ne garantit pas selon Aron en dernier ressort un accomplissement démocratique de l'histoire.

Réfléchir sur l'histoire du second XX^e siècle

C'est à la mise en ordre de ces séries historiques qu'est consacrée la réflexion historique d'Aron dans les années 1950. Il faut préserver le pluralisme de l'histoire que seule garantit la pluralité produite par le travail de l'historien. Pourtant dans ce paysage de guerre froide, des tendances lourdes semblent se dessiner qui apparaissent à Aron comme les marqueurs du second XX^e siècle. Deux facteurs s'imposent en effet comme des constantes qui relativiseraient le pluralisme. Il s'agit d'une part de l'entrée dans l'ère nucléaire et de son influence sur les relations internationales et, de l'autre, du progrès technique et de son impact sur le développement des sociétés désormais qualifiées de sociétés industrielles. À la lumière de ces deux données, le philosophe doit redessiner une pensée de l'histoire qui, prenant en compte le changement anthropologique dont elles sont porteuses, ne confisque pas pour autant à l'histoire sa dynamique propre. C'est à la notion de conscience historique, conçue comme l'expression du lien entre « les problèmes du savoir historique et ceux de l'existence dans l'histoire »⁷ autour de laquelle est construit le recueil d'essais intitulé *Dimensions de la conscience historique*, publié en 1961 que Aron confie cette tâche. Les changements politico-stratégiques intervenus et l'apparition de l'arme atomique bouleversent la perception que les acteurs historiques ont de leur existence et des marges de manœuvre dont ils disposent à l'échelle des nations. Cette situation nouvelle inscrit notre conscience de l'histoire dans l'idée d'un déterminisme des forces historiques – qu'Aron appelait « les forces profondes », – dans l'idée que l'humanité, désormais capable de décider de sa propre perte, vit sous un régime historique unique. L'engagement dans l'histoire, qui caractérise les « hommes des sociétés scientifiques et de l'âge atomique » pour reprendre la manière dont Aron définit ses contemporains renvoie à une histoire du présent, à l'idée que nous sommes, d'abord, les acteurs de notre époque. Trois traits définissent la conscience historique : « la conscience d'une dialectique entre tradition et liberté, l'effort pour saisir la réalité ou la vérité du passé, le sentiment que la suite des organisations sociales et des créations humaines à travers le temps n'est pas quelconque ou indifférente, qu'elle concerne l'homme en ce qu'il a d'essentiel »⁸. Caractéristique de l'Occident moderne, celle-ci devient au XX^e siècle le cadre incontournable dans lequel se pense l'humanité. La dimension philosophique de l'histoire doit donc s'imposer pour combattre la tentation de subsumer l'humanité sous la catégorie d'un destin unique et proposer au milieu de toutes les ouvertures possibles le chemin d'un avenir dessiné par la Raison. Une raison construite par opposition à l'*hybris* de la possession du feu nucléaire ou d'un progrès technique ininterrompu.

Que sont les ensembles historiques ? Discuter avec Spengler et Toynbee

La dimension explicitement philosophique qu'Aron accorde à la conscience historique découle de sa volonté de revenir sur l'accusation de relativisme formulée à son encontre au moment de sa thèse mais également sur le danger qu'incarnent à ses yeux les théories qui identifient l'histoire au cycle quasi-biologique de chaque civilisation, soumettant leur existence à un modèle unique tout en rendant le destin de chacune irréductible aux autres. La pluralité des objets historiques que sont les événements comme celle des interprétations qu'en proposent les historiens ne signifie en aucun cas selon Aron que l'on doive renoncer à l'énoncé d'une vérité historique. La vérité au risque de la pluralité, tel est l'enjeu du dialogue qu'il engage avec le philosophe A. Toynbee lors d'un colloque à Cerisy en 1958. Il s'agit de réfuter l'idée d'une diversité des civilisations qui interdirait selon Toynbee, et Spengler avant lui, de penser l'idée d'une unité de l'esprit humain traçant un schéma historique des civilisations qui affirmerait la préséance à l'Occident. Si toutes les civilisations se valent, chacune n'est comptable que d'elle-même et affirme sa nature singulière. Dès lors l'histoire oscille entre la description du destin propre à chaque culture à un pôle et celui de l'humanité prise comme un tout, interdisant toute distinction ou comparaison intermédiaires. La question essentielle qui se pose au philosophe est donc celle de la constitution des ensembles historiques et de leur réalité, à savoir celle des objets sur lesquels porte le travail historique. Les notions de causalité et de cohérence qu'Aron invoque à la base du travail de l'historien s'opposent donc très directement au relativisme spenglérien qui interdit de comparer une civilisation aux autres, tout comme elles mettent à mal le schéma empirique avancé par A. Toynbee qui ne peut expliquer les cultures qu'en les rapportant à l'humanité tout entière, ôtant ainsi à l'historien, perdu dans l'universalité des points de vue, toute capacité explicative. En l'absence de principe réflexif, la construction historique devient impossible. Elle est alors conduite en réalité par des principes extérieurs renvoyant à des jugements de valeur implicites.

Il faut donc répondre autrement que par la métaphysique (Spengler) ou la théologie (Toynbee) à la tension constitutive, comme le dit Aron, du second XX^e siècle : celle que crée la conscience d'une unité de destin des individus jamais atteinte auparavant en raison de la possibilité de la destruction nucléaire et du progrès technique et, à l'opposé, le sentiment intime aux différentes populations qu'elles demeurent, en dépit de tout, singulières. C'est là que la critique de la raison historique trouve sa légitimité, dans la mise en œuvre d'une causalité réfléchissante qui organise le champ de l'expérience historique et ses interprétations possibles. L'historien construit son objet en fonction de la logique commandée par la réalité des événements qu'il se propose d'étudier. Cette logique est à la fois immanente et contrefactuelle. C'est dans cette tension entre la réalité qu'il cherche à expliquer et la construction à laquelle il a recours, pour le faire, que se loge la philosophie. Ainsi l'Aron des années 1960 n'est-il pas moins philosophe quand il réfléchit sur l'histoire que le jeune thésard des années

trente. La philosophie s'impose non seulement pour rappeler à l'historien qu'il travaille à partir d'objets historiques qu'il a lui-même construits, mais elle renvoie, de la même façon, à l'arbitraire de cette construction. Celui-ci revêt une double face. Il tient d'une part à la situation historique de l'historien lui-même mais intervient en second lieu dans la manière dont il applique les concepts épistémologiques aux objets. C'est à ce niveau d'analyse qu'Aron situera plus tard la sociologie.

La pluralité ne se déduit pas seulement d'une observation empirique des événements contemporains, même si l'un des traits de notre civilisation réside précisément, selon Aron, dans la conscience qu'elle a de sa diversité. Elle tient plus encore à l'essence de notre condition qu'Aron qualifiait de « tragique » en conclusion de sa thèse : « L'existence humaine est dialectique [...] puisqu'elle agit dans un monde incohérent, s'engage en dépit de la durée, recherche une vérité qui fuit, sans autre assurance qu'une science fragmentaire et une réflexion formelle »⁹. La pluralité se laisse saisir, on l'a dit, à un double niveau, celui des événements et celui de leur interprétation. Comprise en ce sens, l'étude de l'objet historique oriente l'enquête vers les intentions de l'historien. La réalité historique n'est pas matérielle mais constituée, dit Aron, d'une multiplicité d'expériences individuelles dont chacune renvoie à une vision propre du monde. Le travail de l'historien s'en fait le reflet qui découpe des périodes temporelles et détermine en leur sein des unités historiques de plus ou moins grande ampleur. Celles-ci sont dotées d'un pouvoir explicatif et il faut se garder de les prendre comme le reflet d'une réalité ayant existé. À une réalité équivoque répond ainsi une multiplicité possible d'interprétations.

L'article intitulé « Evidence / Inférence » publié dans *Daedalus* en 1958 s'intéresse à la manière dont l'historien insère les niveaux de causalité dans un plan d'ensemble dont lui seul détient la clé. Le tout ne préexiste cependant pas à l'acte de compréhension. Il apparaît à mesure que celui-ci prend forme. La part de liberté laissée à l'historien dans l'interprétation a pour contrepartie la démarche critique qui la conduit. Cette liberté de l'historien est à son plus haut degré lorsque celui-ci ne traite pas d'événements lointains dont il connaît la suite mais de l'actualité, celle pour laquelle il bénéficie des indices les plus contraignants : présence des témoins, existence d'archives... L'histoire du présent, celle à laquelle renvoie la conscience historique, opère la jonction entre la plus grande liberté et la contrainte la plus importante. Cette dernière intègre la forme techniciste de notre développement et au niveau de l'interprétation, une présence abondante des sources historiques. La plus grande liberté est celle dont bénéficie l'historien, conjuguée à la marge de manœuvre dont usent les acteurs eux-mêmes. C'est l'existence de cette liberté qu'on la nomme « imagination » ou comme Aron « prévision rétrospective »¹⁰ qui définit le rôle nouveau de l'historien. C'est aussi elle qui sert d'axe directeur aux ouvrages qui suivent et portent sur les relations internationales ou l'analyse des sociétés industrielles. La démarche d'Aron sera toujours la même, consistant à se demander ce qui serait arrivé si les choses

s'étaient passées autrement. La décision ultime demeure à l'homme d'action, l'historien se contentant de confronter action et nécessité.

Telle est la grande leçon de Thucydide qui introduit une réflexion sur la qualité de l'objet historique et permet à Aron de s'interroger à son tour sur la qualité du récit de l'historien. C'est alors le processus de décision et les motifs des acteurs qu'il étudie. Thucydide rencontre ici Max Weber et l'étude de la décision. C'est en effet à partir de l'analyse de l'action humaine que Thucydide bâtit le récit qu'il donne de l'histoire. Elle lui permet d'intégrer le hasard à son récit et de rendre intelligible même ce qui n'est pas rationnel, de comprendre l'événement qui n'a été voulu par personne. « Thucydide, en même temps qu'il étend, de proche en proche, l'intelligibilité, de l'action voulue par un acteur à l'événement qui n'a été voulu tel par personne, élève l'événement, qu'il ait été conforme ou non aux intentions des acteurs, au-dessus de la particularité historique en l'éclairant par l'emploi de termes abstraits, sociologiques ou psychologiques »¹¹. Ni le déclenchement de la guerre du Péloponnèse, ni sa conduite ne répondent à des causes uniques et identifiables comme le montre l'historien grec. Ce que nous révèle en réalité la guerre elle-même, c'est « l'homme éternel, poussé par des mobiles constants qui se révèle dans cet événement tragique, œuvre d'acteurs conscients de leurs actes et inconscients de leur destin »¹².

Le point de vue de Thucydide permet à Aron de revenir sur la définition de l'événement historique entre liberté et détermination. Il situe l'historien au juste niveau entre une histoire purement événementielle à la Lavisson et une histoire sociologique qui ramènerait l'explication au rang des structures. Aron retrouve ici le rôle du hasard et les séries de Cournot sur lesquelles il ouvrait sa thèse. C'est la manière dont l'historien grec joue déjà de la polarité entre accident et nécessité qui met Aron sur la voie de différents plans sur lesquels doit travailler l'historien qu'il s'agisse des échelles à partir desquelles il considère l'action historique mais également de l'enchaînement des faits. Une différence pourtant distingue la lecture antique des événements de celle de l'historien du XX^e siècle : le poids accordé à l'individu. C'est ici la guerre de 1914-1918 qui sert de point de repère à Aron, non pas pour mettre en lumière comme Toynbee le parallélisme des cycles qui parcourent l'histoire de l'humanité, mais comme illustration de la dépersonnalisation qui caractérise l'interprétation des événements du XX^e siècle. Il s'oppose de la même façon dans un long article publié en 1970 dans la revue *Annales* au point de vue de ceux qui, comme l'historien de l'Antiquité Paul Veyne, appliquent à l'histoire le tournant linguistique, refusant d'y voir autre chose que la mise en récit d'interprétations, chaque fois singulières¹³.

Contre le messianisme et la philosophie de l'histoire

L'injonction rétrospective, lancée par Maurice Merleau-Ponty à ses contemporains dans « La guerre a eu lieu » parue dans le premier numéro des *Temps*

modernes en 1945, d'accepter désormais leur condition historique ne s'adressait évidemment pas à Raymond Aron. L'histoire est, depuis le milieu des années trente, le terrain sur lequel ce dernier pense l'affrontement des démocraties et des totalitarismes et les conditions d'une victoire possible de la liberté démocratique. Elle devient à partir de 1947, en pleine guerre froide, séparant les amis d'autrefois, le front sur lequel il combat la prophétie marxiste et s'oppose aux philosophies de l'histoire. Ce refus d'une lecture messianique de l'après-guerre et d'une allégeance aux idéologies qui s'en font les interprètes vaudra à Aron l'excommunication de la part de ses anciens camarades de l'École Normale, au premier rang desquels Sartre et Merleau-Ponty, et la mise au ban du monde intellectuel en majorité marxiste et tiers-mondiste dans la France des années 1950. L'ostracisme durera d'une certaine manière jusqu'à sa mort.

Si les *Mémoires* reviennent sur l'âpreté des combats intellectuels, il faut garder à l'esprit la violence des positions qui les accompagna, violence dont les années 1970 portent encore la trace. Ainsi les réflexions sur la pensée de l'histoire sont-elles, entre 1950 et 1975, une manière pour Aron de poursuivre le dialogue avec la pensée de Marx et de combattre les interprétations messianiques de l'histoire chez ses disciples. Développant le thème des religions séculières et de la croyance impliquée par l'adhésion au modèle soviétique de société, il n'aura de cesse de remettre en cause les lectures téléologiques de l'histoire véhiculées par les compagnons de route du communisme soviétique, au premier rang desquels Sartre et Merleau-Ponty figures centrales du monde intellectuel des années 1950. L'argument est au centre des articles qu'il publie dans la revue *Preuves*, organe du Congrès pour la Liberté de la Culture, mais aussi de *L'Opium des intellectuels* paru en 1955, contemporain de la publication par Merleau-Ponty des *Aventures de la Dialectique*. Il occupe une grande part des articles des *Dimensions de la conscience historique* et se poursuit jusqu'au début des années 1970 dans les cours au Collège de France, les *Marxisme imaginaires. D'une Sainte Famille à l'autre*.

La violence des débats a trop souvent occulté la profondeur philosophique de ce qui se jouait là. Partant d'un cadre de réflexion commun, on l'a dit, à la génération des années trente désireuse de penser en dehors de tout principe transcendant l'articulation entre liberté et déterminisme, Aron demeura pendant longtemps l'interlocuteur privilégié de Sartre, même si celui-ci a cherché à le masquer. Ainsi *Les Carnets de la drôle de guerre* et *L'Être et le Néant*, thèse que Sartre soutient en 1943, se veulent une réponse à l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*. *L'Opium des intellectuels*, livre qui fit scandale et voua Aron aux anathèmes d'une gauche bien-pensante, doit être lu dans la continuité de ce débat. Les trois parties qui le composent – « Mythes politiques », « Idolâtrie de l'histoire » et « Aliénation des intellectuels » - se donnent pour tâche de dégager les principaux traits du progressisme de la gauche européenne et de les soumettre à la critique historique. Aron y analyse le stalinisme sous les traits d'une idéologie dont le montage qu'il présente de la réalité soviétique repose sur la définition d'une gnose historiciste. La critique s'y développe sur deux plans. Le premier

met en cause l'inconséquence philosophique des compagnons de route et prend pour cible Merleau-Ponty plus encore que Sartre. Il s'agit de dénoncer l'idée que l'on pourrait à la fois s'inscrire dans une philosophie de l'existence qui place au premier rang de la définition de l'individu sa liberté et de placer celui-ci dans la temporalité d'une histoire collective sur laquelle il n'a aucune prise et à l'horizon de laquelle il n'a d'autre choix que de se reconnaître s'il veut réaliser son essence propre. Le second plan met en cause les interprétations du marxisme qui passent la réalité politique au tamis d'une histoire dont le sens est prédéfini sous les traits de la réalisation du bonheur de l'humanité par le régime communiste. La critique est sans appel. Dans cette conception de l'histoire, les acteurs n'ont aucune place. La société sans classe, objectif du communisme, « sort spontanément, nécessairement, des actions et réactions entre les individus et les groupes »¹⁴, sans même l'intervention d'une Providence quelconque. À la fin des temps l'homme se voit révéler son mystère en même temps que celui de l'histoire. Mais pourquoi, demande Aron, « l'aventure devrait-elle bien finir ? »¹⁵ et en vertu de quoi devrait-elle même s'achever ? Il n'y voit d'autre explication que la foi dans un messianisme qui, chez les chrétiens, réfère à une transcendance divine, et chez l'homme de foi qu'est le communiste renvoie de la même façon à la transcendance de l'histoire. C'est cette distorsion que font subir à l'histoire les philosophies de l'histoire que dénonce Aron. Rien ne garantit aux yeux du tenant d'une critique de la raison historique que l'on puisse prédire l'avenir, mais plus encore qu'il existe un sens de l'histoire. Si on considère la situation des sociétés industrielles qu'il développe en parallèle au début des années 1960, rien ne certifie au vu des données disponibles, le triomphe d'un modèle sur l'autre, celui d'un socialisme planificateur et autoritaire sur des régimes constitutionnels-pluralistes embrassant un modèle de développement capitaliste. Adhérer à l'idée d'un sens de l'histoire revient à renoncer à la distance philosophique pour adopter une posture théologique. Cela est vrai aussi bien de Sartre et Merleau-Ponty que de Toynbee.

Les conséquences politiques sont immédiates. De même que les régimes idéologiques qui arrivent au pouvoir sur la foi d'une eschatologie historique sont obligés pour s'y maintenir de faire régner la terreur, les penseurs qui se reconnaissent dans l'une de ces téléologies sont conduits à entériner les formes de violence qui s'y déploient. La critique des philosophies de l'histoire, qui prolonge chez Aron les analyses du totalitarisme énoncées avant-guerre, contient ainsi en germe celle des pensées tiers-mondistes qui verront le jour au cours des années cinquante. Elle permet de comprendre la singularité de ses positions sur la politique de l'après-guerre au regard de la manière dont il juge l'événement. Sa capacité à articuler entre eux les différents champs de causalité, tout en restant attentif à la part d'incertitude qui accompagne les interventions des individus, explique qu'il n'ait cessé de dénoncer l'emprise de l'Union soviétique sur les démocraties populaires, qu'il se soit prononcé dès 1956 pour la décolonisation des territoires français, notamment en Algérie dont il a appelé de ses vœux et anticipé l'accession à l'indépendance, ou ait mis en garde dès le début des

années 1960 à l'encontre des politiques qui reposaient sur l'idée d'un progrès économique exponentiel et continu.

L'histoire au regard des sciences sociales

Histoire et relations internationales

Une part importante de l'œuvre historique d'Aron à partir de 1944 est consacrée à l'étude des relations internationales. L'un des premiers en France, il rompt avec une histoire diplomatique traditionnelle pour proposer une lecture stratégique des relations internationales qui intègre les différents niveaux d'analyse politique, économique et militaire et distingue clairement le domaine de la politique étrangère de celui des affaires intérieures. Comme l'a fait remarquer P. Hassner, l'un des meilleurs connaisseurs de cette part de l'œuvre aronienne, en ces matières également « on n'a pas assez remarqué combien l'historien devait au philosophe »¹⁶. C'est en effet la dialectique définie par la raison historique qui reçoit une application directe dans l'étude des relations internationales. Echappant au prisme de l'idéologie comme au cadre déterministe d'une étude militaire ou sociologique, Aron met en œuvre une analyse dynamique des bouleversements internationaux qui ne sacrifie pas les intentions des acteurs aux résultats des politiques entreprises mais traite également de la guerre et de la violence qu'elle déploie comme facteurs à part entière. C'est ce qui fait la nouveauté de la Première Guerre mondiale analysée en première partie des *Guerres en chaîne*. La force de ce point de vue philosophique explique en partie la manière dont l'argument aronien se développe au sortir de la guerre indépendamment des fractures de la guerre froide et des oppositions idéologiques. On y retrouve les trois séries qu'isole dans *Dimensions de la conscience historique* la conférence intitulée « L'Aube de l'histoire universelle », dont la combinaison, chaque fois différente, commande le profil des crises internationales successives : le schisme bipolaire, le destin partagé de l'humanité à l'ombre du progrès technique et économique et la diffusion du messianisme communiste. Si le diagnostic formulé dès *Les Guerres en chaîne* en 1951 se décline, autour de quelques variations, tout au long du demi-siècle qui suit, c'est bien parce que la structure du schéma de l'histoire établie par Aron rend compte aussi bien des motifs des acteurs que de l'équilibre (ou du déséquilibre) des facteurs productifs, économiques, politiques ou culturels et de la variable militaro-stratégique, selon une logique où la combinatoire entre les différents niveaux intègre les accidents et les hasards comme le résultat de la mise en œuvre d'une politique rationnelle. L'analyse stratégique aronienne rencontre à son point ultime le schéma d'interprétation de l'histoire et l'idée d'un avenir incertain de l'humanité dont tout ce que l'on puisse souhaiter est qu'il s'accorde à l'horizon d'une Raison régulatrice. Ainsi ses ouvrages de relations internationales qu'il s'agisse de *Paix et guerre entre les nations*, que son auteur qualifiait lui-même de troisième thèse et dont la structure reprend celle de *Introduction à la philosophie de l'histoire*, jusqu'aux *Dernières Années du siècle* en passant par *La République*

impériale, analyse de la politique américaine entre 1945 et 1972, et *Penser la guerre, Clausewitz*, tous deux écrits au milieu des années 1970, se concluent-ils sur une interrogation qui rejoint la définition de l'histoire comme « drame et procès ».

Histoire ou sociologie ?

Si l'analyse de Thucydide se prolonge dans l'analyse de l'action politique d'une part et de la guerre de l'autre, les Gifford Lectures de 1965 et les conférences données en 1967 sous le titre *La Conscience historique dans la pensée et dans l'action* sont l'occasion pour Aron de revenir sur la théorie de l'histoire. La question de l'histoire se pose alors dans les termes de la définition d'un espace possible pour une pensée critique. La pensée d'Aron effectue-t-elle un tournant vers la sociologie ? Tel est l'avis de nombreux exégètes qui montrent comment autour de la fin des années soixante le point de vue sociologique semble se substituer chez lui à l'approche historique pour décrire le fonctionnement des sociétés modernes. Aron réaffirme au contraire la supériorité de l'histoire à travers le primat donné au politique dans le fonctionnement des sociétés. La science qu'il cherche encore à fonder au début des années 1970 est celle qui, tout en conservant un caractère d'objectivité, se montrerait soucieuse de sa traduction pratique. C'est cette ambition que poursuit, dans les cours au Collège de France, la réflexion autour de la confrontation entre l'héritage de la phénoménologie allemande et les apports de la philosophie analytique anglo-saxonne. Tout au long de ces années, qu'il s'intéresse aux relations internationales ou au fonctionnement des différents régimes politiques, Aron ne perd donc jamais de vue les problèmes épistémologiques soulevés par l'interprétation de ses différents objets. Le développement des études politiques, mais également de l'approche sociologique le conduit à confronter l'apport de ces disciplines en plein essor de manière à en intégrer les résultats dans l'étude de la société. À aucun moment pourtant le bénéfice qu'il en tire ne vient remettre en cause le schéma établi d'une pensée de l'histoire qui, seule, répond aux exigences d'une raison critique. L'étude des avantages comparatifs de ces disciplines emprunte la voie d'une réflexion sur les formes de conceptualisation qu'elles mettent en œuvre. C'est aussi l'occasion pour R. Aron de réfléchir autour de l'utilisation de la notion de modèle qui tend à se diffuser dans les sciences sociales autour des années 1960. L'anti-histoire, appelée de ses vœux par l'anthropologue Claude Lévi-Strauss, se résume en réalité, selon lui, à une histoire basée sur la description des facteurs culturels et anthropologiques. En aucun cas l'homme ne saurait se concevoir en dehors d'un cadre temporel.

Aron adopte toutefois ici une position relativement nouvelle pour poser le problème de la validité d'une science historique. Il repart de la notion de construction du monde définie par le philosophe Wilhelm Dilthey à la fin du XIX^e siècle pour la confronter à la dimension de récit et à celle de représentation que développent les sciences sociales. Trois domaines sont ici identifiés comme modes d'objectivation

privilegié de la situation historique des individus : le langage, les classes, les organisations. Pourtant sa conclusion reste du domaine de la pensée de l'histoire car, quel que soit le degré d'objectivité scientifique atteint par ces différents discours, au premier rang desquels la sociologie, demeure le fait que « les hommes font leur histoire mais ne savent pas l'histoire qu'ils font »¹⁷, l'aventure humaine restant en dernier ressort ouverte sur l'incertain.

La guerre comme point ultime de l'analyse historique

Le dialogue poursuivi avec Thucydide annonçait le rôle joué par la guerre comme élément central dans la pensée aronienne de l'histoire. Avec *Penser la guerre, Clausewitz*, l'un de ses ouvrages préférés, Aron livre une analyse philosophique de la guerre. Il atteint, se faisant, le point ultime de sa pensée de l'histoire. Au moment même où il livre sa réflexion sur Marx, il analyse à travers la vision du stratège prussien la guerre comme le domaine où l'exercice de la décision est soumis à la contrainte politique entre toutes. L'intérêt du philosophe pour le stratège se nourrit avant tout de la tension que pose son œuvre entre la politique et la guerre et la manière dont il permet de penser le rapport entre les fins et les moyens. À une époque où l'humanité possède une capacité de destruction totale, la lecture de Clausewitz permet de rappeler le primat de la politique sur les affaires militaires. Il s'agit d'accorder toute l'attention qu'ils méritent aux facteurs psychologiques. Aron prend définitivement congé des pensées classiques de la guerre en inscrivant sa réflexion grâce à Clausewitz dans une mise en tension entre menace stratégique et finalité politique. L'arme atomique ne figure pas seulement comme l'une des tendances profondes qui détermine désormais le rapport de l'homme à son environnement et à ses semblables ; elle bouleverse les mécanismes de la décision.

L'intérêt d'Aron pour Clausewitz ne fut pas que militaire. Le *Clausewitz* nous met aussi sur la piste de la personnalité du penseur. En s'intéressant non seulement au traité sur la guerre mais au parcours de l'homme lui-même, il nous livre sa vision de ce que doit être la lecture d'un auteur. Or l'interprétation telle que la conçoit Aron et l'applique à Marx, Tocqueville ou Clausewitz, se développe bien au-delà du champ herméneutique. Elle fait référence à ce qu'il entend par histoire et dont la particularité consiste à ne jamais concevoir la pensée sans l'action. S'il consacra deux années de cours à l'étude de la pensée du général prussien, au-delà d'un esprit de résistance dans lequel il retrouvait les échos de sa propre expérience de la guerre, sans doute est-ce en raison d'un compagnonnage plus profond. Deux traits caractérisent le Clausewitz d'Aron dans lesquels on retrouve le philosophe lui-même. Le premier est son acharnement à penser l'action qui le conduit à s'inscrire dans une dynamique politique. Le second tient dans l'expérience intellectuelle de Clausewitz très tôt en possession des principaux thèmes de sa pensée, mais parvenu seulement à la fin de sa vie à en composer un système. Ce qui retient l'intérêt d'Aron, c'est la recherche mise en œuvre

par Clausewitz d'une « théorie d'une praxis soumise aux changements historiques »¹⁸. C'est donc moins l'aspect systématique de sa pensée, en réalité inabouti, que la pluralité des interprétations proposées, et de la manière dont chacune d'elles met en jeu dans un cadre rationnel le rapport entre la réalité et les idées. Les choix politiques professés par Clausewitz n'interdisent en rien les réinterprétations ultérieures de son œuvre. Nul doute cependant qu'il ait vu dans la seconde partie de son existence la plupart de ses diagnostics entérinés dans les faits.

La lecture de Clausewitz conforte Aron dans l'importance de la nécessité pour le prince d'être bien conseillé et dans la conscience de la fragilité de la position de conseiller du celui-ci. La conclusion des *Dimensions de la conscience historique* énonçait déjà en termes explicites le problème qui allait occuper le centre de sa réflexion sur l'histoire au cours des années 1960-1970 : celui de la « responsabilité sociale du philosophe ». C'est en effet bien à l'histoire qu'il revient de déjouer les pièges qui se présentent au sociologue comme à l'historien du politique. Ni prisonnier des structures, ni enfermé dans des conjonctures successives et sans lien entre elles, celui-ci doit savoir aller du particulier à l'universel tout comme il doit pouvoir identifier ce qui, dans l'action collective, renvoie à l'expression des singularités. Il serait cependant trop simple d'en rester là. La difficulté, qui fait en même temps la force de l'historien, est le va-et-vient constant qu'il lui faut accomplir entre une pensée et sa mise en œuvre, entre le domaine de l'abstraction et la réalité. Il existe en effet dans toute pensée politique une équivoque incontournable dans la manière dont elle se meut entre le postulat d'un idéal et la réalité de son application. Cette incertitude entre le souhaitable et le réel, entre les intentions et les réalisations, définit l'essence de l'histoire. Dans le rapport qu'entretiennent dans le second XX^e siècle le technicien, le sophiste et le philosophe, ce dernier ne peut s'imposer sans l'aide de l'histoire. Elle seule lui permet de porter des jugements de valeur dont la légitimité s'appuie sur l'expérience du réel. Elle seule l'autorise à juger de la réalité en la soumettant à la critique de ses propres idéaux. C'est ici le temps qui joue comme échelle de valeur dans le rapport établi par la philosophie entre passé, présent et avenir. S'il tourne le dos au sophiste, le philosophe ne saurait se désintéresser du technicien. Seule la prise en compte des éléments techniques le garde de la séduction des idées. Aron, en ce début des années 1960, continue de penser à l'ombre des régimes totalitaires et de la réalité soviétique, dénonçant le totalitarisme des idéologies.

Au milieu des années 1970, au moment où celui-ci semble désormais supplanté par ses rivaux, la tâche d'Aron consiste à réaffirmer le rôle du philosophe et sa légitimité à intervenir dans les affaires de la cité. Il en va alors, dit-il, de la responsabilité de la philosophie elle-même. La réflexion sur l'histoire rejoint ici la pratique de la philosophie. La sociologie qui met en œuvre des conduites morales trouve son dépassement dans leur formalisation qui leur confère un point de vue universel, en même temps qu'elle les relativise. En jetant perpétuellement le doute sur

l'idée de totalité historique, le philosophe, conscient de ses devoirs envers la philosophie, prend place dans le champ politique. Entre philosophie et action, c'est cet espace que R. Aron se réserva d'arpenter sous la figure du spectateur engagé.

¹ Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Éditions Julliard, 1983, p. 53.

² *Ibid.*

³ Georges Canguilhem, « La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années trente », in R. Aron, *la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, 2005, pp. 19-32.

⁴ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 205.

⁵ Ces cours ont été rassemblés et édités par Sylvie Mesure dans le volume intitulé *Leçons sur l'histoire*, Paris, Éditions de Fallois, 1989.

⁶ Correspondance d'Alain avec Florence et Élie Halévy, cité dans *Raymond Aron 1905-1983. Histoire et politique, Commentaire*, 1985, p. 344.

⁷ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Éditions Plon, « Agora », 1985 (1^{ère} éd. 1961), Avant-propos.

⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁹ *L'Histoire et ses interprétations. Entretiens autour de Arnold Toynbee*, sous la direction de R. Aron, Paris, Mouton, 1961, pp. 37-46.

¹⁰ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, p. 70.

¹¹ *Ibid.*, p. 121.

¹² *Ibid.*, p. 126.

¹³ Raymond Aron, « Comment l'historien écrit l'épistémologie : à propos du livre de Paul Veyne », *Annales E.S.C.*, 26^e année, 6, pp. 1319-1354.

¹⁴ Raymond Aron, « La notion de sens de l'histoire », *Dimensions de la conscience historique, op. cit.*, pp. 32-45, p. 35.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Pierre Hassner, « L'histoire au XX^e siècle », *Commentaire, op. cit.*, pp. 226-233, p. 228.

¹⁷ Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, texte établi, présenté et annoté par S. Mesure, Paris, Éditions de Fallois, 1989, p. 442.

¹⁸ Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz*, Paris, Éditions Gallimard, « Tel », vol. 1, 2009 (1^{ère} éd. 1976), pp. 23-24.

Giulio De Ligio

8. La question du régime politique et les problèmes de la démocratie

Aron et l'alternative de Tocqueville

La question du régime politique conduit au cœur de l'œuvre, et on pourrait dire de la vie, de Raymond Aron. La pensée du philosophe et sociologue français illustre en quel sens, et en quelle mesure, cette question conduit au cœur du problème humain en tant que problème politique. On reconnaît volontiers la lucidité d'Aron devant les enjeux d'un siècle marqué par des drames et des processus hyperboliques, par des craintes et des espérances extrêmes. Il est utile de rappeler le point de départ de son itinéraire intellectuel pour introduire la réflexion sur la science qui a instruit son jugement de l'actualité historique.

L'horizon de l'éducation politique d'Aron fut le ciel rendu sombre et orageux par l'agonie de la république de Weimar entre 1930 et 1933, et par l'abdication devant la menace totalitaire de la démocratie française. Cette expérience a projeté une ombre longue sur l'ensemble de la pensée aronienne qui n'a cessé par la suite d'essayer de la comprendre. La « VII^e lettre » d'Aron, sa leçon inaugurale au Collège de France de 1971, résume aussi la signification de ce moment fondateur de son parcours, de ce *pathei mathos*. La décomposition de la démocratie allemande et l'impuissance de la démocratie française des années trente, ces deux corruptions d'un régime de libertés, ces deux tragédies démocratiques sont les expériences originelles d'un philosophe qui devient, par elles, philosophe *politique*, philosophe de *la condition historique des hommes*.

La préoccupation humaine et civique qu'Aron ressentit à l'approche de la guerre s'est traduite en une analyse des limites propres à *tout* régime politique, elle n'est pas devenue une réfutation philosophique de la démocratie. Ces deux thèses s'accompagnent et se renforcent réciproquement. Aron a rappelé et illustré la nature politique de la démocratie, sans désespérer d'elle ni identifier dans l'Histoire les lois nécessaires de son triomphe. Les choix d'Aron des années trente, son refus des deux régimes totalitaires dont le dynamisme accentuait la paralysie démocratique, traduisent et renvoient à sa manière de penser, à sa conception de la vie politique et de la société moderne. Ils incitent à examiner les présupposés théoriques de son attitude devant l'histoire. Précisément, Aron s'est efforcé de prolonger et concrétiser les questions fondamentales de la vie commune des hommes – ce qu'il appelle parfois les « vieilles questions socratiques » de la vie bonne et de la bonne société¹ – dans l'histoire, dans un élément où la matière sociale semble parfois se transformer « à la manière d'une force cosmique » et la justice est toujours en rapport avec la force. Son renouvellement de la

question la plus classique du régime politique, son analyse du meilleur régime au XX^e siècle, aide à comprendre la signification profonde de son œuvre. Aron examine les *fins* de la cité à l'ombre de la *guerre* et du *tragique*, la *norme* à l'ère de l'*exception* permanente, les *critères* du *mouvement* moderne, en assumant entièrement la dialectique que cette interrogation impose.

Pour introduire la lecture aronienne de la question du régime politique, on peut rappeler la présentation qu'Aron lui-même a donnée de la visée unitaire de son œuvre, d'abord du point de départ que nous venons d'évoquer. Dans la leçon inaugurale de sa chaire de « Sociologie de la civilisation moderne » au Collège de France, Aron rappelle que la découverte de la politique et de ses ombres tyranniques dans les années trente avait aussi inspiré au jeune philosophe qu'il était une révolte contre l'enseignement reçu dans sa première éducation, à savoir contre le « spiritualisme des philosophes » et « le penchant de certains sociologues à méconnaître l'impact des régimes sous prétexte de s'attacher aux réalités durables et profondes »². *L'Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938) qui couronne sa deuxième éducation réaffirme l'importance éminente du choix du régime, de l'engagement initial et originel par rapport à la société où l'on vit. Cet « engagement » deviendra toujours plus dans la pensée d'Aron l'aboutissement réfléchi d'une connaissance du monde et d'une délibération politique. Toutes ses œuvres développent une intention qu'Aron a explicitée à la fin de sa vie : elles poursuivent la tentative de « penser philosophiquement l'action politique », l'action par laquelle les hommes décident d'eux-mêmes, et « d'éclairer tous les secteurs de la société moderne », de la société où l'action humaine doit maintenant se déployer³.

Cette double intention est complémentaire, elle précise les deux aspects de la réflexion *philosophique* sur l'*histoire* qu'Aron élabore entre l'historicisme allemand et le récit thucydéen. Son double registre, cependant, configure aussi une certaine tension. C'est par l'action politique, par une action qu'on peut comprendre dans sa *nature* propre, *philosophiquement*, que l'homme décide de lui-même, mais l'homme décide aussi de lui-même pour Aron dans et par rapport à la *société moderne*, celle-ci devenant alors le phénomène qui doit orienter l'ensemble de la réflexion. Cette possible tension peut être explicitée par une question quelque peu réductrice mais essentielle : la profonde saisie par Aron des tyrannies de son siècle tient-elle surtout à son intelligence du politique ou à sa connaissance des caractéristiques incontournables des sociétés modernes ? Les termes par lesquels Aron résume le sens unitaire de sa réflexion suggèrent en tout cas une dialectique qui traverse en effet toute son œuvre et que celle-ci illustre éminemment quand elle aborde la question du régime politique et de la démocratie moderne. Il faut partir de l'éclaircissement de ce point fondateur : pour comprendre la nature et l'alternative des sociétés de son siècle, Aron a réaffirmé la *primauté du politique* à partir d'une perspective définie par le point de rencontre, décisif et glissant, entre *sociologie* et *philosophie politique*.

La primauté du politique entre sociologie et philosophie politique

L'expérience allemande a donc inauguré la recherche d'une manière de penser capable de comprendre l'action dans l'histoire ainsi que la nature et le devenir des associations humaines. Entamée par la critique rigoureuse de la perspective de Marx et l'étude de la sociologie allemande, cette recherche a conduit Aron à développer une perspective proprement *politique*. Comme il l'a écrit lui-même, si sa *formation* est néo-kantienne et doit beaucoup à la philosophie allemande et même à l'*Auseinandersetzung* avec les mystères du *Capital*, ses *conclusions* appartiennent à une autre famille spirituelle, ou faudrait-il dire à une tradition qui prolonge au sein de la modernité une démarche politique plus ancienne : l'école de Montesquieu et de Tocqueville. L'impact de l'œuvre de Max Weber à la fois sur l'élaboration de la problématique scientifique et sur l'éthique intellectuelle d'Aron ne saurait être méconnu, mais la question du régime politique manifeste un des points importants qui ont éloigné progressivement Aron de son héros de jeunesse. En dépit de la puissance de ses intuitions, de sa probité et de son sens du tragique, Weber n'aide pas aux yeux d'Aron à poser adéquatement le rapport entre science et action ainsi que la question même de la *nature* et des *rapports* entre les sociétés humaines *en tant que corps politiques*.

On peut encore une fois revenir à des formulations synthétiques d'Aron, aux professions de foi où l'on trouve l'explicitation de ses conclusions et qui concernent directement le sujet qui nous occupe ici. Lues attentivement, elles contiennent des indications essentielles sur la lecture aronienne du problème politique et de la société moderne. Dans les *Étapes de la pensée sociologique* Aron présente ainsi la tradition théorique dont il se reconnaît « descendant attardé », c'est-à-dire « l'école française de sociologie politique, dont les fondateurs sont Montesquieu et Tocqueville » et à laquelle Élie Halévy aussi appartient : « 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 ». La précision qui suit complète la présentation de l'horizon fondamental de cette perspective : au regard de cette école politique « la société moderne est une société démocratique qu'il faut observer sans transports d'enthousiasme ou d'indignation. Elle possède à coup sûr des caractéristiques singulières, mais elle n'est pas l'accomplissement final de la destinée humaine »⁴.

Les conclusions auxquelles Aron a abouti définissent aussi les termes de sa lecture de la question du régime politique des sociétés modernes. Celles-ci ont donc des traits propres qu'on ne peut pas méconnaître. Leur caractère fondamental renvoie à une qualité politique, la démocratie, mais leur intelligence demande à la fois l'analyse non dogmatique de la politique et de l'infrastructure sociale. En dépit de leur singularité, elles confirment en tout cas la persistance du problème politique. La société moderne n'achève pas l'histoire. Il ne suffit pas de se conformer à son paradigme, ou

de se confier à son mouvement, pour accomplir la destinée humaine. L'interrogation de la vérité de celle-ci et la condition politique des hommes constituent des arguments aussi puissants que l'adéquation à la modernité. Alors qu'Aron revient dans ses *Mémoires* sur sa tentative de donner une « autre ascendance » à la communauté des sociologues pour que ceux-ci évitent les pièges du sociologisme, et peut-être aussi l'ambivalence propre à la grandeur de Max Weber, la profession de foi est répétée et complétée par des éléments qui sont pour notre sujet particulièrement significatifs. Montesquieu et Tocqueville méritaient d'être repropoés aux sociologues parce que « ils ne rompent pas avec la tradition de la philosophie classique, même si l'un et l'autre accentuent le lien entre l'état social et le régime politique, donc mettent en lumière les conditions et les conséquences sociales du régime politique »⁵. La dévalorisation du politique propre à la façon de penser sociologique qu'Aron fait remonter à Comte-Durkheim écarte la question du « régime le plus conforme à l'esprit ou aux exigences de la société moderne ». Si en revanche Tocqueville « a encore quelque chose à nous dire », c'est que « il visait en dernière analyse le politique »⁶.

La référence à la question permanente du régime suit toujours l'évocation de la tradition de la philosophie classique et accompagne l'affirmation du politique, alors même qu'Aron propose une histoire et élabore une conception *de la sociologie*. Dans l'ouvrage même où il s'évertue à illustrer la nature sociologique de la pensée de Montesquieu et de Tocqueville, la philosophie politique se fait jour alors qu'il est question du cas, considéré comme éminent par Aron, du régime politique, de la détermination des différences de « valeur » entre les sociétés humaines. Ainsi, Montesquieu s'avère le dernier des philosophes classiques et le premier des sociologues parce que, tout en réinterprétant la pensée classique dans une étude sociologique de tous les aspects de la société, il tient encore le régime politique pour ce qui définit essentiellement la société⁷. Le cas de Tocqueville, nous le verrons, est encore plus important pour la leçon théorique qu'il recèle. L'indication qui le concerne dans les *Étapes de la pensée sociologique* reprend l'affirmation de la signification persistante de sa pensée que nous venons d'évoquer tout en précisant les caractéristiques et le modèle de sa démarche. Tocqueville est bien pour Aron un sociologue, mais un sociologue qui ne s'abstient pas de juger en même temps qu'il décrit : « il appartient à la tradition des philosophes politiques classiques, qui n'auraient pas conçu d'analyser les régimes sans les juger »⁸. Aron écrit ailleurs que l'analyse tocquevillienne « prolonge la tradition aristotélicienne » en soulignant par exemple le pouvoir stabilisateur de la classe moyenne⁹, ou qu'elle « prolonge la philosophie politique en même temps qu'[elle] reprend le projet sociologique de Montesquieu »¹⁰. Dans les *Étapes de la pensée sociologique* Aron dégage le signe le plus significatif du prolongement de l'interrogation ou de la démarche sur lequel il attire si souvent l'attention. La fréquence de ces caractérisations classiques de Tocqueville est révélatrice et incite à méditer les arguments qui les établissent. Le chapitre qu'Aron lui consacre dans son histoire de la sociologie explicite en quel sens Tocqueville ne rompt pas avec la philosophie politique : il prolonge la

« pratique analytique » d'Aristote, il ne pense pas que le « fait » d'un régime puisse être compris et décrit abstraction faite de sa « qualité ». Le jugement sur un régime est intrinsèquement lié à sa description. L'intelligence de la *politeia* américaine exige par exemple l'individuation de la liberté que celle-ci sauvegarde. De même, la tyrannie est le régime le plus éloigné du meilleur régime¹¹. Nous verrons comment Aron a prolongé à son tour, au XX^e siècle, cette pratique analytique. L'auteur de *Démocratie et totalitarisme* a lui aussi retrouvé une démarche interprétative classique et certaines thèses anciennes dans sa tentative de comprendre les alternatives majeures de son temps, c'est-à-dire dans son analyse des régimes politiques. La permanence de l'alternative entre ces derniers confirme pour Aron en un sens pourquoi « notre pensée politique continue de vivre sur l'héritage des Grecs » et même pourquoi la critique de la tyrannie devrait être complétée par « l'étude sociologique dont Platon, Aristote, Thucydide nous ont livré les éléments essentiels »¹².

Si Aron insiste sur une certaine continuité de l'interrogation qui concerne les associations humaines au point d'évoquer l'anachronisme de l'étude sociologique des Anciens, c'est qu'il veut préserver au sein de l'analyse de la société moderne la conscience du politique et la question du régime qui le détermine. Cette intention est résumée de la manière sans doute la plus synthétique et directe dans un texte intitulé *Les sociologues et les institutions représentatives* (1960). Aron y souligne les conséquences du fait que la sociologie pourrait se définir par la primauté du concept de *société* sur celui de *politique*, par la dévalorisation scientifique du régime ou sa subordination à la totalité sociale. L'expérience même des sociétés modernes au XX^e siècle apporte un démenti à cette perspective. Aron évoque alors les traces ou la nécessité d'une véritable « conversion » des sociologues à une « manière de penser » capable de reconnaître la nature irréductible – ou l'« autonomie » – du politique illustrée par l'impact sur les sociétés des différentes institutions représentatives. En s'adressant toujours au sociologue contemporain, au savant qu'il voit appelé à étudier les traits spécifiques des sociétés modernes et de la crise qui leur est consubstantielle, Aron l'invite à « prendre encore plus résolument conscience de sa parenté avec le philosophe politique d'hier »¹³. Cette parenté est définie par les préoccupations communes qui concernent les lois qu'il convient de donner à une cité, ou le bon gouvernement qu'on peut conseiller à une société sans faire abstraction de sa situation sociale ni se borner à « expliquer demain » l'échec de ses institutions. Autour du politique Aron noue donc le rapport entre philosophie et sociologie parce que les variables que les sociologues utilisent et les problèmes qu'ils se posent « se rapprochent des variables qu'utilisaient confusément et des problèmes que posaient clairement les philosophes de la politique »¹⁴. Mais peut-on mesurer bien les variables quand on ne pose pas clairement les problèmes ?

Le politique vers lequel devrait se tourner le regard des sociologues est présenté par Aron comme la dimension des institutions représentatives, un sous-système autonome que les autres sous-systèmes (économique, juridique, etc.)

influencent mais ne sauraient déterminer, et qui est en fait susceptible de projeter décisivement ses lois sur tous les autres domaines de la société. Sa « logique » est irréductible et déterminante, mais elle doit aussi considérer la « grammaire » des autres secteurs. On pourrait alors présenter le politique comme un sous-système parmi les autres qui composent le tout, mais aussi comme un « sous-système architectonique » : c'est en effet « par lui qui sont prises les décisions visant à atteindre les objectifs de la collectivité tout entière »¹⁵. La conception du politique qui revient sous la plume d'Aron fait mieux comprendre, peut-être par son ambivalence même, pourquoi Aron prolonge à son tour une perspective qui évolue dans le terrain intermédiaire habité par des penseurs à la fois libéraux et intéressés avant tout par la politique, à la fois sociologues de la société moderne et philosophes politiques classiques. Aron a explicité lui-même cette ambivalence, ou cette dialectique, dans le texte où il a affirmé le plus clairement la *proposition théorique*, éclairant le jugement et l'action, de « la primauté du politique ». Dans l'introduction de *Démocratie et totalitarisme*, Aron commence en effet par rappeler l'équivoque ou mieux les trois équivoques du concept. L'incipit du discours doit être aristotélien : le terme politique se dit en plusieurs sens. Il traduit à la fois ce qu'en anglais est nommé soit *policy*, un programme d'action, soit *politics*, le domaine où sont aux prises les programmes d'action. Il désigne à la fois la réalité et la conscience que les hommes en prennent, la conscience de la réalité étant partie de la réalité elle-même. La troisième équivoque est celle que nous venons d'évoquer et elle est pour Aron la plus importante : le mot politique renvoie dans son emploi courant, d'une part, à un secteur particulier, d'autre part, à l'ensemble social lui-même. D'une certaine manière, la définition de ce secteur partiel, de ce « fragment du tout »¹⁶, le rattache logiquement à l'ensemble social, au « tout », puisque les répercussions sur la collectivité tout entière des décisions politiques définissent les conditions et les caractères des autres secteurs.

Aron aboutit par cette voie, nous le verrons, à raviver une autre acception du terme, celle qui enveloppe son sens limitatif et son sens englobant et qui est exprimée par le mot grec *politeia*. Il ne veut cependant affirmer aucune « détermination unilatérale » d'un phénomène sur l'autre, ici du politique sur tous les domaines de la société, en renversant par exemple la doctrine marxiste. Sociologue libéral, il ne vise pas à établir une cause première – ou « en dernière analyse » – sur l'ensemble de la société et à attribuer en principe au gouvernement politique un pouvoir indifférent aux données sociales. S'il affirme la primauté du politique, si le sociologue libéral retrouve par le politique le philosophe classique, c'est que « le style de la vie en commun tout entier », qui différencie des collectivités appartenant au même « genre de société », est défini par l'espèce de leur système politique partiel, par le mode de gouvernement. Aron va encore plus loin, ou plus en arrière, en affirmant que la primauté du politique garde à son époque surtout « un sens humain ». Le politique est plus important que, par exemple, l'économique « par rapport à l'homme », puisqu'il concerne plus directement « le sens même de l'existence » et les « relations des hommes entre eux ». Il

ne « détermine » pas les relations dans la famille, dans les églises ou dans le travail, mais l'organisation politique de l'autorité et le mode de gouvernement contribuent à façonner toutes les relations entre les hommes et la conscience que ceux-ci en prennent. Le primat dont Aron parle ne se veut donc pas « causal », mais concerne néanmoins le « caractère humain ou non humain de la collectivité tout entière »¹⁷.

Quelle que soit l'interprétation de la dialectique propre à la lecture aronienne du sens limitatif et du sens englobant, le politique s'avère un de ces « problèmes éternels » qui naissent de la condition humaine et qui ont reçu « à travers les siècles des solutions changeantes et toutes imparfaites »¹⁸, des « solutions » par lesquelles les hommes actualisent leur humanité. C'est ce qu'aux yeux d'Aron le XX^e siècle a confirmé en dépit, ou au sein même, des grandes transformations sociales, économiques et techniques qui l'ont marqué et entraîné. De même que le drame demeure possible à l'âge industriel et que la guerre doit donc être comprise et gouvernée, la société moderne ne résout pas, par son « processus » même, la question du meilleur régime.

L'ancienne leçon du XX^e siècle

Si Aron a pu proposer à ses lecteurs et à ses étudiants la méditation de Thucydide aussi bien que la lecture de Comte, c'est que le problème des formes de la politique fait à ses yeux communiquer des siècles par ailleurs incommensurables. Si les transformations de la « matière » – moyens techniques de produire ou tuer, volume des sociétés, etc. – changent la donne, « dans la mesure où une activité humaine est déterminée par un problème éternel et une finalité constante, la similitude des formes n'est ni arbitraire ni indifférente »¹⁹. On voit donc pourquoi Aron, dans le chapitre même de *Démocratie et totalitarisme* où il décrit et justifie le passage dans son analyse « de la philosophie à la sociologie », s'interroge sur les étapes qui ont conduit à la complète « dissolution de la philosophie classique ». Quel que soit l'état ou l'impact de la matière, même si l'on sait à quel point par exemple l'atomique soulève une interrogation grave et inouïe, la question de la finalité ou des critères de la politique doit demeurer posée si le devenir historique n'est pas connaissable dans sa totalité. Comme on l'a déjà rappelé, il y a là un des points importants qui ont éloigné Aron de la démarche webérienne. Weber lui semble appartenir à la postérité de Machiavel et au temps de Nietzsche en ceci qu'« il aurait écarté comme dénuée de signification l'interrogation antique 'Quel est le régime le meilleur ?' »²⁰ Dit autrement, Weber s'est avéré, pour d'autres raisons, aux yeux d'Aron susceptible de la même critique que le jeune philosophe français avait adressée au « penchant » de certains sociologues de sa première éducation : il n'aide pas à poser adéquatement le problème du régime politique, donc à distinguer, par exemple, entre un tyran, un dictateur de type romain et un gouvernant « charismatique » mais « constitutionnel ».

Avant d'aborder les arguments de sa lecture, il faut préciser ultérieurement la signification même du prolongement dans l'œuvre d'Aron de la question du régime que nous avons préfigurée en résumant les termes de son appartenance à l'école politique de Montesquieu et de Tocqueville. L'œuvre aronienne consacrée à ce sujet est en effet si vaste et comprend tellement de « genres littéraires » qu'on risque toujours d'oublier les présupposés philosophiques et le sens unitaire de son interrogation. L'intelligibilité du monde historique et des groupes humains demande pour Aron une science politique. Or, les plus puissantes perspectives théoriques de son époque – l'historicisme et le positivisme – conduisaient à manquer ou à nier les questions politiques mêmes qui définissent à ses yeux le monde humain. Un autre passage de *Démocratie et totalitarisme* explicite ce point et reformule l'enjeu du rapport entre le social et le politique que nous avons évoqué plus haut : « Une dernière phase de la dissolution de la philosophie politique traditionnelle est marquée par ce que l'on appelle indifféremment les philosophies de l'histoire ou les sociologies. Philosophies de l'histoire ou sociologies, celle de Marx ou d'Auguste Comte par exemple, ont en commun la subordination du problème politique au problème économique-social. La sociologie, peut-on dire, s'est fondée au XIX^e siècle en renversant la tradition de la primauté du régime politique sur l'organisation économique et sociale »²¹. Par cette transformation conceptuelle, les *interrogations* fondamentales se transforment. La définition du régime politique devient la fonction, ou la réponse, d'une autre question, celle de l'organisation de la production ou de l'évolution historique des sociétés. Par la subordination du régime politique à l'organisation économique ou au stade historique d'une collectivité, le *critère de jugement* change aussi. Les conceptions qui affirment cette transformation paraissent en effet à Aron toujours exposées à un double danger : le relativisme intégral et le dogmatisme. Dans les deux cas, la question des fins de l'homme ou du meilleur régime ne se pose pas car la réponse est apportée par l'histoire ou parce que la question est tout simplement vaine.

La réaffirmation aronienne de la question du régime politique, nous l'avons vu, ne se réduit pas cependant à un retour à la philosophie classique. L'œuvre elle-même où cette proposition théorique est avancée en porte témoignage, bien qu'elle ne représente sans doute pas le dernier mot ou le discours le plus abouti d'Aron sur le sujet. *Démocratie et totalitarisme* se voulait en effet l'illustration d'une analyse sociologique des régimes politiques du XX^e siècle. Issu d'un cours professé en Sorbonne en 1957-58, l'ouvrage est en ce sens à plusieurs égards significatif. Troisième volet d'une trilogie qui comprend aussi *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle* et *La Lutte de classes*, il était censé couronner une analyse comparative de tous les secteurs des deux régimes qui ont marqué le XX^e siècle complétant le « sens véritable » de l'enquête. Son titre originel, qu'Aron trouvait plus exact, condense à lui seul tous les éléments du problème : *Sociologie des sociétés industrielles. Esquisse d'une théorie des régimes politiques*. Les chapitres qui introduisent l'analyse, dont nous avons déjà évoqué l'importance, enveloppent les termes de la dialectique que le titre résume. Aron réaffirme la primauté du régime

politique, et donc la persistance de sa question éminente au XX^e siècle, alors même qu'il plaide pour le passage à une enquête sociologique et qu'il subsume la démocratie occidentale et le totalitarisme soviétique sous le genre commun de « société industrielle ».

Sans pouvoir entrer dans les détails de la présentation aronienne, qui semblent parfois aporétiques mais dont il ne faut pas oublier la visée pédagogique ou « modératrice », on peut ici en souligner la possible clef, c'est-à-dire le point d'équilibre que la démarche aronienne définit entre philosophie et sociologie. Aron explique le passage de la recherche philosophique à l'étude sociologique par le désir ou la nécessité d'analyser comment les institutions politiques traduisent les principes moraux, d'un côté, dans une organisation sociale donnée (en l'occurrence la société industrielle) et, de l'autre, compte tenu de la pluralité des objectifs visés par l'ordre politique. Quand il énonce les motifs qui l'ont conduit à « écarter » la recherche philosophique, une recherche dont il veut par ailleurs prolonger le sens, Aron veut dire qu'il a écarté la recherche du meilleur régime « dans l'abstrait »²². Il ne réfute pas « sociologiquement » la question car elle « fait partie de la réalité elle-même »²³. Ainsi, pour décrire et juger les régimes de son temps, loin de nier comme Hannah Arendt les philosophies classiques, Aron transpose le critère du nombre dégagé du « livre vénérable » d'Aristote à l'organisation représentative des partis (un ou plusieurs)²⁴ et retrouve surtout la portée explicative du « principe » de Montesquieu. Il faudrait voir comment cette analyse politique du social est élargie et compliquée par la prise en compte du rapport entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel, de l'idéologie ou de « l'intention métaphysique » à l'origine des « religions séculières »²⁵. Il suffira en tout cas ici de résumer les deux *conclusions* auxquelles toute la réflexion aronienne aboutit sans hésitation. Il était possible de comprendre laquelle, des deux « sociétés industrielles » qui se disputaient au XX^e siècle les continents et les âmes, était comparativement la *meilleure*. On ne peut pas comprendre une société abstraction faite du régime politique qui définit son style et la hiérarchie de ses objectifs, sa répartition des ressources et le rapport entre ses groupes, son « type d'homme »²⁶.

Nous disions tout à l'heure qu'il s'agit de comprendre le sens même et la portée théorique de la présence dans l'œuvre d'Aron de l'étude des régimes politiques. Une telle étude est donc fondée et importante, elle est décisive ou en tout cas nécessaire si le politique n'est pas substantiellement dévalorisé par l'histoire ou la société, par une conception de la totalité historique ou sociale. Dans *l'Introduction à la philosophie de l'histoire* comme dans *L'Opium des intellectuels*, Aron a montré en quel sens et avec quelles conséquences l'impossibilité de déterminer la fin de l'Histoire, de réaliser l'État universel et homogène, préserve et appelle la pensée politique à laquelle il s'est consacré. Il établit et illustre la signification de la comparaison des régimes par la réfutation des systèmes d'interprétation absolue du devenir et par la démystification des dogmes qui justifiaient les prétentions totalitaires. La discussion raisonnable des

régimes accompagne donc le rétablissement d'une conception de l'histoire, la « délimitation » d'une histoire inachevée dont l'on peut néanmoins connaître les critères de jugement et les « degrés » de bien. L'impossibilité de déterminer à l'avance l'avenir ne se confond pas avec l'ignorance des principes d'une société humaine. C'est pourquoi « en matière politique, c'est la sagesse qui juge le millénarisme »²⁷. Un essai comme *Le fanatisme, la prudence et la foi*, écrit significativement en 1956 pour répondre aux objections adressées à l'*Opium des intellectuels*, concentre puissamment les raisons philosophiques qui ont conduit Aron à s'en tenir aux distinctions propres au monde sublunaire²⁸.

L'histoire d'Aron est une histoire politique. Expérience opaque, elle n'interdit pas la saisie des ensembles, l'intelligence de ce qui fait l'*unité* et la *qualité* d'une collectivité. Elle n'interdit pas la démarche pour Aron « scientifiquement légitime » et « politiquement inévitable » par laquelle on dégage les traits communs à toutes les sociétés, les avantages et les inconvénients propres à chacune d'elles, leur inégale imperfection. Le politique est en un sens, en effet, une question à la fois architectonique et relative parce que tous les régimes sont des « solutions toujours imparfaites », mais leur imperfection n'est pas de même nature : les imperfections des régimes constitutionnels-pluralistes sont par exemple *de fait*, alors que celle des totalitarismes est *essentielle*²⁹. « Quelques détentions arbitraires (qu'on a raison de dénoncer) sont inséparables de l'imperfection des hommes et des sociétés. Quelques millions de concentrationnaires révèlent un système »³⁰. Ces différences de degré d'imperfection qui distinguent les groupes humains concernent bien des « quantités » qu'il faut analyser, mais elles demandent des discriminations *politiques*, des discriminations entre des *ensembles* politiques : « l'ordre libéral continue de différer en nature de l'ordre tyrannique [...] Qui ne reconnaît qu'une différence de degré entre l'idéologie d'État à Moscou et la "violence symbolique" à Paris finit, aveuglé par le sociologisme, par occulter les enjeux de notre siècle »³¹.

La lecture qu'Aron présente des régimes politiques des sociétés modernes « prolonge » bien, elle aussi, sous certaines formes la philosophie politique classique. Elle est soutenue par une science ou par une conscience aigüe de la « précarité des choses sublunaires » et donc du caractère non progressif du « devenir politique ». Cette science ou conscience conduit Aron à poser le problème et à analyser les modalités de la *corruption* toujours possible et jamais fatale des régimes politiques³². Elle culmine dans une tentative de *classification* des régimes politiques qu'Aron esquisse pour les sociétés de son temps et dont il trace surtout le programme. Ses *Remarques sur la classification des régimes politiques* (1965) reprennent « une méthode plus conforme à la tradition d'Aristote ou de Montesquieu » qu'à celle de Weber³³. Mais si la typologie des principes de légitimité élaborée par l'empereur allemand de la sociologie s'avère pour Aron trop formelle pour contribuer à la discrimination historique des caractères essentiels des régimes, la classification aristotélicienne présuppose, elle, l'infrastructure d'un type de

société, la cité grecque. Les conclusions de l'école politique française résonnent alors à nouveau. Aron relève encore une fois qu'une tentative de combinaison analytique s'impose : une classification capable de rendre intelligibles les réalités du XX^e siècle devrait combiner, suivant la démarche de Montesquieu mais peut-être évitant les difficultés soulevées par certaines de ses thèses qui suggèrent un « déterminisme inexorable », la classification des types sociaux et celle des régimes politiques³⁴.

Nous pouvons maintenant mieux comprendre « la leçon du siècle » qui incitait selon Aron les sociologues à dépasser leur « conception simpliste de la totalité sociale », à écarter « l'utopie d'une société unifiée et homogène », partant à reconnaître la politique comme « une catégorie éternelle de l'existence humaine, un secteur permanent de toute société ». Il s'agissait de la leçon ancienne illustrée par Tocqueville : « Le régime politique commande, pour une large part, le style de la collectivité. [...] Les sociologues de l'Occident reprennent l'alternative d'Alexis de Tocqueville. Les sociétés modernes sont inévitablement industrielles, commerçantes, démocratiques, certes : libérales ou despotiques ? Du régime politique dépend le choix »³⁵. La « leçon de Tocqueville » semble dévoiler le fond de la démarche aronienne. C'est la façon de penser politique qui aide à reconnaître des alternatives essentielles, même si l'ensemble des phénomènes sociaux d'une époque ne se réduit pas à elles. C'est la pratique analytique qui préserve, au cœur de transformations plus ou moins providentielles, l'interrogation sur la justice de la cité, sur la grandeur de l'homme et sur le sens dernier de l'évolution du monde. C'est le regard classique qui aide à voir « plus loin que les partis ». C'est la voix qu'Aron fait retentir, en conclusion de sa leçon inaugurale au Collège de France, parce qu'elle encourage celui qui ne se rallie pas au prométhéisme moderne ni à l'attente désespérée du dernier homme. C'est la « science politique nouvelle » qui éclaire le penseur qui s'intéresse toujours aux choix politiques parce qu'il accepte le chemin de la civilisation moderne tout en sachant que l'humanité l'a entamé « pour son bien ou pour son mal ». C'est la « crainte salutaire » ou la « prose limpide et triste » qui entretient la préoccupation philosophique du sociologue qui, analysant le devenir de l'histoire et des sociétés, essaie de dégager « ce qui est important » et se demande : « de quel droit affirmer que les hommes perdront ou sauveront leur âme dans les cathédrales de ciment, de verre ou de métal qu'ils bâtissent pour eux et pour leurs descendants ? »³⁶ En le lisant politiquement, Aron retrouve dans le penseur des « deux humanités distinctes » un sociologue qui est en même temps un philosophe, une voix qui traverse les siècles, un éducateur ancien de la démocratie moderne.

La démocratie comme régime politique

Aron a abordé le « problème de Tocqueville » parce que le philosophe-sociologue normand a formulé à ses yeux « le problème central de notre civilisation »³⁷. Il s'agit donc du problème politique de sociétés qui semblent marquées par un

mouvement irrésistible vers l'égalité des conditions, ou plutôt par un mouvement en apparence irrésistible mais qui peut néanmoins préserver la liberté ou bien se transformer en tyrannie. Aron recourt à la « prophétie » ou à la science toquevillienne déjà à la sortie de la guerre, quand il scrute *L'âge des empires*³⁸ ou quand il professe en 1952 un cours d'*Introduction à la philosophie politique*. Ce dernier enseignement anticipe sous une forme classique les traits fondamentaux des leçons sociologiques de la Sorbonne. Déjà dans cette introduction Aron part des réalités politiques présentes pour éclairer les alternatives de son temps, ou le désordre décisif de son siècle, et pour essayer de « remonter aux problèmes fondamentaux de la vie en commun »³⁹. Alors qu'ailleurs le sociologue Aron semble tenir l'immense développement de l'industrie et de la technique comme la donnée majeure de l'époque, dans ce cours il s'appuie sur Tocqueville puisqu'il vise à aborder ce « fait dominant » du siècle qu'est l'acceptation du régime démocratique, l'universalisation de la légitimité démocratique. La confrontation propre à la Guerre froide se présente comme la confrontation entre deux interprétations, ou concrétisations, de cette légitimité. Le fait majeur de l'époque peut donc être mieux décrit comme la rivalité de deux régimes qui, également engagés dans l'entreprise industrielle, se réclament de la démocratie. Aron se propose d'affronter et définir cette dernière « sociologiquement et philosophiquement »⁴⁰, c'est-à-dire précisément à partir des réalités politiques.

Si l'intelligence des tyrannies modernes a manifesté les vertus éthiques et théoriques d'Aron, sa lecture de la démocratie ne les a pas moins illustrées, quoique d'une manière plus subtile. Comme nous le disions au commencement, dès les années trente Aron n'a pas désespéré de la démocratie, alors même qu'il en a montré les faiblesses ou les dangers. Il a rempli son office de philosophe, il s'est avéré un classique, aussi par sa défense et illustration de la nature politique de la démocratie. Aron n'a pas hésité à présenter explicitement la démocratie libérale comme le meilleur, ou le moins imparfait, parmi tous les régimes possibles⁴¹, mais il n'a pas tu ses contradictions, la part de vérité contenue dans l'erreur de ses ennemis, les défis théoriques et pratiques qu'elle doit inévitablement et incessamment affronter. Au XX^e siècle, cet horizon théorique conduisait à la confrontation avec Marx et Nietzsche ou leurs héritiers, il empêchait de se borner à la proclamation ou à l'élaboration spéculative des « idées » démocratiques. Les biens affirmés ou préservés par la démocratie, ces biens qui font d'elle un régime essentiellement préférable aux tyrannies, ne peuvent pas être analysés « dans l'abstrait ». Dans la « précarité des choses sublunaires », ou dans une histoire inachevée, comprendre toute société en tant que régime politique revient pour Aron à comprendre « les problèmes qui la caractérisent »⁴², Tout en étant le meilleur des régimes possibles ou pour les sociétés modernes, la démocratie libérale partage avec les autres régimes la nature imparfaite propre aux choses politiques. Elle souffre aussi d'une instabilité particulière, de tensions particulièrement aiguës, du fait de ses caractéristiques politiques, d'abord de son caractère « pluraliste », et en tant qu'expression de la fragilité et des désillusions

propres à la société moderne⁴³. L'œuvre aronienne confirme que l'*experimentum crucis* qu'a été pour la pensée occidentale le totalitarisme a son double dans l'interprétation de la démocratie, qui semble encore un cas éminent pour la philosophie politique.

La communication à la Société française de philosophie du 17 juin 1939, dont on a à juste titre souligné la portée morale, la lucidité historique et la rigueur théorique, présente aussi certains points forts de la lecture aronienne de l'expérience démocratique⁴⁴. Aron invite les philosophes à retrouver, à l'ombre de la guerre, leur « responsabilité » spécifique dans la cité. Pour « sauver la démocratie », il ne s'agit pas de « crier avec les partis » mais de définir les problèmes posés par la situation et les moyens nécessaires pour les résoudre. Même les « problèmes immédiats » demandent en effet de la clarté théorique pour que l'action ne se trouve pas paralysée. Les distinctions conceptuelles auxquelles le philosophe devrait se consacrer concernent éminemment la nature des régimes aux prises, *États démocratiques et États totalitaires*. Si la définition des tyrannies du XX^e siècle pose des problèmes fondamentaux, l'éclaircissement qui porte sur la démocratie présente lui aussi des difficultés : d'une certaine manière, il faut faire la distinction entre la démocratie libérale et sa philosophie immanente. Aron s'efforce en particulier de rétablir un argument qui heurte la conscience progressiste : les démocraties sont essentiellement « conservatrices » puisqu'elles visent à *conserver* « les fondements moraux et sociaux » des sociétés européennes. Expérience ouverte, la démocratie essaye de « renouveler » les « principes de la civilisation occidentale » dont elle hérite. Comprise dans son sens politique, la « révolution » ne se confond donc pas nécessairement avec une libération, puisqu'elle désigne un changement de régime qu'il faut analyser dans ses causes et conséquences multiples. Le nœud conceptuel qui concerne le rapport à l'histoire n'est pas le seul qui doit être défait.

Aron souligne aussi que les démocraties ne se réduisent pas à l'humanitarisme, ou à ce qu'il appelle ailleurs une « morale de la jouissance », puisqu'elles doivent être capables de vertus politiques, ces vertus que le discours totalitaire mutile ou dont il pervertit les fins : les démocraties doivent se montrer capables d'action commune, et même d'une sorte d'héroïsme bien entendu. La lecture politique de la morale démocratique dont Aron illustre la nécessité permet en outre de dégager l'identité essentielle des ensembles, de juger les sociétés, tout en opérant des discriminations. Le peuple et le régime peuvent être à certains égards distingués. La « décomposition croissante de la démocratie » n'est pas simplement d'ordre matériel parce qu'elle naît du manque de foi dans le régime et de son incapacité à répondre aux problèmes collectifs. Dans cette décomposition, quelque chose annonce le passage à un régime autoritaire ou tyrannique, mais on n'aboutit pas au totalitarisme lorsqu'on restaure un peu d'autorité pour faire face aux tyrannies. Aron indique en quel sens l'expérience moderne n'a pas surmonté l'exigence d'un tel art politique. L'administration des choses ne remplace pas le gouvernement des personnes. Il est encore vain ou insuffisant de se

réclamer des « immortels principes » parce que ceux-ci ne sont rien « quand ils ne sont pas animés par la vie et par la foi », c'est-à-dire en termes politiques quand ils ne sont pas inscrits dans l'histoire par des formes et des actions communes.

Les *Chroniques de guerre* prolongent à Londres l'écho de l'examen de conscience qu'Aron propose aux démocraties européennes. Le philosophe continue à remplir son office au cœur de la guerre. Au moment même où il contribue par la parole à la cause de la démocratie, Aron ne s'abstient pas d'en examiner la nature et les faiblesses. Il s'agit à ses yeux de montrer, d'un côté, que la démocratie est le régime qui a par essence besoin d'entretenir la conscience politique, de l'autre, que, sans répondre fatalement à une nécessité historique, « la suite des constitutions n'obéit pas au hasard, ne résulte pas de purs accidents »⁴⁵. Un article de juin 1941, *Naissance des tyrannies*, dévoile ultérieurement la démarche classique qu'Aron renouvelle dans sa tentative de comprendre les phénomènes singuliers du XX^e siècle. Aspect révélateur, tandis que d'autres penseurs éminents de l'époque retrouvent chez les philosophes politiques grecs les plus profondes racines des dérives totalitaires modernes, Aron recourt à Platon et Aristote pour *comprendre* la « décomposition de la démocratie en tyrannie » qu'il avait observée en Allemagne. Le rapprochement entre les corruptions des démocraties anciennes et modernes est pour Aron justifié par une certaine continuité des phénomènes *psychologiques* et *politiques*. Si différentes que puissent être les circonstances économiques, techniques ou sociales, on retrouve des dynamiques analogues dans le rapport des hommes à eux-mêmes et entre eux. Aron esquisse donc « *la traduction en termes modernes* » de certaines thèses de la philosophie politique grecque qui inspireront encore par la suite ses analyses et ses commentaires. Citons les plus importantes.

Aron tire d'abord de Platon un principe herméneutique de la vie politique : les régimes politiques sont ce que sont les hommes qui les font vivre. Il reprend aussi une thèse sur la dynamique de l'âme et de la cité qu'Aron présente comme jamais fatale mais toujours possible : de la licence peut naître le despotisme, le signe de la corruption d'une démocratie étant par excellence la situation où « les gouvernants ont l'air de gouvernés et les gouvernés ont l'air de gouvernants »⁴⁶. Aron attire l'attention sur la possible insertion progressive de mœurs, paroles ou pratiques tyranniques dans les régimes de liberté, il en dégage les causes morales et matérielles, les racines sociales et intellectuelles. Il illustre les effets de la démagogie sur la conception de la liberté ou l'expérience de la loi ainsi que des déséquilibres « immodérés » qui se produisent dans le rapport entre les pauvres et les riches et qui ébranlent l'unité de la cité. C'est pourquoi Aristote lui offre le principe politique qui, se combinant avec le « principe » et la « politique » de Montesquieu, définit sans doute le cœur de sa perspective : « Il ne faut pas pousser trop loin l'application du principe propre à chaque régime »⁴⁷.

Aron a développé la perspective esquissée et pratiquée à l'ombre de la guerre dans les grands cours que nous avons abordés dans ce texte comme dans des livres de circonstance, tels que *La Révolution introuvable* et *Plaidoyer pour l'Europe décadente*. Les

paroles adressées à la place publique illustrent le même souci de rendre sensible la fragilité des sociétés modernes, de mettre en garde contre le risque persistant d'«autodestruction de la démocratie». Il ne faut donc pas les entendre comme les jérémiades d'un vieux penseur devenu « pessimiste » ou comme la rengaine répétitive d'un philosophe « ancien » qui critique la démocratie. Ces harangues publiques sont traversées par l'inquiétude du citoyen, elles sont aussi soutenues par des interrogations éternelles qui interpellent toujours les hommes. Leurs arguments explicitent une « manière de penser politique » qui « a encore quelque chose à nous dire ». Depuis la parution de ces livres, la démocratie libérale ne s'est pas renversée en un régime opposé, elle ne s'est pas autodétruite, mais il reste par exemple à considérer les capacités d'action commune qu'elle garde en Europe si elle poursuit le mouvement qui inquiétait Aron. Si on suit les cours où il déploie le plus rigoureusement ses arguments, on voit en tout cas qu'Aron invite à considérer et à juger la démocratie à l'aune d'une dialectique qui caractérise tout régime politique. S'il tient la démocratie libérale comme le meilleur des régimes imparfaits, c'est que ses institutions sont au service des libertés personnelles, que la compétition pour l'exercice du pouvoir y est pacifique et qu'elle est un ordre politique modéré qui sait intégrer les données de la société moderne. Dit autrement, pour reprendre la définition établie et développée dans *Démocratie et totalitarisme*, Aron illustre les mérites de la démocratie occidentale en tant que régime « constitutionnel-pluraliste ». C'est ce caractère libéral des institutions et de l'esprit public qui traduit pour Aron le plus adéquatement dans la société moderne l'« idée » démocratique. Héritier d'Aristote et de l'école de Montesquieu et Tocqueville, Aron ne s'en tient cependant pas à cette formulation libérale. On comprend ultérieurement le sens et les implications de ses « conclusions » : l'expérience de la démocratie moderne demeure politique. Elle doit donc préserver une conscience, ou une science, politique d'elle-même.

Les développements analytiques de l'*Introduction à la philosophie politique* et de *Démocratie et totalitarisme* devraient être lus aussi sous cet angle, pour ce qu'ils éclairent des dialectiques qui définissent la vie politique et la société moderne. Il faut d'abord que le régime soit tenu pour *légitime* mais aussi qu'il soit *efficace*, qu'il parvienne à répondre aux problèmes fondamentaux posés par l'histoire à toute communauté politique : le bien d'un régime doit pour Aron intégrer ce qui le sauvegarde, de même que la *vertu* est à ses yeux distincte et inséparable de la *vertu politique*. On l'a vu, Aron ne tire pas simplement des philosophes classiques une critique de la tyrannie. Il se souvient aussi de ce qu'ils enseignent de l'éducation que la vie commune exige et comporte. Le penseur politique alerte dès lors le théoricien du libéralisme : « avant que la société puisse être libre, il faut qu'elle soit »⁴⁸. Toute communauté politique est en effet définie par une certaine articulation entre la multiplicité et l'unité⁴⁹. Toute communauté politique demande un certain art de la composition. Reformulant les conclusions de la science politique grecque et de l'école politique française, Aron résume ainsi la leçon qui concerne le régime démocratique : « Les démocraties se

corrompent soit par l'exagération soit pas la négation de leurs principes »⁵⁰. Elles sont toujours exposées au défaut ou à l'exagération du sens du compromis⁵¹, à l'excès d'oligarchie ou de démagogie, à un déséquilibre entre pouvoir politique et puissance sociale. Elles permettent et suscitent une pluralité manifeste et conflictuelle mais reposent sur une certaine entente collective et ne vivent que par une expérience partagée⁵². La lecture aronienne comporte un éclaircissement politique qui accompagne ou enveloppe la question du régime à une époque caractérisée en Europe par la « mise en question du principe même des unités politiques », la nation, et, hors du Vieux Continent, par l'extension de la légitimité démocratique à des collectivités « sans traditions de vie politique commune », c'est-à-dire à des « corps politiques encore fragiles »⁵³. La démocratie implique certes un pari social et humain, mais un pari dont on peut et on doit comprendre les données : la volonté de faire sortir une vie commune et une action efficace du conflit et de la pluralité ne saurait jamais écarter entièrement l'exigence d'une certaine « cohérence du corps politique » modératrice et éducatrice des rivalités.

Qu'il en discute les conditions de possibilité, les causes de corruption ou les vertus, Aron s'efforce de garder ou de reconduire la démocratie libérale « sur terre », à l'intérieur de l'opacité propre à l'histoire humaine. C'est en prenant conscience des problèmes qui la caractérisent qu'elle peut se préserver dans le monde sublunaire comme le meilleur des régimes imparfaits. On pourrait dire que la démocratie libérale risque toujours pour Aron de se prendre pour une *solution*, de s'ignorer comme *régime politique*. Elle tend en effet à confier à la ruse de la raison historique ou économique la justice de l'ordre collectif, ou à réduire l'action *intérieure* et *extérieure* à l'approfondissement des droits des hommes, quitte à s'avérer impuissante. La « reconnaissance » ne peut cependant être un principe opératoire de vie commune qu'à l'intérieur d'un ordre politique qui en précise le contenu⁵⁴.

De même, le principe du consentement ou de la liberté ne peut pas être érigé en « principe unique de l'ordre politique »⁵⁵ parce que les hommes et les régimes poursuivent une pluralité d'objectifs. Aron reformule ou complète les questions démocratiques ou libérales : *quelles* égalités et inégalités doit-on reconnaître dans le « rapport des hommes entre eux » ? A l'intérieur de *quelle communauté* veut-on préserver une sphère privée ?⁵⁶ Le rapport à l'extérieur confirme et accentue la nécessité de penser l'opacité où l'homme démocratique aussi doit vivre. On ne saurait en effet pour Aron comprendre et conduire les « combats douteux » propres à la politique étrangère d'après le seul critère du respect des droits : le fait que dans aucun pays *tous* les droits sont *toujours* respectés impose la comparaison des régimes, donc aussi des alliés, et une délibération conjoncturelle⁵⁷. En se pensant parfois comme une religion, comme le seul régime « qui se croit tenu, par ses principes, de ne pas se défendre contre ses ennemis »⁵⁸, la démocratie libérale oublie qu'aucune association humaine qui participe à l'histoire ne peut être *définie* par le fait de ne pas défendre son propre principe, ou sa

propre existence. Elle oublie aussi qu'elle ne cesse de susciter des critiques, plus ou moins extrêmes, qu'Aron montre comme plus ou moins justes ou injustes pour remplir sa responsabilité à l'égard de la cité en recherchant sa vérité ou la vérité⁵⁹.

Philosophie ou sociologie, philosophie et sociologie, la science politique qui a permis à Aron de reconnaître la « leçon du siècle » s'efforce de prolonger un enseignement dont le monde moderne a confirmé, sous d'autres formes, la pertinence et l'importance. Par l'action politique et le jugement historique l'homme continue à « se définir lui-même », même si « les luttes du Forum » n'épuisent pas « le secret de la destination humaine »⁶⁰. C'est pourquoi le sociologue libéral, pour comprendre et instruire la démocratie, l'interroge aussi philosophiquement et la pense politiquement.

¹ Cf. Raymond Aron, « La société industrielle et les dialogues politiques de l'Occident », dans *Colloques de Rheinfelden*, Calmann-Lévy, Paris, 1960, pp. 37-38.

² Raymond Aron, « De la condition historique du sociologue », (1971) dans *Les Sociétés modernes*, PUF, Paris 2006, p. 1073.

³ Cf. Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, (1981) Éditions de Fallois, Paris, 2004, pp. 73-74, 419.

⁴ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967, pp. 295-296.

⁵ Raymond Aron, *Mémoires*, (1983) Laffont, Paris 2003, pp. 351-352.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 66.

⁸ *Ibidem*, p. 239.

⁹ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, Paris, 1969, p. 20.

¹⁰ Raymond Aron, « Élie Halévy et l'ère des tyrannies », dans É. Halévy, *L'ère des tyrannies*, Gallimard, Paris 1990, p. 273.

¹¹ *Ibidem*, p. 240.

¹² Raymond Aron, « Introduction », à A. Ponceau, *Timoléon : réflexions sur la tyrannie*, Édition du Myrte, Paris, 1950, pp. 13-14.

¹³ Raymond Aron, « Les sociologues et les institutions représentatives », (1960) dans *Les Sociétés modernes*, p. 714

¹⁴ *Ibidem*, p. 713.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 712-713

¹⁶ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès*, p. 35.

¹⁷ Cf. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris 1965, pp. 32-37. Sur la thèse de la primauté du politique, voir aussi Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, (1962) Calmann-Lévy, Paris 2004 pp. 56-57 ; Raymond Aron, « Thucydide et le récit historique », (1960) dans *Dimensions de la conscience historique*, Plon, Paris 1964, p. 146.

- ¹⁸ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès*, p. 36
- ¹⁹ Raymond Aron, « Thucydide et le récit historique », pp. 141-142.
- ²⁰ Raymond Aron, « Max Weber et la politique de puissance », (1964) dans *Machiavel et les tyrannies modernes*, Éditions de Fallois, Paris 1993, p. 227.
- ²¹ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 47.
- ²² *Ibidem*, p. 54.
- ²³ *Ibidem*, p. 53.
- ²⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 97-98.
- ²⁵ Cf. Raymond Aron, « L'avenir des religions séculières », (1944) dans *Chroniques de guerre*, Gallimard, Paris 1990 ; *Introduction à la philosophie politique*, (1952) Éditions de Fallois, Paris 1997, pp. 218-220 ; *Paix et guerre entre les nations*, pp. 665-670.
- ²⁶ Cf. Raymond Aron, *Mémoires*, p. 126.
- ²⁷ Raymond Aron, « Millénarisme ou sagesse ? », (1955) dans *Penser la liberté, penser la démocratie*, Gallimard, Paris 2005, p. 457.
- ²⁸ Raymond Aron, « Le fanatisme, la prudence et la foi », (1956) dans *Marsxismes imaginaires*, Gallimard, Paris 1970, p. 146.
- ²⁹ Cf. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 53, 264, 342, 354.
- ³⁰ Raymond Aron, « Millénarisme ou sagesse ? », p. 450.
- ³¹ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 748.
- ³² Raymond Aron, « De la corruption des régimes politiques », dans *Le Contrat social*, n° 6, novembre 1958, pp. 319-325.
- ³³ Raymond Aron, « Remarques sur la classification des régimes politiques », (1965) dans *Les Sociétés modernes*, p. 765.
- ³⁴ *Ibidem*, p. 767
- ³⁵ Raymond Aron, « Les sociologues et les institutions représentatives », p. 716-717. Sur l'alternative de Tocqueville, voir aussi *Démocratie et totalitarisme*, pp. 34, 363-365 ; *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 223-224 ; « L'aube de l'histoire universelle », (1960) dans *Dimensions de la conscience historique*, p. 233.
- ³⁶ Raymond Aron, « De la condition historique du sociologue », pp. 1091-1092.
- ³⁷ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, pp. 35-36.
- ³⁸ Raymond Aron, « L'âge des empires », (1945) dans *Chroniques de guerre*, pp. 984-985.
- ³⁹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 15.
- ⁴⁰ *Ibidem*, p. 31.
- ⁴¹ Cf. *Ibidem*, pp. 135-137.
- ⁴² Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 128-129.
- ⁴³ Cf. Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès*, *passim*.
- ⁴⁴ Cf. Raymond Aron, « États démocratiques et États totalitaires » (1939) dans *Penser la liberté, penser la démocratie*, pp. 55-106.
- ⁴⁵ Raymond Aron, « Naissance des tyrannies », (1941) dans *Chroniques de guerre*, p. 516.
- ⁴⁶ Raymond Aron, « Naissance des tyrannies », p. 508. Cf. aussi *Introduction à la philosophie politique*, p. 104 ; *Démocratie et totalitarisme*, p. 179.
- ⁴⁷ *Ibidem*, p. 509.
- ⁴⁸ Raymond Aron, « La définition libérale de la liberté », (1961) dans *Les Sociétés modernes*, p. 642.

⁴⁹ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 233.

⁵⁰ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, p. 99.

⁵¹ Cf. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 177.

⁵² Cf. *Ibidem*, pp. 78-79, 174.

⁵³ *La Démocratie à l'épreuve du XX^e siècle*, Calmann-Lévy, Paris 1960 p. 49.

⁵⁴ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, (1955) Hachette, Paris 2002, p. 127-128 ; « Millénarisme ou sagesse ? », pp. 455-457.

⁵⁵ Raymond Aron, « Le fanatisme, la prudence et la foi », p. 118.

⁵⁶ Raymond Aron, « La définition libérale de la liberté », p. 645.

⁵⁷ Cf. Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, pp. 400-409 (ch. « Les droits de l'homme ne font pas une politique »).

⁵⁸ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, pp. 92-93.

⁵⁹ Cf. Raymond Aron, « La responsabilité sociale du philosophe », (1957) dans *Dimensions de la conscience historique*, pp. 255-269.

⁶⁰ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, p. 11. Cf. aussi *Le Spectateur engagé*, pp. 73-74 ; *Introduction à la philosophie politique*, p. 245.

Daniel J. Mahoney

9. Raymond Aron et la négation totalitaire de l'homme

La vie de Raymond Aron est contemporaine de l'ère des totalitarismes qui débuta par la révolution bolchevique de 1917 et prit fin avec l'implosion de l'Union soviétique dans les années qui ont suivi sa mort en 1983. Aron s'est longtemps consacré à éduquer l'opinion publique occidentale sur la nature du totalitarisme, mais il est mort trop tôt pour voir la défaite finale du régime fondé sur le Mensonge idéologique. Cette défaite a été ainsi sa victoire posthume.

C'est la montée du national-socialisme dans l'Allemagne pré-hitlérienne qui a guéri Aron de ses illusions progressistes et lui fit prendre conscience de la menace mortelle que le totalitarisme faisait peser sur la civilisation occidentale. Alors qu'il étudiait et enseignait à Cologne, puis à Berlin entre 1930 et 1933, il a ressenti, « presque physiquement, l'approche des orages historiques »¹, comme il l'exprimera de façon si suggestive dans sa leçon inaugurale au Collège de France en 1970. À la suite de cette expérience, il a « cessé de croire que l'histoire obéit d'elle-même automatiquement aux impératifs de la raison ou aux désirs des hommes de bonne volonté »². Il « a perdu la foi et continua, non sans effort, l'espérance »³. Il a « découvert l'ennemi » qu'il « ne se lasse pas de pourchasser, le totalitarisme »⁴. « Dans tous les fanatismes, même animés par l'idéalisme, je soupçonne un nouvel avatar du monstre »⁵ écrit-il – et cette formule peut fort bien servir de credo politique éprouvé. Si le national-socialisme a révélé l'« essence diabolique »⁶ d'une politique dépourvue de toute décence et de tout respect pour l'humanité, l'Union soviétique, quant à elle, a montré les conséquences monstrueuses des efforts visant à construire le paradis sur terre. Dans les années précédant 1945, Aron s'est appliqué à analyser et à démontrer la subversion de l'humanité par le national-socialisme. Après 1945, son attention se porta sur la critique du totalitarisme communiste, tout en n'oubliant jamais sa parenté et ses différences avec son *frère-ennemi*, le national-socialisme.

L'analyse critique du national-socialisme, à la fois État et mouvement essentiellement révolutionnaire *et* totalitaire, fut exposée par Aron avec une rare éloquence et beaucoup d'autorité dans sa communication du 17 juin 1939 à la Société française de philosophie sur « États démocratiques et États totalitaires »⁷. Alors âgé de 34 ans, il s'affirma un partisan avoué du « conservatisme démocratique »⁸. S'appuyant sur les catégories intellectuelles fournies par Max Weber et Vilfredo Pareto, il dessina le portrait des nouvelles « élites » révolutionnaires qui caractérisaient le totalitarisme de l'Allemagne hitlérienne. Ces élites affichaient un « goût de la violence »⁹ avilissant. Les

élites national-socialistes et fascistes avaient acquis la maîtrise des techniques pour mettre les hommes au pas, une capacité de manipulation conjuguée avec un « mépris »¹⁰ des masses. Elles avaient réduit les individus au rang de « moyens de production »¹¹ ou d'« objets de propagande »¹² et ridiculisé les catégories morales traditionnelles de la civilisation occidentale. Dans le domaine de la morale, elles menaient un travail de sape totale des valeurs : toutes les « formes anciennes de la vie de famille, de la vie universitaire et intellectuelle »¹³ étaient attaquées. Les États totalitaires rejetaient « toutes les vertus anciennes » chères à la civilisation bourgeoise : « le respect de la personne, le respect de l'esprit, de l'autonomie personnelle »¹⁴. À leur place, elles encourageaient « des vertus de caractère militaire, vertus d'action, d'ascétisme, de dévouement »¹⁵. Par principe, elles n'acceptaient aucune limite aux interventions et à la coercition de l'État. Elles attaquaient la liberté, économique et politique, et « ce qui est apparu en pleine clarté, c'est que, lorsque l'on veut administrer toutes les choses, on est obligé de gouverner en même temps toutes les personnes »¹⁶.

À la veille de la Seconde Guerre mondiale, Aron craignait que les États démocratiques fussent « difficiles » à maintenir et que l'avenir ne réside dans ce « mélange particulier de démagogie, de technique, de foi irrationnelle et de police »¹⁷, caractéristiques qui définissaient les États totalitaires. C'était une raison de plus pour sauver ce qui valait la peine d'être sauvé dans l'idée démocratique. Ceux qui se souciaient de l'avenir de la démocratie devaient se libérer de ce que, plus tard, dans *L'Opium des intellectuels*, Aron appellera « le mythe de la Révolution »¹⁸. Ils avaient besoin de conserver une civilisation libérale qui vaille la peine d'être conservée. Cela exigeait de la discipline, du respect pour l'autorité et de la compétence technique. Mais, surtout, cela demandait du « courage intellectuel » pour faire face à la menace totalitaire et aux problèmes qui menaçaient « l'existence même de la France »¹⁹. Les régimes démocratiques devaient nécessairement rester fidèle à l'État de droit (le recours à la « souveraineté populaire » pouvant être trop facilement utilisé de manière abusive par les totalitaires) tout en rejetant l'idée que le pouvoir puisse être exercé sans limites. Les régimes démocratiques se définissent par « un minimum de respect pour les personnes »²⁰, personnes qu'ils refusent de traiter comme du bétail au service d'un État omni-compétent. Une grande partie de l'analyse qu'Aron a exposée dans sa communication de 1939 se révèle également vraie pour le totalitarisme léniniste-stalinien. Cependant, il ne proposera pas de comparaison explicite des deux totalitarismes jusqu'à « L'Avenir des religions séculières », sa série de deux articles parue en 1944. Nous reviendrons sur ce texte plus loin.

La communication de 1939 sur « États démocratiques et États totalitaires » a ouvert la voie à un engagement critique plus radical contre le nihilisme et le fanatisme du national-socialisme dans les articles qu'il a écrits dans *La France libre* entre 1940 et 1945. De notre point de vue, les plus pertinents d'entre eux sont réunis dans le recueil publié en 1944, *L'Homme contre les tyrans*. Ce sont parmi les plus réfléchis et les plus

émouvants qu’Aron ait jamais publiés. Ils traitent avec franchise des faiblesses des démocraties, même lorsqu’elles défendent la liberté et la dignité humaine contre la menace d’une tyrannie engagée dans une guerre totale, dans le fanatisme idéologique et dans le mépris envers la simple humanité. Aron situe les racines de cette nouvelle tyrannie dans un machiavélisme éhonté qui, en ce qui concerne l’usage du pouvoir, rejette toute contrainte morale ou spirituelle. Il n’hésite pas à écrire qu’il s’agit là d’une lutte à mort entre la civilisation et la barbarie. Les nouveaux barbares célèbrent ouvertement la cruauté et la violence, qu’ils ne considèrent plus comme l’*ultima ratio*, le dernier recours d’un peuple civilisé pour défendre l’ordre civilisé²¹. La violence devient ainsi le critère suprême pour juger des vertus et des vices des hommes. Ce « culte moderne de la violence »²² emploie tous les instruments de la modernité et de la science moderne au service d’un idéal essentiellement primitif. C’est ce que Churchill qualifia de « nouvel Âge barbare, plus sinistre, et peut-être de plus longue durée, à cause des lumières d’une science pervertie »²³.

Aron savait que l’être humain est capable du pire comme du meilleur. Il avait une vision équilibrée de la nature humaine. Il rejetait catégoriquement le pessimisme nihiliste du national-socialisme qui a transformé le pessimisme sur la nature humaine en un mépris ouvert pour l’humanité. Il a mis au jour les racines de ce pessimisme dans la pensée de Machiavel, Nietzsche, Schmitt et Pareto, sans pour autant tenir aucun de ces penseurs pour directement responsables des crimes du régime hitlérien²⁴. À l’encontre d’une doctrine glaçante qui instituait l’existence de maîtres et d’esclaves, de surhommes et de sous-hommes, il a défendu l’intégrité de l’âme humaine, « l’idée de la présence, en chaque individu, d’une âme ou d’un esprit, présence qui fonde la dignité et le droit au respect »²⁵. Cette affirmation était, en même temps, biblique, libérale et kantienne. C’était là l’accompagnement spirituel et le fondement du « conservatisme démocratique » d’Aron. Dans ses articles pour *La France libre*, il envisagea une Europe où les hommes ne consentiraient à être « ni instruments de machines administratives, ni éléments de masses fanatisées, ni compagnons d’élites conquérantes »²⁶. Essentiellement, sa critique du totalitarisme national-socialiste était celle d’un nihilisme qui pare la violence de romantisme et mène à un mépris féroce pour l’humanité telle qu’elle est réellement.

La première comparaison substantielle entre les totalitarismes national-socialiste et communiste se trouve dans ses deux articles de 1944 composant « L’Avenir des religions séculières »²⁷. Il prend place ainsi dans la lignée des penseurs (par exemple, Eric Voegelin et Jules Monnerot viennent à l’esprit) qui introduisirent le concept de « religion politique », ou « religion séculière », comme moyen d’appréhender la spécificité du totalitarisme. Ce texte met en évidence le manichéisme des religions séculières, la division du monde en deux camps rivaux, dont l’un doit être éliminé pour assurer le salut terrestre. Les marxistes-léninistes stigmatisaient ainsi les capitalistes, et les nationaux-socialistes s’en prenaient aux ploutocrates et aux Juifs. Ce manichéisme

allait de pair avec la répudiation proclamée de toute éthique universelle, qu'elle soit laïque ou chrétienne. Nous avons vu qu'Aron ne pouvait accepter cette répudiation qui n'était rien de moins que le rejet de la loi morale et de la dignité humaine. Avec perspicacité, il a également souligné les faiblesses des religions séculières. Comme « religions » de salut collectif, elles ne peuvent offrir « aux individus les mêmes consolations ou les mêmes espérances »²⁸. Le culte de la collectivité et de ses dirigeants n'est rien d'autre que « la résurrection de l'État païen »²⁹, ainsi que Georges Bernanos l'a affirmé de manière tranchante pendant la guerre. Aron a, en outre, suggéré que les religions séculières sont « rongées dès l'origine par une secrète incroyance »³⁰ : « Il n'est pas facile, pour les représentants de l'*homo sapiens*, de croire que Mussolini a toujours raison ou que les paroles de Hitler définissent le bien et le mal »³¹. Contre la subversion du jugement moral ordinaire présentée par les idéologues de gauche et de droite, Aron en appelait à la puissance de la conscience, ce refuge de la loi morale au sein de chaque être humain.

Si Aron flirta avec l'existentialisme dans ses écrits sur la philosophie de l'histoire au cours des années 1930, ses articles de *La France libre* suggèrent que la négation totalitaire de l'éthique universelle l'a ramené à des positions plus traditionnelles. Le *pathos* et la beauté de ces textes tiennent, en grande partie, au fait de la conscience précise de l'enjeu qu'Aron percevait dans la lutte entre le national-socialisme et les vestiges de la civilisation occidentale. Il faut ajouter que, plus tard, il s'est détourné de l'emploi du terme « religions séculières » pour décrire les totalitarismes du XX^e siècle. Il a agi ainsi essentiellement en raison de son respect pour les religions transcendantes dont il ne pouvait témoigner de la foi, mais dont les idéaux et les déclarations demeuraient familiers à son esprit. Comme il le mentionne à la fin de sa vie dans ses *Mémoires*, « je sympathise souvent avec les catholiques, fidèles à leur foi, qui témoignent d'une liberté totale de pensée en toute matière profane. L'horreur des religions séculières me rend quelque sympathie pour les religions transcendantes »³². Il ne souhaitait pas dénigrer le mot *religion* en l'utilisant pour décrire ces mouvements et ces régimes qui ont rejeté les meilleures traditions de l'Occident et qui n'avaient que du mépris pour la conscience et l'ancestrale distinction du bien et du mal.

Après la défaite du Troisième Reich, Aron reporta son attention sur le totalitarisme restant. Dans un chapitre éloquent et perspicace des *Guerres en chaîne* (1951) intitulé « Le totalitarisme », il précisa que la lutte contre le stalinisme devait continuer sans relâche parce que la diffusion universelle du communisme exigeait « l'élimination physique de millions d'hommes, l'élimination morale d'idées et de traditions séculaires »³³. Puisque seul l'État totalitaire était capable de mener ces entreprises monstrueuses et sa « philosophie », ou idéologie, seule capable de les inspirer, il n'a pas hésité à désigner ce totalitarisme comme « l'ennemi » auquel il faut résister³⁴. Écrivant en 1951, il était étonné de la persistance de phénomènes

révolutionnaires dans l'histoire du régime soviétique. La police secrète et la terreur n'avaient en effet alors rien perdu de leur importance trente ans après la victoire de Lénine.

Aron fut l'un des premiers à reconnaître les racines léninistes du totalitarisme stalinien. Le Lénine de *L'État et la Révolution* (1918) a peut-être rêvé d'un dépérissement post-révolutionnaire de l'État. « Mais en assimilant le pouvoir du parti bolchevik à celui du prolétariat » et en donnant au parti un rôle dictatorial au cours de la « période de transition » vers le communisme, Lénine a condamné l'Union soviétique « à entrer dans le cycle infernal de la violence »³⁵. Il était également conscient que le manichéisme idéologique avait abouti à la création de camps de travaux forcés et à la stigmatisation de la bourgeoisie et de la noblesse coupables non de ce qu'elles avaient fait, mais de ce qu'elles étaient. La collectivisation de l'agriculture étendit cette culpabilité idéologique à des millions de paysans (les « koulaks »), qualifiés d'ennemis de classe et d'adversaires de l'État bolchevique. La collectivisation déclencha alors une violence massive, une famine mortelle qui coûta la vie à des millions de personnes et la destruction de la paysannerie libre en l'Union soviétique. Après 1930, le régime soviétique était totalitaire non seulement par principe, mais également dans les faits.

L'État totalitaire exécrait les limitations constitutionnelles de son pouvoir, mais aussi les interdits posés par l'ordre moral ou les coutumes qui avaient restreint l'action des gouvernements de l'Ancien Régime européen (et russe). Le totalitarisme corrompit profondément toute conception morale et afficha du mépris pour l'idée même qu'il y ait des limites à ce que les hommes puissent faire. Hitlériens et staliniens partageaient un profond nihilisme : ils n'étaient retenus « ni par la tradition, ni par la morale, ni par la religion »³⁶. Ils étaient révolutionnaires à la manière des nihilistes russes, en rupture totale avec l'ordre établi. Ils prônaient la destruction de l'héritage culturel et ils considéraient « l'emploi des moyens que l'éthique ancienne réprouve, comme légitime »³⁷. Une fois de plus, Aron le libéral était également un conservateur qui rejetait fermement toute rupture avec l'héritage moral et culturel du passé. Son ennemi n'était pas moins le totalitarisme que le nihilisme. Ou, peut-être pourrait-on dire qu'il discernait, comme le firent certains de ses contemporains, le lien intrinsèque entre nihilisme moral, fanatisme idéologique et totalitarisme au XX^e siècle.

Il convient de souligner que la Russie, en soi, n'a jamais été l'ennemie pour Aron. Il avait des doutes quant à savoir si une Russie post-communiste évoluerait dans le sens d'une démocratie anglaise ou américaine. Mais il était certain que « les camps de concentration, la rupture des relations avec le monde extérieur, la violence administrative et policière ne sont pas liés à la vocation de la Russie ou à l'esprit du peuple russe »³⁸. Il croyait qu'« ils disparaîtraient, le jour où les gouvernés ne seraient plus livrés, corps et âmes, à l'arbitraire des gouvernants »³⁹. Ce jugement fut confirmé par les événements qui suivirent la chute du communisme. Quelles que soient les limites du postcommunisme en Russie, il y eut un rejet du totalitarisme, même si

L'ordre politique russe demeure semi-autoritaire et donc loin d'être idéal. Néanmoins, la Russie a progressé sur le chemin qui l'éloigne du règne du Mensonge et du mouvement idéologique visant à changer la nature humaine par la terreur et visant à rejeter les traditions spirituelles et culturelles du passé. C'est maintenant un régime autoritaire ordinaire comportant encore quelques reliquats de son passé totalitaire.

Après la mort de Staline et avec l'atténuation des traits les plus violents du régime soviétique, Aron porta son attention sur la sociologie et la politique des sociétés industrielles modernes. Sa trilogie de cours (*Dix-Huit Leçons sur la société industrielle* ; *La lutte de classes* ; *Démocratie et totalitarisme*) fut prononcée en Sorbonne entre 1955 et 1958, puis publiée dans les années 1960 sous forme de livres. Ils reflètent l'aspiration à ce que les sociétés et les systèmes politiques libéraux et totalitaires puissent au moins être comparés entre eux et que les revendications historicistes de l'idéologie marxiste – sa prétention à l'irréversibilité historique – puissent être soumises à une analyse critique pondérée. Certains ont vu, à tort, dans ces écrits, une démonstration de la théorie de la convergence, prise de position et doctrine qu'Aron a toujours rejetées. *Démocratie et totalitarisme*, le troisième volume de la trilogie, établit clairement que les différences entre les régimes « constitutionnels-pluralistes » et les régimes « de parti monopolistique » étaient en fait fondamentales, et ce parce que les régimes totalitaires étaient marqués par une « imperfection essentielle »⁴⁰. Le livre oscille entre la perspective sociologique et une démarche ressortissant plus à la philosophie politique classique. L'hypothèse sociologique de départ était que le nombre de partis politiques serait la *variable* la plus importante pour l'analyse des régimes politiques dans le monde contemporain. Mais l'analyse, ainsi que la critique de ce qu'Aron appelle volontiers une *idéocratie*, va bien au-delà de l'analyse sociologique et intègre des jugements de philosophie politique de première importance et des jugements spirituels d'une grande acuité.

Toutefois, dans ses *Mémoires*, publiés quelques mois avant sa mort en 1983, Aron défend « l'alternative parti unique ou pluralité des partis en tant que critère de classification »⁴¹. Il admet que cette distinction « prête à contestation »⁴². Cependant, la démocratie exige « la compétition légalement organisée pour l'exercice du pouvoir » et l'acceptation anticipée par le parti vainqueur de « sa défaite éventuelle à la prochaine consultation populaire »⁴³. Le parti exerçant le pouvoir doit le faire conformément « à la loi constitutionnelle et aux lois ordinaires »⁴⁴. Ainsi, les démocraties bien établies sont par définition des régimes « constitutionnels-pluralistes »⁴⁵. C'est dans son examen du régime soviétique que l'on peut s'interroger sur son intention de poursuivre l'analyse sociologique des régimes. Est-ce qu'un système de parti unique est inévitablement totalitaire, exerçant l'autorité suprême en matières séculières, spirituelles et idéologiques ? N'a-t-on pas besoin d'une analyse philosophique du totalitarisme, précisément le genre d'analyse qu'Aron développe dans *Démocratie et totalitarisme*, sans reconnaître complètement ce qu'il est en train de faire ?

En dépit de l'argument « officiel » d'Aron, dans *Démocratie et totalitarisme*, le parti unique n'est jamais la seule variable pour expliquer le totalitarisme. Le parti est inséparable d'un État idéocratique qui détient « le monopole des moyens de force, de publicité et de propagande »⁴⁶. L'idéologie « n'est ni la fin unique ni un moyen exclusif ; il y a une perpétuelle interaction ou encore une dialectique : parfois, l'idéologie est utilisée comme moyen pour atteindre une fin, à d'autres moments on utilise des moyens de force en vue de modeler la société selon l'idéologie »⁴⁷. Non seulement le parti unique dispose du monopole de l'activité politique, mais il est animé (ou armé) d'une idéologie qui lui « confère une autorité absolue et qui, par suite, devient la vérité officielle de l'État »⁴⁸. Dans le schéma aronien, l'idéologie est au moins aussi importante que l'existence d'un parti monopolistique. Puisque l'État est inséparable de son idéologie, « la plupart des activités économiques et professionnelles sont colorées par la vérité officielle »⁴⁹. Puisque toute activité est une activité de l'État soumise à l'idéologie officielle, toute erreur ou tout incident devient un crime idéologique. Le régime totalitaire ou idéologique conduit donc inexorablement à « une terreur à la fois policière et idéologique »⁵⁰. La définition du totalitarisme n'est pas fonction seulement d'un parti monopolistique, mais aussi du contrôle exercé par l'État sur la vie économique ainsi que de la terreur idéologique : « Le phénomène est parfait lorsque tous ces éléments sont réunis et pleinement accomplis »⁵¹.

Aron avait ainsi bien conscience de l'existence du mensonge grotesque régnant au cœur de l'entreprise totalitaire. *Démocratie et totalitarisme* contient quelques passages émouvants sur « ce monde de fictions macabres »⁵² qui a accompagné la Grande Terreur et les procès-spectacles des années 1930 et qui ont fait du despotisme idéologique quelque chose de si *surréal*. Comme nous le verrons, à l'instar des écrits de Soljenitsyne et de l'historien et philosophe Alain Besançon, dans les années 1970 et 1980, il en viendra à considérer que le Mensonge Idéologique est au moins aussi important que la terreur comme caractéristique déterminante d'une idéocratie. On peut dire que violence et mensonge sont les deux piliers du parti monopolistique de l'État – son « principe », pour employer le langage de la philosophie politique de Montesquieu. Ici, nous sommes loin de la science sociale positiviste, avec son souci des variables et son excessive préoccupation de scientificité.

Quelques-unes des pages les plus marquantes de *Démocratie et totalitarisme* traitent de la comparaison des entreprises soviétique et nazi. Elles ont subi la critique nourrie de la part d'observateurs, certes non dénués de sympathie envers Aron, comme Alain Besançon et Martin Malia. Comme nous le verrons, Aron nuancera, plus tard, ses vues sur cette question de manière significative. Ce que Besançon et Malia contestent, c'est l'identification du projet soviétique à « une volonté révolutionnaire, inspirée par un idéal humanitaire »⁵³. Aron ne souscrit pas à cet « idéal humanitaire » qui pourrait correspondre à un utopisme grossier, mais il semble créditer les dirigeants soviétiques de bonnes intentions. Le communisme soviétique prétendrait avoir pour but la

fondation d'un État homogène universel « où tous les hommes pourraient accéder à l'humanité, où les classes auraient disparu, où l'homogénéité de la société permettrait la reconnaissance réciproque des citoyens »⁵⁴. Ce « but absolu », ce désir de créer une « société absolument bonne », ne peut être obtenu que par une « guerre impitoyable »⁵⁵ contre le capitalisme. Aron remarque que « de cette combinaison entre un but sublime et une technique impitoyable ont surgi les différentes phases du régime soviétique »⁵⁶. La terreur politique découle inéluctablement de cet effort pour créer une humanité parfaite grâce à la lutte de classes et à la dictature du parti unique au nom de la mission historique du prolétariat.

Alain Besançon est celui qui a le mieux exposé les limites de l'analyse aronienne du régime soviétique proposée dans *Démocratie et totalitarisme*. Comme il le remarque pertinemment dans son article de 1976, un classique intitulé « De la difficulté de définir le régime soviétique », « le projet idéologique n'est pas humanitaire parce qu'il est idéologique »⁵⁷. Contrairement à l'analyse d'Aron, il souligne qu'« une partie de l'humanité se trouve ontologiquement exclue »⁵⁸ du nouvel État révolutionnaire et de cette société. La noblesse, le clergé, les simples croyants, la bourgeoisie, les prétendus koulaks et quiconque faisant preuve d'une certaine indépendance de pensée sont relégués dans la catégorie « ennemi du peuple ». Nous avons vu toutefois que cette exclusion ontologique avait déjà été relevée par Aron dans sa superbe critique du totalitarisme en 1951 dans *Les Guerres en chaîne*. Besançon critique Aron notamment parce qu'il ne porte pas un intérêt suffisant au fait que « les idéaux authentiquement universels et humanitaires de la religion et de la morale »⁵⁹ sont mutilés au point d'être rendus méconnaissables quand les Soviétiques se les approprient pour les mettre au service d'une entreprise de négation révolutionnaire. Aron paraît ainsi être partagé entre la reconnaissance du nihilisme moral comme cœur du projet totalitaire et sa volonté, dans *Démocratie et totalitarisme*, de combiner l'idéologie avec un « idéal humanitaire », même si cet idéal est déformé de façon aussi brutale par des « techniques impitoyables ».

Aron continue à analyser l'opposition entre les totalitarismes nazi et communiste. Il insiste sur le fait que « l'objectif que se donne la terreur soviétique est de créer une société entièrement conforme à un idéal, cependant que, dans le cas nazi, l'objectif est purement et simplement l'extermination »⁶⁰. Il sous-estime les dimensions éliminationnistes de l'entreprise léniniste-staliniste – le but de « débarrasser la terre russe de tous les insectes nuisibles, des puces (les filous), des punaises (les riches) et ainsi de suite »⁶¹, comme l'écrivait Lénine en décembre 1917 – et ne parvient pas à considérer que les nationaux-socialistes puissent également défendre des « idéaux », même pervers et inhumains. Il différencie nettement le camp de travail soviétique de la chambre à gaz nazie, et également la construction d'« un régime nouveau et peut-être d'un autre homme, par n'importe quels moyens » d'« une volonté proprement démoniaque de destruction d'une pseudo-race »⁶².

La synthèse finale d'Aron consacrée aux entreprises totalitaires est plus équilibrée et plus convaincante. À propos de l'entreprise soviétique, Aron rappelle la formule banale « qui veut faire l'ange, fait la bête »⁶³. De même, le projet nazi montre que « l'homme aurait tort de se donner pour but de ressembler à une bête de proie, il y réussit trop bien »⁶⁴. Sans pour autant se dissocier de ces formulations et conclusions admirables, Besançon suggère, de plus, que le totalitarisme soviétique expose à une tentation diaboliquement séduisante ceux qui adhèrent aux idéaux humanitaires et aux principes des Lumières. Cette « falsification du bien »⁶⁵ est démoniaque parce qu'elle détruit le sens de la justice et la morale naturelle de chacun. Des idéaux pseudo-humanitaires sont ainsi utilisés pour subvertir la vie morale et tout respect envers les valeurs de la vie civilisée. « La création d'un homme nouveau et l'attente de la fin de la préhistoire »⁶⁶ sont des superstitions – des fictions idéologiques – qui engendrent un régime fondé sur une violence sans bornes et sur le mensonge.

Plus tard, Aron émit de sérieuses réserves sur sa façon de procéder à la comparaison des totalitarismes nazi et communiste. Il est juste de dire que, dans les années 1970, sa position s'était rapprochée de celle de Besançon. Ce dernier était un participant fidèle du célèbre séminaire d'Aron. Les deux hommes avaient débattu de ces questions pendant une quinzaine d'années. Bien sûr, sa vie durant, Aron a été un anti-communiste qui voyait dans le léninisme-stalinisme « une nouvelle incarnation du monstre ». Mais, sous l'effet des écrits de Besançon et de Soljenitsyne, Aron en vint à considérer que le marxisme-léninisme, « en tant qu'idéologie, est à la racine du mal, la source du mensonge, le principe de la scélératesse »⁶⁷. Il a souscrit au message du livre de Soljenitsyne, *L'Archipel du Goulag*, et il le résuma en deux phrases fondamentales : « il y a quelque chose de pire que la pauvreté ou l'oppression, c'est le mensonge ; ce que nous enseigne notre siècle, c'est le piège mortel de l'idéologie, l'illusion de transformer d'un coup de sort des hommes et l'organisation des sociétés par la violence »⁶⁸. L'influence de Soljenitsyne et de Besançon sont particulièrement perceptibles dans son *Plaidoyer pour l'Europe décadente* de 1977, où Aron tient « le prophétisme » de Marx en partie responsable des tragédies du XX^e siècle⁶⁹. La tentative de changer *la condition humaine* est en effet une mise en pratique du nihilisme, un attentat contre la nature humaine et un « ordre des choses » qui ne peuvent pas être, fondamentalement, changés. Aron reconnut que les écrits de Marx sont souvent riches, subtils et la preuve d'un engagement sérieux. Mais sa conclusion finale est accablante pour Marx : « En tant qu'économiste-prophète, en tant qu'ancêtre putatif du marxisme-léninisme, il est un sophiste maudit qui porte sa part de responsabilité dans les horreurs du XX^e siècle »⁷⁰.

Démocratie et totalitarisme demeure un livre riche en réflexions. Mais il ne devrait pas être considéré comme la première ou la dernière parole d'Aron sur ce sujet. Peu de livres combinent la sociologie politique et la philosophie politique d'une manière aussi évocatrice et féconde. En même temps, le ton y est quelque peu oblique. Nous

pouvons soupçonner qu’Aron tentait d’attirer l’attention de la gauche, restée aveugle à ces réalités fondamentales, sur l’antitotalitarisme, d’où cet inflexionnement à instruire un procès équilibré du projet soviétique, bien que lui-même le condamna pour son « imperfection essentielle ». Dans ses *Mémoires*, il concèdera que ce livre, influencé par le dégel soviétique du milieu des années 1950, était trop optimiste quant à une réforme du système soviétique qui éviterait l’effondrement du régime et de son idéologie⁷¹. Plus tard, il conclura que le régime soviétique ne pouvait se libéraliser qu’en cessant d’être lui-même.

Vers la fin de ses *Mémoires*, Aron stipule clairement que « l’argument que j’employai plus d’une fois pour différencier le messianisme de la classe et celui de la race ne m’impressionne plus guère »⁷² : « L’apparent universalisme du premier est devenu, en dernière analyse, un trompe-l’œil »⁷³. Une fois qu’une organisation fondée sur une classe sociale arrive au pouvoir, elle sacralise le conflit et la guerre et s’implique dans « un messianisme national ou impérial »⁷⁴. En théorie et en pratique, le communisme est une atteinte aux « liens fragiles d’une foi commune »⁷⁵. La position bien réfléchie d’Aron est indiscernable de celle de Besançon : l’idéologie s’approprie et mutile l’authentique « universalisme ». Aron déclara franchement en 1983 que « le communisme ne m’est pas moins odieux que me l’était le nazisme »⁷⁶. Et il affirma ainsi : « L’anticommunisme systématique que d’aucuns m’attribuent, je le professe sans mauvaise conscience »⁷⁷.

Si *Démocratie et totalitarisme* était le premier et dernier mot d’Aron sur le totalitarisme, il serait effectivement mis à mal par la critique, pourtant amicale, de Peter Baehr, qui écrit que, « principale variable » d’Aron, la nature du parti politique, « n’explique pas de façon satisfaisante la trame grotesque du monde totalitaire »⁷⁸. Mais comme nous l’avons montré, l’analyse aronienne de la démocratie et du totalitarisme est beaucoup plus qu’un tableau sociologique des partis politiques, « constitutionnel-pluraliste » et idéocratique. Lu dans le contexte de l’ensemble de l’œuvre de l’auteur, *Démocratie et totalitarisme* apporte une contribution importante à la compréhension de la mutilation totalitaire de la liberté, politique et humaine. Mais il se peut que Baehr ait raison. Il faut alors se tourner vers les écrits antérieurs et postérieurs d’Aron pour découvrir la « trame » complète du totalitarisme, y compris les expériences mentalement bouleversantes d’Auschwitz et de l’Archipel du Goulag. Heureusement, l’œuvre d’Aron des années 1930 aux années 1980 est inséparable d’une réflexion substantielle et moralement sérieuse sur le totalitarisme et tous ses effets. Comme *L’Opium des intellectuels* (1955) en atteste, il fut un critique infatigable de l’indulgence dont firent preuve les intellectuels français à l’égard du totalitarisme communiste. Il a ainsi minutieusement démystifié les mythes de la Révolution, de la gauche et du prolétariat⁷⁹. Cet apport considérable a été renforcé, dans les années 70, par Soljenitsyne et les dissidents soviétiques. Comme Pierre Manent l’a observé, Aron l’universitaire était avant tout un éducateur public, un défenseur de la cité et un

défenseur de l'homme⁸⁰. Si le totalitarisme constitue une menace permanente pour la civilisation et pour l'existence sociale, pour l'intégrité physique et spirituelle des hommes, l'engagement d'Aron contre ce « monstre » demeure aussi pertinent qu'il l'était à « l'âge idéologique ». Cet engagement est une mine riche et durable de la sagesse antitotalitaire que nous ne pouvons ignorer qu'à nos risques et périls.

¹ Raymond Aron, *De la condition historique du sociologue. Leçon inaugurale au Collège de France* [1970], Paris, Gallimard, 1971, reproduit dans R. Aron, *Les Sociétés modernes*, textes rassemblés et introduits par Serge Paugam, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 1073.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Raymond Aron, « États démocratiques et États totalitaires », séance du 17 juin 1939, *Bulletin de la Société française de philosophie*, n°2, 1946, reproduit dans R. Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, préface de Nicolas Baverez, Paris, Gallimard, 2005, pp. 55-106.

⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁹ *Ibid.*, p. 61.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, p. 70.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 63.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 69.

¹⁷ *Ibid.*, p. 70.

¹⁸ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, pp. 46-77.

¹⁹ Raymond Aron, « États démocratiques et États totalitaires », *loc. cit.*, p. 70.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Raymond Aron, « Le romantisme de la violence », *La France libre*, avril 1941, reproduit dans R. Aron, *Chroniques de guerre. La France libre, 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990, p. 438.

²² *Ibid.*

²³ Winston Churchill, *Blood, Toil, Tears and Sweat: The Great Speeches*, édité par David Cannadine, Londres, Penguin Books, 2007, pp. 177-178.

²⁴ Raymond Aron, « Tyrannie et mépris des hommes », *La France libre*, février 1942, reproduit dans Raymond Aron, *Chroniques de guerre, op. cit.*, pp. 466-478.

²⁵ *Ibid.*, p. 478.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Raymond Aron, « L'Avenir des religions séculières », *La France libre*, juin et juillet 1944, reproduit dans Raymond Aron, *Chroniques de guerre, op. cit.*, pp. 925-948.

²⁸ *Ibid.*, p. 947.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Raymond Aron, *Mémoires* [1983], édition intégrale inédite, Paris, Robert Laffont, 2010, p. 981.

³³ Raymond Aron, « Le totalitarisme », chapitre II de la conclusion de Raymond Aron, *Les Guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951, p. 467.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 471.

³⁶ *Ibid.*, p. 474.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 481.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1966, reproduit dans Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie, op. cit.*, p. 154.

⁴¹ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 521.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme, op. cit.*, p. 1398.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 1407.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 1408.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 1405.

⁵³ *Ibid.*, p. 1412.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Alain Besançon, « De la difficulté de définir le régime soviétique », *Contrepoint*, n°20, février 1976, p. 124.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme, op. cit.*, p. 1417.

⁶¹Lénine a écrit cette phrase révélatrice dans son essai incendiaire de décembre 1917, « Comment organiser l'émulation ? »

⁶² Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 1417.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Voir les utilisations suggestives de cette phrase dans Alain Besançon, *Le Malheur du siècle : sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah*, Paris, Fayard, 1998.

⁶⁶ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 1428.

⁶⁷ Raymond Aron, « Soljenitsyne et Sartre », *Commentaire*, n°64, Hiver 1993-1994, p. 689 [d'abord publié en traduction allemande pour les Mélanges Manes Sperber, « Alexander Solshenizyn und der europäische Sinistrismus », dans Wolfgang Kraus (dir.), *Schreiben in dieser Zeit für Manes Sperber*, Vienne, Europa Verlag, 1976, pp. 67-82].

⁶⁸ *Ibid.*, p. 692.

⁶⁹ Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Robert Laffont, 1977.

⁷⁰ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 977.

⁷¹ *Ibid.*, p. 529.

⁷² *Ibid.*, p. 981.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Peter Baehr, *Hannah Arendt, Totalitarianism and the Social Sciences*, Palo Alto (Ca), Stanford University Press, 2010, p. 87.

⁷⁹ Voir Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, *op. cit.*, pp. 15-105.

⁸⁰ Voir Pierre Manent, « Raymond Aron éducateur », *Commentaire*, n°28-29, hiver 1984-1985, pp. 155-168. Pour un exposé détaillé et pour une réflexion sortant des chemins battus sur l'engagement « philosophique » d'Aron contre les tyrannies modernes, voir Giulio De Ligio, « Tirannia, totalitarismo e saggezza: Raymond Aron e il male della vita politica », dans G. Chivilò, M. Mennon (dir.), *Tirannide e filosofia*, Venice, Ca' Foscari University Press, 2014.

Serge Audier

10. Une conception machiavélienne de la démocratie ?

Démocratie et conflit

Entre la fin des années 1970 et le début des années 1980, le paysage intellectuel français connaît des transformations notoires. C'est le temps de la critique du totalitarisme, de la redécouverte de la démocratie libérale, de la réhabilitation des droits de l'homme. Dans ce contexte, la figure de Raymond Aron, longtemps minoritaire et à contre-courant, fait l'objet d'une sorte de reconnaissance rétrospective en France : n'a-t-il pas clairement distingué, avant beaucoup d'autres, les démocraties libérales des « religions séculières » et des « totalitarismes » ? Toutefois, force est de constater que cette reconnaissance tardive s'est accompagnée d'une sorte de banalisation de l'approche aronienne. Sans doute salué pour sa « lucidité », Aron serait un penseur politique de faible originalité, tant sa conception de la démocratie consisterait au fond à défendre le prosaïsme de l'État de droit et du pluralisme. Il est à cet égard frappant de constater que, dans la philosophie politique française contemporaine, la référence à Aron, hors du petit cercle de ses admirateurs, est faible voire quasi-inexistante, tandis que sa présence dans le débat académique anglophone reste plus que marginale. C'est surtout dans certains secteurs de la sociologie politique que la conception aronienne de la démocratie reste parfois mobilisée, dans une nébuleuse qui va des théoriciens des « élites » – Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Roberto Michels – à la conception de Joseph Schumpeter qui présente la démocratie essentiellement sous l'angle d'un élitisme compétitif. Par ailleurs, la vision de la démocratie propre à Aron, quand elle n'est pas rapprochée de celle de politistes comme Robert Dahl ou Giovanni Sartori, est souvent située dans une tradition proprement française du libéralisme qui, de Montesquieu à Élie Halévy en passant par Tocqueville, privilégie le pluralisme, les contre-pouvoirs, la modération.

Ces mises en perspective comportent bien sûr une part de vérité, mais n'épuisent pas l'originalité de l'approche aronienne. L'objectif de cet article est en effet de montrer que l'on peut trouver chez Aron les traits d'une conception machiavélienne de la démocratie qui mérite peut-être encore aujourd'hui d'être méditée sous deux angles. Le premier est historiographique, et concerne un type de réception et d'interprétation de Machiavel au XX^e siècle qui reste encore très mal connu. Entre plusieurs courants interprétatifs dominants – celui de l'école de Leo Strauss, d'un côté, celui de l'école de Cambridge ou « néo-républicaine », de l'autre –, Aron a esquissé, avec d'autres de ses contemporains comme Claude Lefort dont il fut d'ailleurs le directeur de thèse, un type de lecture très spécifique, centré sur le thème de la

conflictualité politique et sociale. Un tout autre Machiavel que celui du conservatisme straussien ou du républicanisme de Cambridge transparait à travers cette lecture qui, bien que forgée dans le contexte très particulier de la critique du totalitarisme, reste instructive à bien des égards. Le second intérêt de cette approche machiavélienne, plus normatif, tient à ce qu'elle a été mobilisée pour élucider le sens de la démocratie moderne. Pour Aron, le constitutionnalisme libéral, les droits de l'homme, le pluralisme, constituent certes, bien évidemment, des traits fondamentaux des régimes démocratiques pluralistes. Mais ce n'est pas tout : ce qui distingue ceux-ci du totalitarisme, c'est aussi le fait qu'ils reconnaissent la légitimité du conflit en leur sein. Autrement dit, les démocraties sont des régimes pluralistes-constitutionnels, mais aussi pluralistes-conflictuels. Or, cette vision de la démocratie moderne, on voudrait montrer qu'Aron parvient à l'étayer aussi à partir d'une certaine lecture de Machiavel qui continue de présenter un intérêt dans les débats contemporains.

De la critique du machiavélisme à la redécouverte de la liberté machiavélienne

Il est notoire que la pensée du Secrétaire Florentin a connu un étonnant regain d'intérêt dans tout un pan de la recherche historique et philosophique internationale, depuis les travaux pionniers de Hans Baron sur « l'humanisme civique », remontant aux années 1930, jusqu'aux recherches de Quentin Skinner sur le républicanisme et la tradition « néo-romaine » de la liberté politique, en passant par le magistral et controversé ouvrage de John Pocock, *The Machiavellian Moment*¹. Avec des différences d'accentuation, d'orientation et parfois de méthodologie, le Machiavel qui fut redécouvert dans la littérature anglophone, c'est globalement le penseur du républicanisme, l'auteur des *Discours sur la Première Décade de Tite Live*, celui qui s'inscrirait dans une longue tradition remontant à Aristote et Cicéron et qui se poursuivrait avec la Renaissance, autour des thèmes de la liberté politique, de la vertu civique, du patriotisme, du « bien commun ». Ce type de lecture, aujourd'hui encore très influent – et bien illustré par un chercheur longtemps proche de Skinner, Maurizio Viroli – s'opposait franchement à un autre courant interprétatif, celui de Leo Strauss et ses disciples, qui depuis *Droit naturel et histoire*² faisait plutôt de Machiavel l'instaurateur de la philosophie moderne, rompant avec les principes de la philosophie classique du « meilleur régime » et ancrant la vérité de la politique dans le « mal » et le négatif. À ce titre, loin d'être l'héritier de la philosophie politique classique, comme le soutient l'école de Cambridge, Machiavel serait plutôt le précurseur de Thomas Hobbes. Entre ces deux écoles antagonistes, qui occupent une large part du débat sur Machiavel et en définissent partiellement les termes, d'autres perspectives ont eu beaucoup plus de difficulté à s'imposer, alors même qu'elles auraient pu ouvrir sur une façon différente d'accueillir la pensée machiavélienne et de comprendre ses postérités. Il en va ainsi de la vision de Lefort, mais également, à sa façon, de celle d'Aron.

Pourtant, au départ, la vision aronienne de Machiavel n'était pas si éloignée de celle de ses critiques les plus importants, comme Strauss lui-même, ou encore le philosophe néo-thomiste Jacques Maritain. Formulée d'abord dans le contexte de la fin des années 1930 et des années 1940, la lecture d'Aron – dans son ouvrage inachevé qu'il envisageait d'intituler *Essais sur le machiavélisme moderne* et publié en 1993 sous le titre *Machiavel et les tyrannies modernes*, ainsi que dans ses articles de *La France libre* – s'est déployée d'abord largement sous le signe de l'anti-machiavélisme, ou plutôt de la littérature politique d'alors qui rendait Machiavel plus ou moins directement « responsable » intellectuellement du nazisme et du fascisme. Et ce notamment parce que Mussolini lui-même avait revendiqué sa dette et son admiration vis-à-vis de l'auteur du *Prince*. Plus spécifiquement, on ne peut comprendre l'importance conférée par Aron à l'idée de machiavélisme que si l'on se réfère préalablement aux thèses développées par Halévy dans sa conférence célèbre intitulée *L'ère des tyrannies*³. Tout se passe en effet comme si Aron avait tenté, avec les *Essais sur le machiavélisme moderne*, à la fois de poursuivre et d'infléchir les analyses de Halévy. Aron reprend à son compte la notion de tyrannie proposée par Halévy pour caractériser les régimes totalitaires naissants, mais s'achemine vers une autre interprétation, en plaçant pour sa part au centre de sa réflexion la notion de « machiavélisme moderne ». En insistant à ce point sur l'importance d'une doctrine dans la genèse des régimes tyranniques de son temps, il n'ignore assurément pas qu'il développe une interprétation audacieuse : « Théorie, le mot surprendra, et pourtant il est essentiel. Le national-socialisme ou le communisme n'est pas machiavélique seulement à nos yeux parce qu'il ruse, trompe, ment, viole la parole donnée, assassine. Si le machiavélisme d'Hitler se bornait à l'usage de tels procédés, il ne vaudrait pas la peine de perdre beaucoup de temps à l'étudier. En réalité, des moyens aussi visiblement machiavéliques ne nous intéressent qu'à titre de symptômes d'un machiavélisme plus profond : à savoir une certaine conception des hommes et de la politique »⁴. Il ne s'agit donc pas tant de décrire telle ou telle technique de mensonge que d'analyser « les systèmes rationalisés » sur le modèle desquels les machiavéliques modernes conçoivent et réalisent le gouvernement des peuples⁵. C'est dans cette perspective que, sans rendre Machiavel directement responsable de la catastrophe des « tyrannies modernes », le jeune Aron considère encore que celles-ci ont bien émergé dans le sillage de la rupture machiavélienne. En ce sens, le machiavélisme de Machiavel ne saurait être seulement considéré comme une légende. Aron explique au contraire en quoi le secrétaire Florentin peut légitimement être considéré comme un penseur machiavélique. Sans doute n'éprouve-t-il pas de sympathie pour les tyrannies, qu'il considère toujours avec la froideur du théoricien, mais il faut ajouter que c'est précisément dans cette neutralité que réside son machiavélisme foncier. Au reste, les préférences de Machiavel pour la liberté républicaine ne devraient pas induire en erreur, avertir Aron, car il aurait pu, de manière tout aussi objective que dans *Le Prince*, développer une théorie des monarchies ou des républiques⁶. Certes, un tel détachement ne peut pas faire douter de la sincère

admiration de Machiavel pour la Rome républicaine, et sans doute Rousseau a-t-il eu raison, en ce sens, de prêter au Florentin un idéal républicain – à condition toutefois de préciser que Machiavel était trop observateur pour proposer aux hommes un idéal irréalisable dans la plupart des circonstances⁷. S'il préfère la vie des républiques aux actions d'un Prince illégitime, force est de constater que c'est à ce Prince nouveau que s'adressent le plus souvent ses conseils⁸. C'est ainsi que Machiavel, quoique républicain fervent, « reconnaît la nécessité des législateurs, des dictateurs, voire des princes absolus, lorsque les peuples corrompus sont indignes et incapables de liberté »⁹. De la sorte semble résolu le problème classique des études machiavéliennes concernant la cohérence de l'œuvre : « La théorie de la dictature » qui sous-tendrait *Le Prince* et « l'éloge de la liberté romaine » développée dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live* ne sont pas antinomiques, comme on le dit souvent, mais répondent au fond à une même ambition, celle de traiter de manière *objective*, au-delà de toute préférence personnelle, un certain nombre de situations sociopolitiques différentes appelant par nécessité des réponses spécifiques. Aussi Aron croit-il pouvoir soutenir que certains traits des tyrannies modernes – pessimisme anthropologique, froid réalisme, réduction de la politique à la contrainte et aux rapports de forces, conception purement technique libérée de toute fin morale – étaient bien déjà en germe dans Machiavel lui-même.

Dès les années 1930-1940, cependant, le regard d'Aron est plus ambivalent, et lui-même semble parfois faire siennes certaines des exigences du réalisme machiavélien, notamment pour dénoncer le pacifisme des démocraties modernes devant la menace nazie¹⁰. Cependant, c'est surtout après la guerre qu'il va infléchir sa lecture. Sans doute continuera-t-il à mettre en avant le froid réalisme machiavélien, mais sa lecture abandonne le lien établi antérieurement entre Machiavel et les « tyrannies modernes » pour s'acheminer dans une direction nouvelle. Désormais, la pensée machiavélienne aidera à penser de manière réaliste les démocraties libérales, et même, pourvu qu'on l'utilise adéquatement, à justifier celles-ci contre les régimes totalitaires. De même, si dès les années 1930-1940 Aron avait associé à Machiavel la sociologie réaliste de Vilfredo Pareto – alors assimilée au fascisme –, il reprendra ensuite cette approche dans une autre perspective, plus favorable à la démarche parétienne, et y adjoindra la sociologie politique des « élites » de Gaetano Mosca et Robert Michels. Ainsi dans *Les Étapes de la pensée sociologique* l'œuvre de Pareto se trouve-t-elle située « dans la lignée des penseurs politiques dont le premier et le plus grand a été Machiavel ». Il s'agirait là d'un courant de « culture italienne », dont les principaux traits portent sur la question des élites : « L'insistance sur la dualité des gouvernants et des gouvernés, l'observation détachée, voire cynique du rôle des élites et de l'aveuglement des foules forment une sociologie centrée autour du thème politique, caractéristique d'une tradition italienne qu'ont illustré, outre Machiavel, Guichardin et Mosca »¹¹. Cette tradition aurait exercé également une influence en France chez des auteurs comme Georges Sorel, qui appartient « à l'école que l'on appelle

machiavélienne ». Même si, là encore, l'analyse aronienne ne renonce pas tout à fait à suggérer les affinités possibles entre la pensée politique italienne et le fascisme, l'interprétation s'achemine vers une autre direction. De même, si la sociologie dite machiavélienne des élites peut conduire à une vision « cynique » de la politique, Aron lui-même en suggère d'autres usages à ses yeux plus pertinents et féconds.

La thèse qui situe la sociologie italienne des « élites » dans le sillage de Machiavel a été principalement défendue par l'Américain James Burnham dans son ouvrage, *The Machiavellians : Defender of Freedom*¹². Ancien trotskyste ayant rompu avec Trotsky lui-même pour s'acheminer vers une critique radicale du totalitarisme, Burnham a cherché à refonder une pensée de la liberté politique dans ce cadre « machiavélien ». L'enjeu de son étude est notamment de montrer la communauté d'inspiration de tous ces penseurs politiques « réalistes » comme Mosca et Michels, ainsi que leur dépendance respective à l'égard de Machiavel. Or, Aron connaissait fort bien cet ouvrage aujourd'hui tombé dans un oubli total, et n'ignorait nullement son auteur qu'il rencontra¹³ puisque c'est sous sa responsabilité qu'il fût traduit et édité en France¹⁴. Ce livre, au titre assurément provocateur, qui connut un bien moindre succès en son temps que *The Managerial Revolution*, a fortement contribué à renouveler le regard porté sur Machiavel, mais aussi sur les œuvres de Mosca, Pareto, ou Michels qui, jusqu'alors, étaient couramment considérées comme annonciatrices du fascisme. La thèse de Burnham est que ces penseurs sont comme Machiavel des « défenseurs de la liberté » en ce que, partant du constat qu'en toute société politique il y a des rapports de pouvoir et des élites dirigeantes, l'important est de faire en sorte que le pluralisme, la division et le conflit ses forces rendent possible l'émergence de la liberté.

Pluralisme conflictuel et liberté

Comme Burnham, Aron considérait la présence d'« élites » en toute société comme un fait, qui ne devait pas conduire pour autant à un regard trop désenchanté ou pessimiste. La fragmentation ou l'unification des élites constitue en effet un critère pour différencier démocratie et totalitarisme. Mais la définition de la démocratie ne doit pas s'arrêter là, car la fragmentation des élites n'est qu'une dimension, certes fondamentale, du pluralisme politique et social caractérisant les régimes démocratiques. Là encore, Aron rejoint non seulement la problématique des machiavéliens, mais aussi Machiavel lui-même. Que celui-ci puisse être considéré comme un théoricien du pluralisme est en effet une thèse qui apparaît déjà, quoique de manière encore très marginale, dans les *Essais sur le machiavélisme moderne*. Contrairement à Maritain Aron est d'emblée sensible, on l'a dit, à la complexité de l'œuvre de Machiavel. Ainsi souligne-t-il que si le « génie politique » de l'auteur du *Prince* a pu le conduire à faire l'éloge de la puissance, et donc d'un État fort, on ne saurait oublier par ailleurs combien sa pensée demeure tributaire de concepts antiques, sinon médiévaux. Le Machiavel humaniste souhaite ainsi aux nations une « constitution équilibrée » et des citoyens

vertueux, rendant inutile un Prince¹⁵. Par cet attachement aux constitutions équilibrées le Florentin apparaît comme un partisan du gouvernement mixte : « Aucune forme, par elle-même, n'est exempte de mal. Ainsi recommande-t-il – dans la mesure où il en recommande une – la forme mixte, de manière à balancer les pouvoirs respectifs des peuples, des grands et du roi. Il s'agit moins d'ailleurs d'un gouvernement idéal que d'une synthèse réelle. Chaque espèce de gouvernement étant fondée sur une classe (peuple, noblesse, monarque), l'espèce la plus stable composera les trois espèces, *de manière non à supprimer les conflits mais à maintenir la liberté en entretenant la rivalité dans le cadre de la loi* »¹⁶. On devrait donc déceler chez Machiavel une influence classique, celle de la théorie du gouvernement mixte, censé assurer la stabilité. Cependant, cet éloge de la forme mixte ne consiste pas à ériger celle-ci en modèle idéal : si elle est préférée par Machiavel, ce n'est pas pour sa perfection formelle, mais parce qu'elle atténue les défauts de chacune des formes prises à part.

Même si cette dimension de l'œuvre de Machiavel n'est donc pas ignorée du jeune Aron, son importance reste encore très faible dans les années 1930-1940. Il faudra attendre l'après-guerre pour qu'elle trouve une réaffirmation et une reformulation. Or, là encore, c'est plus particulièrement à Burnham qu'il revient d'avoir amplement montré à quel point Machiavel est un théoricien de *l'équilibre conflictuel des forces sociales*. L'auteur des *Machiavéliens* souligne en effet que la préférence du Florentin pour la république n'est pas contradictoire avec son appel à l'action du Prince pour unifier l'Italie. Si la république est la meilleure forme de gouvernement à ses yeux, il ne s'ensuit pas que l'instauration d'un régime républicain soit possible dans toutes les situations¹⁷. En outre, la république dépeinte dans les *Discours* n'est pas une utopie : Machiavel montre aussi bien les défauts que les vertus de son idéal, et, contrairement aux penseurs utopiques, il n'attache pas une importance ultime à la forme de gouvernement. La préoccupation de Machiavel est en effet la liberté, entendue comme indépendance de la cité, elle-même fondée sur la liberté des citoyens. Celle-ci n'est garantie que par le gouvernement de la loi, mettant un frein aux intérêts privés. Car Machiavel ne fait pas confiance aux individus *en tant que tels* pour instaurer la liberté. Le tableau qu'il en dresse est fort pessimiste : mus par l'ambition, menteurs, les hommes sont toujours corrompus par le pouvoir. Malgré tout, le Florentin considère que l'instauration de la liberté n'est pas impossible. Par la mise en place de lois opportunes, on peut en effet, au moins dans une certaine mesure et pour quelque temps, discipliner les passions individuelles. D'où l'insistance sur le fait qu'aucune personne ou magistrat ne peut être au-dessus des lois, qu'il doit y avoir des moyens légaux pour tout citoyen d'exercer des poursuites, que les punitions doivent être impartiales, et, enfin, que les ambitions privées doivent se trouver canalisées par des institutions publiques.

En somme, si l'auteur des *Discours* ne croit pas en une vertu naturelle des individus – et, pour Burnham, rien n'est plus éloigné de Machiavel que le modèle aristotélien de « l'animal politique », du *ζῷον πολιτικόν* –, il considère en revanche qu'un

ensemble de lois ingénieusement élaboré peut contribuer à la liberté politique. Dans cette perspective s'éclaire l'importance cruciale qu'il confère à l'équilibre des forces : « Machiavel n'est pas assez naïf pour imaginer que la loi n'a besoin de nulle autre garantie qu'elle-même. La loi est fondée sur la force, mais la force à son tour détruira la loi, à moins qu'elle ne soit bridée ; et la force ne peut être bridée que par une force opposée. *Sociologiquement, donc, la fondation de la liberté consiste dans l'équilibre des forces, ce que Machiavel appelle un gouvernement 'mixte.'* »¹⁸ À l'appui de cette thèse qu'Aron avait entrevue dès les années 1930, Burnham cite le passage célèbre du chapitre 4 du Livre I des *Discours* dans lequel le Florentin fait l'éloge des conflits entre la plèbe et les nobles comme facteur décisif de la liberté de la Rome républicaine. Soucieux de promouvoir non une liberté utopique, mais une liberté concrète, Machiavel révélerait ainsi combien sont hypocrites les appels à l'« unité », qui ne sont souvent dans les faits qu'un mensonge destiné à supprimer ces oppositions, et à quel point peut être fallacieuse l'idée que la liberté constitue l'attribut pour ainsi dire naturel d'un individu ou d'un groupe déterminé¹⁹.

Parmi les machiavéliens, Mosca au XX^e siècle serait selon Burnham celui qui a le mieux retenu cette leçon du secrétaire Florentin sur le rôle de l'équilibre conflictuel entre forces antagonistes. Il faut s'y arrêter là aussi un instant, car l'interprétation de Burnham a manifestement conduit Aron à enrichir sa propre conception de la démocratie comme régime fondé sur la reconnaissance du conflit. Contrairement à ce que pourrait laisser croire un survol des *Elementi di scienza politica*, Burnham souligne que les options normatives du sociologue italien ne font pas de doute : « Mosca, comme Machiavel, ne s'arrête pas à une analyse descriptive de la vie politique. Il expose clairement ses propres préférences, ses opinions concernant les meilleures et les pires formes de gouvernement »²⁰ Assurément, à la manière de Machiavel et des autres machiavéliens, Mosca ne propose nulle utopie, ne rêve d'aucune « justice absolue » ou d'« État parfait ». Il laisse entendre au contraire que les théories politiques visant une justice absolue provoquent finalement des effets plus néfastes que celles dont l'ambition au départ paraît moindre. Car l'impossibilité d'atteindre une « justice absolue » n'interdit aucunement de travailler à la réalisation d'une « justice relative », seule concevable en ce monde. Comme Machiavel, Mosca conçoit ainsi la possibilité de réguler les appétits individuels en conflit grâce à un ensemble de lois. Le sociologue italien considère en effet que la liberté – entendue comme « défense juridique » – ne peut naître que de l'opposition réciproque entre les aspirations et les instincts de chacun. C'est dire que la « défense juridique » ne dépend pas seulement d'un ensemble de textes constitutionnels : il ne suffit pas de proclamer un certain nombre de règles pour rendre effectif le pluralisme nécessaire à la liberté. Celui-ci doit être dans les faits porté par des groupes sociaux hétérogènes et antagonistes : « Concrètement, dans la vie sociale, seul le pouvoir peut contrôler le pouvoir. La défense juridique ne peut être garantie que lorsque sont à l'œuvre des tendances et des forces variées et antagonistes. La tyrannie, le pire des gouvernements, signifie la disparition de la défense juridique ; et

celle-ci disparaît toujours dès qu'une tendance sociale parvient à absorber ou supprimer toutes les autres »²¹. En disciple réel ou supposé de Machiavel, Mosca montre que l'homme, cet être imparfait, est toujours porté à abuser de son pouvoir. Il faut donc non pas supprimer les instincts fondamentaux de la nature humaine – ce qui serait utopique et dangereux – mais les canaliser en faisant en sorte qu'ils se fassent équilibre réciproquement. Ainsi, résume Burnham, « la liberté, dans le monde tel qu'il est, est le produit du conflit et de la différence, non de l'unité et de l'harmonie »²². Une affirmation qu'Aron aurait sans doute pu reprendre, à condition d'ajouter que pour lui, comme pour Burnham, il ne s'agit pas d'exalter le conflit comme tel, ou toute forme de conflictualité, mais plutôt de saisir qu'une société libre est une société qui reconnaît la légitimité du conflit.

Une idée conflictuelle et machiavélienne de la démocratie

On trouve en tout cas chez Aron, dans ses textes et cours de maturité, des échos à cette problématique centrée sur le thème de l'antagonisme social. Sa méthode typiquement « machiavélienne », au sens de Burnham, le conduit en effet à des conclusions qui ne le sont pas moins concernant l'essence de la démocratie. Dans son cours des années 1950, *Introduction à la philosophie politique*, la conceptualisation aronienne définit dans le système démocratique deux tendances principales, historiquement et philosophiquement divergentes. La première se trouve exprimée dans la pensée politique d'un auteur comme John Locke, tandis que la seconde est clairement formulée, sinon dans le *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau, du moins dans sa reformulation lors de la Révolution française²³. Avec ce dernier cas apparaît « une notion quasi-mystique de la souveraineté populaire », n'accordant plus qu'une importance secondaire à la question de la limitation des pouvoirs²⁴. A l'origine de ces deux tendances – la populaire et la libérale – se trouvent deux orientations philosophiques divergentes, l'une qualifiée de « pessimiste » et l'autre d'« optimiste ». La première, constitutionnelle ou libérale, tend à une limitation des pouvoirs de l'État et, corrélativement, à une meilleure garantie des droits individuels ; quant à la seconde, qui insiste sur « la toute-puissance du peuple ou de la majorité », elle se fonde sur une conception optimiste de la nature humaine. Cette théorie postule en effet qu'il suffit d'abolir les traditions irrationnelles et les privilèges pour que les hommes, enfin émancipés, puissent se gouverner eux-mêmes²⁵. Pourtant, il est possible aussi de justifier la démocratie – et telle est la position machiavélienne – sur la base d'une anthropologie pessimiste : « Rousseau justifiait la démocratie par l'idée que les hommes sont bons. Disons que les machiavéliens la justifient par l'idée que les hommes ne sont pas bons. En effet, on peut dire : les hommes sont bons, donc ils doivent se gouverner eux-mêmes, mais on peut dire aussi : les hommes ne sont pas bons, donc limitons les pouvoirs que nous donnons à quelques-uns ; moins les hommes sont bons, moins il faut laisser le pouvoir aux gouvernants »²⁶. Il est vrai que, pour décrire le modèle

« libéral », Aron semble attacher autant d'importance à Locke qu'aux machiavéliens. Un tel éclectisme peut sembler déconcertant, même si Aron n'est pas le premier dans ce cas : il paraît pour le moins difficile de fonder un libéralisme comme celui de Locke sur une anthropologie machiavélienne. Comme Aron ne peut ignorer une telle contradiction, on pourrait considérer que c'est davantage en machiavélien qu'en héritier de Locke qu'il avance lui-même une défense du libéralisme politique. En effet, conformément à ses principes méthodologiques, ce n'est pas au nom d'une conception cosmologique ou métaphysique qu'il fait apparaître les mérites des démocraties de type libéral, mais à partir d'une vision réaliste de la nature humaine.

Corrélativement, en opposant l'optimisme rousseauiste et le pessimisme « machiavélien », l'approche aronienne généralise une distinction posée par Mosca lui-même, qui explique dans les *Elementi di scienza politica* que ses propres vues sont l'exacte antithèse de celles de Rousseau. Alors que, pour l'auteur du *Contrat social*, la nature humaine, bonne par nature, est supposée rendue mauvaise par la société, Mosca considère en revanche que l'organisation sociale doit non pas *supprimer* les instincts foncièrement mauvais de l'homme, mais les *contrôler* et les *canaliser* par un artifice institutionnel les conduisant à se faire obstacle réciproquement²⁷. À cette condition, la « défense juridique », préoccupation centrale du libéralisme de Mosca, peut être garantie. Comme les machiavéliens, Aron ne voit donc pas dans la démocratie libérale un « État idéal » mettant définitivement un terme aux conflits. Au contraire, la démocratie ainsi comprise implique la reconnaissance des divisions comme facteur essentiel de liberté. La fragilité d'un tel régime est d'ailleurs manifeste, car l'acceptation des « tumultes » (les *tumulti*, selon la terminologie de Machiavel) risque de mener à l'anarchie. C'est pourquoi il faut examiner les causes de l'instabilité des démocraties et les remèdes qui peuvent leur être apportés. La démocratie, caractérisée par la compétition pacifique en vue de l'exercice du pouvoir, étant un régime « par essence instable », la question est de déterminer comment parvenir à maintenir cette instabilité « dans des limites tolérables »²⁸. En référence à Machiavel, l'analyse aronienne pose comme première cause de l'instabilité celle qui tient à « l'ambition des hommes » et à « l'appel aux masses ». Comme le Florentin, il ne s'agit pas cependant de condamner l'ambition en tant que telle, et d'adopter une posture moralisatrice : loin d'être quelque chose de « mauvais en soi », celle-ci est un comportement normal, lié à la nature humaine, ou, du moins, à la nature des hommes politiques. Peut-être même la politique serait-elle pire si elle n'était pas animée par des hommes ambitieux ; seulement, tout le problème est de faire en sorte que cette ambition devienne utile à la cité. Autrement dit, il faut organiser « les conditions de la concurrence » afin que l'ambition des hommes ne mette pas en péril le régime lui-même²⁹. Or, en étudiant l'instabilité des démocraties dans cette perspective, on est conduit à redécouvrir les questions qui avaient déjà été posées par l'auteur des *Discours* lui-même : « Tous les régimes politiques ont été, pour employer les expressions de Machiavel, une manière d'utiliser, pour le bien de la cité, les défauts ou les égoïsmes des hommes. Le problème qui se pose dans

un régime démocratique est d'organiser la concurrence de manière telle que l'ambition humaine soit utile à la communauté »³⁰. D'où l'importance à accorder aux questions constitutionnelles afin d'assurer la stabilité des démocraties – les constitutions devant être considérées comme une manière de « normaliser le cours des ambitions humaines »³¹. Dans l'esprit de Machiavel, il s'agit ainsi de définir à quelles conditions une démocratie peut prévenir les risques de corruption : le but est de trouver un moyen de canaliser, par la loi, les passions humaines, afin qu'elles puissent devenir utiles au bien commun de la collectivité.

Pluralisme politique et social chez Machiavel et les machiavéliens

Ainsi retrouve-t-on la leçon du secrétaire Florentin, mais aussi celle de Mosca en particulier l'éloge du « régime mixte », dans les *Elementi di scienza politica*³². Mosca y soutient en effet que les meilleurs régimes sont les gouvernements mixtes – à savoir ceux dans lesquels ne prévaut ni le système autocratique ni le système libéral, et où la tendance aristocratique est tempérée par un renouvellement continu de la classe dominante. Bref, le meilleur (ou le moins pire) des gouvernements serait celui dans lequel ne prévaut jamais un seul principe d'organisation et un seul mode de sélection des classes dirigeantes³³. Au fond, Aron ne dit pas autre chose : constatant que l'on parlait souvent, au XIX^e siècle, du « parti de la résistance » et du « parti du mouvement », une démocratie durable est selon lui un régime « où ce qui tend à dévaloriser moralement les gouvernants et à renouveler le groupe dirigeant n'est pas poussé trop loin par rapport au maintien de la hiérarchie traditionnelle et des privilèges traditionnels »³⁴. La permanence de la démocratie supposerait un « équilibre entre ces deux forces » – tandis qu'un état de déséquilibre trop fort ne pourrait conduire qu'à « une oscillation entre des formes révolutionnaires de droite et de gauche »³⁵. Cet éloge tacite des régimes mixtes montre que, comme chez Mosca et les machiavéliens, le libéralisme aronien repose sur l'idée que le pluralisme politique ne peut être garanti que s'il est porté par un pluralisme social. S'interrogeant en ce sens sur la compatibilité entre un régime d'économie partiellement dirigée et le « système de la compétition », Aron explique ainsi que la première condition pour préserver ce système est « l'existence d'une pluralité de forces » – condition sur laquelle les « auteurs machiavéliens » ont d'ailleurs « toujours insisté »³⁶. Le jeu électoral et parlementaire ne peut en effet avoir de sens que lorsque le pouvoir n'est pas concentré dans les mêmes mains. Si en revanche les pouvoirs économique et politique sont fusionnés, s'il n'y a pas de groupes relativement indépendants capables de se faire contrepoids et concurrence – comme c'est le cas dans les régimes communistes – alors les élections sont vidées de signification³⁷. Autrement dit, la démocratie conçue comme la reconnaissance de la compétition et de l'antagonisme réglé entre groupes hétérogènes en vue de l'exercice du pouvoir, est inconcevable dans les régimes se donnant pour but l'abolition de la distance séparant la société civile et l'État.

La démocratie, régime le moins imparfait – et, en ce sens, le meilleur

L'examen du pluralisme conflictuel de Machiavel et de ses successeurs autorise donc à conclure que la tradition machiavélienne ne conduit pas nécessairement au cynisme et au relativisme. La « science du pouvoir » initiée par Machiavel et ses successeurs permet de dénoncer le caractère fallacieux des utopies et d'indiquer quels sont les régimes les moins mauvais dans le monde tel qu'il est. Le propos des *Machiavéliens* consiste en effet à montrer que la théorie italienne des élites donne généralement ses préférences à un régime qui privilégie la pluralité et l'antagonisme des forces politiques et sociales. La preuve en est que Michels lui-même, qui dans *Les partis politiques* démontre pourtant de manière implacable le caractère oligarchique de la démocratie, exprime malgré tout sa prédilection pour ce régime qui est « le moindre des maux » – et ce, parce qu'il laisse un espace permettant de limiter quelque peu le caractère tendanciellement absolu de la domination oligarchique³⁸. Or, la justification aronienne de la démocratie s'inscrit à son tour dans cette tradition. Établissant le bilan des mérites et des inconvénients du système démocratique, Aron constate que les démocraties sont des régimes d'une grande fragilité, menacées par des conflits stériles pouvant dégénérer jusqu'à l'inefficacité et la ruine. On reconnaît ici la critique des machiavéliens, notamment de Pareto. Mais Machiavel et les machiavéliens fournissent, en même temps, des arguments décisifs pour révéler les avantages de la démocratie : « Les mérites sont immenses – et c'est là que le machiavélisme intervient – à condition que l'on ne cherche pas un régime parfait. Si l'on part de l'idée que tous les régimes sont à l'image de la nature humaine, et si l'on classe la démocratie parmi les régimes mauvais, le régime démocratique est probablement de beaucoup le meilleur des mauvais régimes, c'est-à-dire le meilleur de tous les régimes possibles »³⁹. En partant de l'idée « pessimiste et proprement machiavélienne » de la nature humaine, on peut conclure qu'une bonne monarchie ou une bonne aristocratie n'existent pour ainsi dire pas, mais que « parmi tous les régimes imparfaits, la démocratie est de beaucoup le moins imparfait, parce que c'est celui qui limite le plus la capacité d'action des gouvernants »⁴⁰. Au cœur de cette idée de la démocratie se trouve ainsi une méfiance à l'égard du pouvoir : « Si l'on part de l'idée pessimiste 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 »⁴¹. Certes, on peut donner de cette idée une version plus optimiste en affirmant que la démocratie est le régime qui introduit le pouvoir le plus constitutionnel. Encore ne faudrait-il pas pousser cet optimisme trop loin, en allant jusqu'à postuler que ce régime le meilleur est le plus fort dans les conflits historiques : « Il n'y a aucune raison pour que le régime le plus conforme à nos préférences morales soit nécessairement celui qui est appelé à triompher dans l'histoire »⁴². Sur ce point, la leçon réaliste de Pareto est définitive. Comment dire plus clairement, une fois encore, que l'on ne peut échapper aux leçons des machiavéliens ?

C'est cette théorisation machiavélienne de la démocratie qui se trouvera approfondie dans le cours intitulé *Démocratie et totalitarisme*, même si Aron ne se réclamera plus cette fois explicitement de la postérité de Machiavel. Ainsi montre-t-il, à la manière de Burnham, que les régimes constitutionnel-pluralistes sont prosaïques et ont des vertus essentiellement négatives, ce qui explique leur caractère nécessairement décevant : « Prosaïques puisque, par définition, ils font la part belle aux imperfections de la nature humaine ; ils acceptent que le pouvoir sorte de la compétition entre les groupes et les idées ; ils s'efforcent de limiter l'autorité, convaincus que les hommes abusent du pouvoir quand ils le détiennent »⁴³. Sans doute ces régimes possèdent-ils aussi des « vertus positives », telles que le respect de la constitutionnalité et des libertés individuelles ; il n'en demeure pas moins que « leurs vertus les plus hautes » sont peut-être « négatives », car ils ont le mérite d'empêcher ce que les autres régimes sont impuissants à prévenir⁴⁴. Les démocraties constitutionnelle-pluralistes, dans la mesure où elles tolèrent les conflits entre idées, intérêts, groupes et personnes, reflètent nécessairement le caractère des hommes qui se trouvent aux prises dans ces conflits. De là leur caractère toujours imparfait : « Il est loisible de rêver d'un régime constitutionnel dont les imperfections auraient disparu, mais on ne peut pas considérer comme probable un régime où les hommes politiques seraient tous conscients en même temps des intérêts particuliers qu'ils représentent, des intérêts collectifs qu'ils doivent servir, où les conflits d'idées se déchaîneraient à plein mais où la presse serait objective, où les citoyens garderaient le sens de leur solidarité en dépit des querelles qui les opposent les uns aux autres »⁴⁵. Ainsi, contre ceux qui accusent les régimes représentatifs modernes de n'être qu'un lieu de conflits entre intérêts privés, Aron prévient qu'il ne faut pas confronter un « régime réel » à un « régime idéal qui n'a jamais existé » : exiger qu'un régime constitutionnel-pluraliste ne laisse pas la parole aux différents groupes d'intérêts revient à concevoir un « régime impossible, contradictoire »⁴⁶.

En définitive, il faut bien distinguer, dans un esprit profondément machiavélien, d'un côté l'imperfection propre aux régimes constitutionnel-pluralistes, de l'autre celle caractéristique des régimes de parti unique. Les premiers sont imparfaits soit par « excès d'oligarchie » – quand, derrière le jeu des partis, se cache une minorité toute puissante –, soit par « excès de démagogie » – lorsque les groupes en conflit oublient le sens du bien commun – et enfin, toujours, par « limitation d'efficacité », car un régime où tous les groupes ont le droit de défendre leurs intérêts peut difficilement prendre des mesures radicales⁴⁷. Au contraire, l'imperfection du régime de parti monopolistique est « autre » et « fondamentale », étant liée à une contradiction insurmontable. Car si l'on suppose la société homogène, comme le prétend l'idéologie communiste, alors le monopole du parti doit disparaître ; mais si l'on interdit la libre expression des opinions, c'est que la société, *en réalité*, n'est pas homogène. Le régime qui impose par la violence sa volonté peut certes s'autoriser d'une fin « sublime », mais ne saurait prétendre qu'il constitue l'accomplissement de la démocratie⁴⁸. Ainsi, la

réflexion aronienne sur l'essence de la démocratie présuppose une conceptualisation de type machiavélien, au sens de Burnham : les régimes constitutionnel-pluralistes sont des régimes imparfaits en raison de leur caractère conflictuel, mais c'est en même temps ce caractère qui en fait précisément les moins pires – parce que les plus libres – des régimes politiques.

Pour une conception conflictuelle de la démocratie

Quelles leçons tirer de la relecture aronienne de Machiavel et des machiavéliens ? La première concerne l'interprétation même de l'auteur du *Prince* et des *Discours sur la première décade de Tite Live*. Bien sûr, sauf dans quelques analyses de jeunesse, ou dans des présentations ponctuelles, Aron n'a jamais prétendu faire œuvre d'interprète rigoureux, et on ne doit donc pas le lire sous cet angle : il a utilisé très librement le legs machiavélien bien plus qu'il s'est efforcé de produire une exégèse historiquement contextualisée. On chercherait donc en vain chez lui une véritable interprétation du secrétaire Florentin, comme chez des auteurs aussi différents que Renaudet, Strauss, Baron ou Skinner. Il est vrai aussi que, sous l'influence de Burnham et des théoriciens des élites, Aron donne sans doute une vision bien trop libérale et conservatrice de Machiavel, qui ne scrute pas assez la force déstabilisatrice du désir de liberté du peuple dans la pensée machiavélienne. Pour autant, aussi libre et philologiquement discutable soit-elle, cette lecture a eu le mérite de relever paradoxalement certains traits importants de la pensée machiavélienne qui ont parfois davantage échappé aux meilleurs exégètes reconnus, y compris contemporains. Dans le sillage de Burnham – et même, on l'a vu, avant lui, dès les années 1930 –, l'analyse aronienne a su repérer en effet chez Machiavel une pensée politique novatrice, marquée par un profond réalisme, qui assigne à la conflictualité sociale et politique un rôle clé dans la vie des sociétés libres, et singulièrement des démocraties. Ce seul réalisme, difficilement contestable, doit déjà conduire à fortement relativiser la thèse de Pocock sur le « moment machiavélien » qui situait le républicanisme de Machiavel dans le sillage de la conception aristotélicienne du citoyen comme « animal politique ». En outre, s'il est un élément par lequel Machiavel se singularise dans l'histoire du républicanisme depuis l'Antiquité jusqu'à la Renaissance italienne, c'est précisément par son éloge de la « désunion » comme facteur important de la liberté de la République romaine. Là encore, cette vision ne se trouvait ni chez Aristote, ni dans le républicanisme de Cicéron, ni même chez la plupart des théoriciens de l'humanisme civique et du républicanisme renaissant, et elle choquera profondément le contemporain de Machiavel qu'était Francesco Guicciardini. Ajoutons que cette thèse de la fécondité de la « désunion » et des « tumultes » ne se retrouvera que dans une partie du républicanisme moderne – par exemple, dans l'Angleterre, du XVII^e siècle, on la retrouvera bien chez Algernon Sidney, mais pas chez James Harrington. Il s'agit donc là d'un point très important qui permet de cerner l'originalité de Machiavel. Sans

doute ni Burnham ni Aron ne soulignent assez la façon dont Machiavel décrit l'antagonisme entre le désir du peuple de ne pas être opprimé et le désir des « grands » mus par l'ambition d'accroître sans cesse leur pouvoir et de dominer le peuple. Leur lecture libérale et « élitiste » de Machiavel est sans doute loin de restituer toutes les articulations de sa pensée et le dynamisme de sa conception de la politique. En outre, parce que cette dimension ne correspond pas à ce qu'ils cherchent alors chez Machiavel, ils passent assez vite sur l'horizon de la guerre qui est au cœur à la fois du *Prince* et des *Discours*. Notons d'ailleurs qu'Aron a été plus attentif que Burnham à cette dimension, dès les années 1930, quand il faisait encore de Machiavel le précurseur des « tyrannies modernes ».

Reste que cette réaffirmation de la centralité du conflit dans l'œuvre de Machiavel constitue une clé de lecture qui reste pertinente, notamment vis-à-vis des interprétations « néo-républicaines » qui tendent plus ou moins à effacer cette spécificité en situant l'auteur des *Discours sur la première décade de Tite Live* dans une nébuleuse beaucoup plus large – celle de « l'humanisme civique », du « républicanisme » ou de la liberté « néo-romaine »⁴⁹. D'autres interprètes qui, à contrecourant des lectures dominantes, mettent en avant aujourd'hui cette centralité de la division sociale se situent, qu'ils le veuillent ou non, dans le prolongement, fût-il lointain, de ce type d'approche formulé par Burnham et Aron. Tout comme ceux – et parfois les mêmes – qui soulignent que le fameux clivage entre « républicanisme » et « libéralisme », mis en avant par Pocock et l'école de Cambridge, est superficiel, en tout cas discutable, et ne rend pas compte notamment de la postérité à la fois républicaine et libérale de Machiavel⁵⁰. Il suffit de penser, par exemple, à un texte aussi influent au plan historique que les *Cato's letters* (1720-1723) de Thomas Gordon et John Trenchard qui combine des éléments ouvertement « machiavéliens » et des éléments « libéraux » issus de Locke, ou encore de songer aux écrits de Montesquieu, dont les *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* (1734) comprennent un éloge des tumultes qui ont accompagné la grandeur de la Rome républicaine – un éloge qui, selon toute vraisemblance, était repris par Montesquieu au Machiavel des *Discours*, et qu'Aron, sans signaler cette filiation, connaissait et admirait lui-même. En un sens, on peut dire d'ailleurs qu'à l'épreuve du totalitarisme – ce régime construit sur le double refus de la conflictualité civile et de la liberté politique –, Aron aura lui aussi réactivé dans son siècle une pensée politique qui se trouve au croisement de courants apparemment antagonistes, et qui brouille là aussi des clivages trop simples entre libéralisme et républicanisme.

Or, retrouver une philosophie machiavélienne du conflit est digne d'intérêt non seulement au plan historique, mais aussi au plan politique et philosophique aujourd'hui. Un grand nombre de représentations contemporaines de la démocratie, notamment contractualistes, insistent en effet beaucoup sur la dimension du *consensus*. L'effondrement du marxisme et des analyses en termes de « lutte des classes » a

encouragé une vision des sociétés démocratiques qui délaisse largement tout paradigme « agonistique », comme si le conflit ou la désunion étaient des signes d'archaïsme. Sans doute la démocratie est-elle représentée comme un type de régime et de société qui n'est pas monolithique, dans lequel le pluralisme et la fragmentation constituent des traits fondamentaux, qu'on s'en inquiète ou s'en réjouisse. Mais plus rarement, aujourd'hui, met-on en avant un trait qui pourtant reste essentiel, y compris après la fin du totalitarisme : la démocratie est un régime qui accueille en son sein la division et le conflit des opinions, des philosophies et des intérêts. Penser le « bien commun » ne peut se dissocier d'une réflexion sur cette conflictualité qui, plus ou moins visible, reste fondamentale dans la vie des démocraties.

¹ H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1966 ; *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1988. J. G. A. Pocock, *Le Moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, trad. L. Borot, préf. J.-F. Spitz, Paris, PUF, 1997 ; *Id.*, *Vertu, commerce, histoire*, trad. H. Aji, Paris, PUF, 1898. Quentin Skinner, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossman et J. Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001 ; *Id.*, « Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas » dans G. Bock, Quentin Skinner, M. Viroli (ed.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 121-141 ; *Id.*, « Political philosophy » dans *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, C. B. Shmitt, Quentin Skinner (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 389-452 ; *Id.*, *L'Artiste en philosophe politique. Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, trad. R. Christin, Paris, Raisons d'Agir, 2003, p. 16 sq., p. 133.

² Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. De Dampierre, Paris, Plon, 1954 ; *Id.*, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1992.

³ Élie Halévy, « L'ère des tyrannies », communication à la Société Française de Philosophie, [1936], dans *L'Ère des tyrannies*, Paris, Gallimard, 1938, pp. 213-249.

⁴ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, établi, présenté et annoté par R. Freymond, Paris, Éditions de Fallois, 1993, p. 119.

⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁸ Raymond Aron, « Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes », in *Id.*, *Machiavel et les tyrannies modernes, op.cit.*, p. 418.

⁹ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 61.

¹⁰ Raymond Aron, « États démocratiques et États totalitaires », communication à la Société Française de Philosophie du 17 Juin 1939.

¹¹ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Tel-Gallimard, 1967, p. 588.

-
- ¹² J. Burnham, *The Machiavellians : Defenders of Freedom. A defense of political truth against wishful thinkings*, Londres 1943, nouv. ed. pref. S. Hook, Washington, Gateway Edition, 1963.
- ¹³ Voir Raymond Aron, *Mémoires. Cinquante ans de réflexions politiques*, Paris, Julliard, 1983, p. 242.
- ¹⁴ *Les Machiavéliens : défenseurs de la liberté*, trad. H. Claireau, Paris, Calmann-Lévy, 1949. Pas moins de quatre autres livres de Burnham ont été publiés par Calmann-Lévy dans la collection « Liberté de l'esprit » dirigée par Aron, en particulier l'ouvrage fameux : *L'Ère des organisateurs*, 1947, préfacé par L. Blum (*Managerial Revolution*, 1941) et *Contenir ou libérer* (1953) avec une postface d'Aron.
- ¹⁵ Raymond Aron, « Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes », art. cité, p. 185.
- ¹⁶ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, *op.cit.*, pp. 72-73 (souligné par nous).
- ¹⁷ J. Burnham, *The Machiavellians*, *op.cit.*, p. 78.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 80.
- ¹⁹ *Ibid.*
- ²⁰ *Ibid.*, p. 119.
- ²¹ *Ibid.*, p. 123.
- ²² *Ibid.*, pp. 124-125 (souligné par nous) Burnham aurait pu s'appuyer sur certaines analyses de Mosca, dans les *Elementi di scienza politica*, où se retrouve un écho des *Discorsi* sur ce thème : « La Rome républicaine fut tout compte fait l'État antique dans lequel la défense juridique fut la mieux assurée et les luttes civiles (*le lotte civili*) par conséquent les moins sanglantes ». Mosca évoque les « tumultes » (les *tumulti* de Machiavel) qui animèrent la vie de la république romaine, sans dégénérer en « factions » (G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, in *Scritti politici*, vol. II, G. Sola (ed.), Turin, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982, pp. 782-783).
- ²³ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*, préf. J.-C. Casanova, Paris, Éditions de Fallois, 1997, pp. 72-73.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 72.
- ²⁵ *Ibid.*
- ²⁶ *Ibid.*
- ²⁷ G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, *op.cit.*, p. 681.
- ²⁸ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op.cit.*, p. 77.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 79.
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ *Ibid.*, p. 80.
- ³² G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, *op.cit.*, p. 692 notamment. Sur l'importance de la théorie de la « constitution mixte » chez Mosca, cf. N. Bobbio, « Mosca e il governo misto » in *Id.*, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Rome-Bari, Laterza, 1996, pp. 201-219.
- ³³ James Burnham, *The Machiavellians*, *op.cit.*, p. 126.
- ³⁴ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op.cit.*, p. 121.
- ³⁵ *Ibid.*
- ³⁶ *Ibid.*, p. 132.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 133.
- ³⁸ Sur ce point, cf. *Ibid.*, pp. 185-187.
- ³⁹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op.cit.*, p. 135.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 137.

⁴³ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme* [1965], Paris, Gallimard, 1992, p. 166.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 191.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 342-343.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Il est vrai que cette thématique du conflit n'est pas ignorée par l'école de Cambridge, et notamment par Skinner, mais la reconnaissance de ce point n'entraîne pas de véritables conclusions quant à la singularité de Machiavel et de sa postérité au sein du républicanisme depuis l'Antiquité.

⁵⁰ Je me permets de renvoyer à Serge Audier, « Machiavel, héritier du républicanisme classique ? », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, Alain Boyer et S. Chauvier (éd.), n° 34, 2000, pp. 9-35 ; *Id.*, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin/EHESS, 2004 ; *Id.*, *Les théories de la République*, Paris, La Découverte, 2004. Voir aussi V. Sullivan, *Machiavelli, Hobbes, and the Formation of Liberal Republicanism in England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Serge Paugam

11. Aron et *La Lutte de classes*

Une relecture cinquante ans après

Parmi les études sociologiques de Raymond Aron, ses trois livres sur la société industrielle, issus des cours à la Sorbonne qu'il professa de 1955 à 1958 (*Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, *La Lutte de classes* et *Démocratie et totalitarisme*) constituent un ensemble représentatif à la fois de sa pensée sociologique et de sa méthode. Publiés tout d'abord sous forme ronéotée au Centre de documentation universitaire de la Sorbonne, ces cours furent publiés sept ans plus tard pour un public plus large. Aron tenait à préciser en acceptant, après hésitation, de les rendre plus accessibles qu'ils n'avaient pas été rédigés à l'avance et qu'ils conservaient les marques de l'improvisation et de l'enseignement. Il s'agissait selon lui davantage d'un « moment d'une recherche », d'un « instrument de travail pour les étudiants » que d'un ouvrage achevé, comparable à ceux qu'il avait déjà publiés. Ces trois cours connurent toutefois un succès considérable. Ils occupent une place importante dans son œuvre. Aron lui-même reconnaissait dans ses *Mémoires* qu'ils « englobaient les thèmes qui mobilisaient (ses) intérêts depuis une dizaine d'années ; « la comparaison des économies et sociétés des deux côtés de l'Europe, la diversité des régimes et des modalités de la croissance, les diverses époques de la croissance, la structure sociale selon les régimes et les moments de la croissance, la relative autonomie du régime politique, l'influence de celui-ci sur le mode de vie et les relations entre les classes, etc. »¹.

Le premier cours traite de l'économie, le second du social et le troisième du politique. D'après lui, les interactions entre ces trois dimensions constituent l'objet même de la sociologie. Cette dernière ne doit pas s'enfermer dans sa particularité, il faut qu'elle intègre, tout en reconnaissant leur spécificité, la problématique de l'économie et de la politique et qu'elle les dépasse par une interprétation globale de la société moderne. Aron applique la méthode du type idéal pour définir dans un premier temps la société industrielle qu'il tente ensuite de vérifier empiriquement en se livrant à des comparaisons systématiques. Dans ces trois cours, l'analyse comparative entre les régimes politiques occidentaux et le régime soviétique est ainsi menée de façon approfondie.

Nous proposons de revenir ici sur plus en détail sur le second cours, celui qu'Aron lui-même jugeait scientifiquement le meilleur des trois. Relire *La Lutte de classes*² cinquante ans après sa publication constitue un exercice stimulant non seulement parce que cet ouvrage renvoie à une période économique, sociale et politique très différente de celle d'aujourd'hui, ce qui permet d'éventuelles comparaisons, mais surtout parce qu'il oblige à évaluer, de façon réflexive, la transformation du regard

sociologique et de faire ainsi ce que Aron recommandait lui-même aux sociologues, à savoir la sociologie de la sociologie.

Ce cours est celui qui a été le plus étudié par les sociologues. Ces derniers y trouvent en effet, encore aujourd'hui, une synthèse des problèmes que pose l'étude de toute stratification sociale. Aron part du constat que « les sociétés occidentales, en particulier européennes, sont à la fois obsédées par la notion de classe et incapables de la définir »³ et que « s'il est malaisé de définir la classe, c'est qu'elle n'est pas ouverte à l'observateur à la manière d'une table ou d'une chaise, car il s'agit d'un phénomène de relation entre des consciences »⁴. Après avoir rappelé que les différentes définitions de la classe sociale sont liées à des conceptions philosophiques, à des préférences politiques et à des interprétations scientifiques, il suggère de distinguer entre conscience et lutte et de rechercher, à l'intérieur des sociétés industrielles, dans quelle mesure les individus se groupent en classes, dans quelle mesure celles-ci ont conscience d'elles-mêmes, dans quelle mesure elles pensent être en conflit. L'idée essentielle issue de la réflexion sur Marx et sur Pareto est toujours de mettre en relation le concept étudié, ici la structure sociale, avec le régime politique. Il compare ainsi la structure sociale des sociétés occidentales et celle de la société soviétique en insistant notamment sur le statut et le rôle des élites dirigeantes dans l'une et l'autre. Il constate que l'écart des rémunérations existe dans les deux types de sociétés, ainsi que les distinctions dans les manières de vivre et les prestiges. Il souligne aussi que si la lutte entre les groupes pour le partage des revenus correspond à une forme normalisée, pour ainsi dire constitutive, de la première, elle reste officiellement exclue de la seconde. Dans les pays de l'Est, chaque fois que des ouvriers ont pu exprimer leurs griefs économiques sous la forme de revendications politiques, ils ont dénoncé tout à la fois la faiblesse de leur revenu, les privilèges des catégories dirigeantes et l'absence de libertés formelles. Il arrive alors à la conclusion suivante : « Dans la mesure où la lutte de classes implique une conscience et l'organisation des classes, il dépend de l'État, de la législation, que cette lutte se manifeste ou non et même, dans une certaine mesure, qu'elle existe ou non. Probablement les ouvriers soviétiques font-ils, eux aussi, la distinction entre « nous » et « ils », ces « ils » étant les dirigeants, les privilégiés qui vivent autrement que les ouvriers et en contrôlent le travail, mais il se peut que, faute de liberté de presse et d'organisation, les prolétaires ne passent pas de la conscience d'identité à la conscience d'opposition, de revendication ou de révolte »⁵.

Dans la préface à la première édition de ce cours qui paraît en 1963, soit six ans après avoir été enseigné, Aron soulignait brièvement trois points qui méritaient selon lui d'être complétés. Le premier concerne le débat sur l'hétérogénéité croissante de la classe ouvrière, le deuxième renvoie à la transformation des conflits sociaux et, enfin, le troisième pose le problème de la pauvreté telle qu'elle se maintient dans la société d'opulence. Nous proposons de les reprendre ici en y apportant l'éclairage de

certaines enquêtes réalisées depuis cette époque et qui permettent de dialoguer avec sa pensée.

L'hétérogénéité croissante de la classe ouvrière

La notion de classe sociale est chargée de passions et d'équivoques. Aron s'emploie à le démontrer tout d'abord à partir de la théorie marxiste. Chez Marx, la définition et l'énumération des classes sociales changent d'un texte à l'autre. Aron retient toutefois les deux points essentiels sur lesquels Marx a fondé son analyse et sa doctrine, à savoir que la classe n'existerait réellement que dans la mesure où elle aurait conscience d'elle-même et que cette conscience de classe passerait nécessairement par la reconnaissance de la lutte des classes. Si Marx lui-même n'a jamais dit qu'il n'existait que deux classes – la bourgeoisie et le prolétariat -, il a cru que l'évolution des sociétés modernes favoriserait la polarisation de la société en deux classes et deux classes seulement.

Il est facile de constater en 1956-1957, au moment de la réalisation de ce cours à la Sorbonne, environ un siècle après la publication du *Capital*, que la réalité des classes est plus complexe. Les barrières, si elles peuvent exister, ne sont pas légales, mais, en même temps, les distinctions à l'intérieur d'une société sont multiples. Les groupes diffèrent par les conditions d'existence (rapport à la propriété, au travail, au revenu), mais aussi par le niveau d'éducation et le statut de prestige lequel n'est pas non plus univoque. D'où des problèmes de définition et de mesure : 1) si l'appréciation de la hiérarchie économique et sociale relève de critères multiples, comment se répartissent-ils, quels ensembles constituent-ils et comment les distinguer ? 2) en admettant résolus ces problèmes, coïncident-ils avec les idéaux moraux et les valeurs de chacun des ensembles distingués ? 3) Ces derniers ont-ils conscience d'eux-mêmes jusqu'à éprouver le sentiment d'être totalement opposés aux autres ?

Aron se penche tout d'abord sur le cas de la classe ouvrière, celle qui se caractérise par une forte homogénéité par rapport aux autres couches de la société. « En effet, elle est composée de salariés, les ouvriers d'usine, qui, à peu d'exceptions près, ne possèdent aucune propriété ; ils vivent du salaire, c'est-à-dire du prix qui leur est payé par le propriétaire des moyens de production pour leur force de travail ; ils travaillent sur la matière ; leurs revenus, au moins dans les sociétés occidentales, ne sont pas encore très différents les uns des autres [...]. Dès lors, dans ce cas unique, vous observez pour ainsi dire la conjonction de tous les critères de détermination : même situation par rapport à la propriété, même genre de travail et de revenus. Les ouvriers sont en majorité réunis dans leurs lieux de travail et, au moins au XIXe siècle, ils étaient également, dans la majorité des cas, réunis ou proches les uns des autres dans leurs lieux d'habitation. Une sorte de société se constitue ainsi, distincte de la société globale, avec ses manières de vivre et de penser, son niveau de revenus, sa situation par

rapport à la propriété. La similitude des conditions socio-économiques est telle que presque inévitablement se forme une conscience de communauté et, avec elle, d'opposition aux autres groupes sociaux »⁶. Mais, Aron observe que cette conjonction de critères qui caractérise si bien la classe ouvrière ne se retrouve dans aucune des autres classes, ce qu'il démontre aisément en examinant successivement les cas de la bourgeoisie, des classes moyennes et des classes paysannes.

Cela dit, en dépit de l'homogénéité de la classe ouvrière, la notion de conscience de classe doit être examinée avec attention. Aron propose de mettre à l'épreuve cette notion en la confrontant aux enquêtes disponibles à son époque. Il arrive à cette conclusion : « Les ouvriers, dans un pays comme la France, pensent sur un certain nombre de sujets autrement que les autres groupes de la collectivité. Mais ils sont aussi des Français, ils présentent des traits qui les caractérisent comme membres de la collectivité française, en même temps que des traits qui les caractérisent comme membres d'une classe. A chaque fois, il importe de déterminer quelle est la force des éléments qui singularisent la classe par rapport à ceux qui en font une partie de la collectivité globale. Enfin, la prise de conscience ne peut être totale. La classe ouvrière est-elle consciente d'elle-même ? En fait, la conscience de classe n'est jamais présente dans la totalité des ouvriers français ; elle sera animée, incarnée par une minorité »⁷.

Sans faire explicitement référence aux liens sociaux, Aron évoque la pluralité des formes d'attachement dans les sociétés modernes. Si la relation à l'activité professionnelle attache profondément les individus à un groupe déterminé par sa fonction économique et constitue une identité sociale susceptible d'englober de nombreuses dimensions d'appartenance qui s'emboîtent les unes aux autres, il convient de souligner que tous les cercles sociaux ne s'entrecroisent pas de façon simple, y compris au sein de la classe ouvrière. L'ouvrier, aussi intégré soit-il à son métier, n'appartient pas exclusivement au monde ouvrier, il peut être aussi membre par exemple d'une communauté religieuse, il peut éprouver le sentiment de se fondre en tant qu'individu dans la communauté des citoyens. Autrement dit des formes de diversification des pratiques et des représentations sont possibles.

En réalité, la réflexion d'Aron anticipe de façon surprenante les études réalisées dans la décennie suivante. Au début des années 1960, on commençait à discuter de l'embourgeoisement de la classe ouvrière. C'est la période au cours de laquelle est réalisée la grande enquête anglaise sur *l'ouvrier de l'abondance* auprès des travailleurs manuels de Luton, au sud-ouest du Bedfordshire, qui était à cette époque un centre industriel en pleine expansion⁸. La théorie de l'embourgeoisement postulait que les travailleurs manuels et leurs familles adoptaient un style de vie qui les rapprochait de la classe moyenne à laquelle ils s'intégraient progressivement à partir du moment où leur revenu et leur niveau de vie atteignaient un niveau relativement élevé. Le choix de Luton a été guidé par la préoccupation de trouver un lieu d'enquête correspondant à un environnement social favorable à un embourgeoisement : de

nombreux ouvriers qui y travaillaient étaient, en effet, mobiles géographiquement et avaient été attirés dans cette région par l'espoir d'un niveau de vie plus élevé. Ils étaient nombreux également à vivre dans des zones résidentielles constituées de lotissements privés. Les entreprises implantées dans cette région avaient enfin la réputation de pratiquer une politique salariale favorable à la promotion professionnelle et la mobilité sociale de leur personnel.

L'ouvrier de l'abondance a une relation instrumentale au travail, au sens où il oriente l'ensemble de ses comportements dans la sphère professionnelle en fonction d'une fin extérieure au travail lui-même. Ce qui compte avant tout pour lui, c'est la rétribution de son travail et non la valeur intrinsèque de celui-ci. Son accomplissement personnel passe par la possibilité qui lui est offerte d'améliorer son niveau de vie par une augmentation du salaire. Le travail correspond alors à une tâche ordinaire à accomplir non pour s'épanouir en la réalisant, mais pour atteindre des objectifs de consommation et de bien-être. Les ouvriers se sentent attachés à leur entreprise par un lien économique. Puisque le travail ne fait pas partie de leurs centres d'intérêts principaux, ils s'impliquent de façon limitée dans la vie collective de l'entreprise et adoptent une attitude très pragmatique vis-à-vis des syndicats en cherchant avant tout à obtenir d'eux des services adaptés à leurs projets personnels. Autrement dit, on peut décrire l'orientation instrumentale comme un calcul rationnel qui traduit en termes économiques les contraintes du travail. Pour ces travailleurs manuels, obtenir une bonne rémunération était une compensation acceptable à un travail comportant une part de tâches répétitives sans intérêt. Les auteurs anglais suggèrent une interprétation de l'évolution historique de la condition ouvrière. Si le style de vie des ouvriers aisés s'est fortement différencié de celui des ouvriers traditionnels, il faut y voir le passage progressif, dans cette période de forte prospérité économique, de l'*orientation solidariste* à l'*orientation instrumentale*.

L'intégration de ces ouvriers aurait pu être qualifiée de « laborieuse » au sens où il n'était guère possible pour eux de s'épanouir dans le travail lui-même tant celui-ci était routinier et peu valorisant. En revanche, la protection de l'emploi, la garantie d'une augmentation régulière des salaires permettaient une augmentation régulière de leur niveau de vie. Dans une certaine mesure, le seul intérêt du travail pour ces ouvriers des « trente glorieuses » était le salaire, puisque c'était le niveau de ce dernier qui conditionnait la réalisation de tous les projets d'amélioration des conditions de vie. Or, le principe même du fordisme était, on le sait, de permettre l'augmentation des salaires, laquelle rendait possible la consommation de masse. L'enquête britannique sur l'ouvrier d'abondance fait donc écho à l'analyse aronienne de la classe ouvrière et conforte empiriquement de façon surprenante les hypothèses développées dans *La lutte de classes*.

Depuis cette étude, plusieurs recherches ont porté sur les nouvelles formes de participation à la vie collective des entreprises⁹ et sur la condition ouvrière décrite à

partir de monographies¹⁰. En raison de l'augmentation du chômage et des statuts précaires de l'emploi, mais aussi des mutations de l'organisation du travail dans les entreprises, les formes de l'intégration professionnelle ont profondément évolué. On peut se demander si les ouvriers peu satisfaits de leur rémunération et inquiets face à leur avenir, en raison notamment du risque de perdre leur emploi, peuvent encore avoir cette orientation instrumentale au travail. La précarité de leur travail et de leur emploi ne les condamne-t-il pas à subir les contraintes économiques plus qu'à élaborer des stratégies personnelles de promotion sociale et d'amélioration de leur niveau de vie ? C'est ce que confirme l'enquête que j'ai réalisée à fin des années 1990¹¹. Les ouvriers ont une forte probabilité de connaître ce que j'ai appelé une *intégration disqualifiante* caractérisée par la conjonction d'une extrême insatisfaction à l'égard du travail exercé et d'un risque permanent de faire l'expérience du chômage¹².

On peut confirmer l'hétérogénéité croissante de la classe ouvrière aussi bien du fait de l'embourgeoisement relatif des ouvriers pendant la période des années 1960 que du fait de la précarisation de la condition salariale à partir du milieu des années 1970. L'analyse sceptique d'Aron sur l'unité de la conscience ouvrière a donc été amplement vérifiée dans les cinquante dernières années. De façon plus générale, au-delà de la classe ouvrière, on peut dire aujourd'hui que les différenciations traditionnelles entre les salariés se maintiennent tant que les différentes catégories de salariés continuent à revendiquer leur identité professionnelle de manière corporative et tant que l'on continue à les distinguer les unes des autres dans les entreprises et dans la société, selon les besoins de la classification des compétences et des responsabilités, mais il est clair que les évolutions de l'organisation du travail et du marché de l'emploi conduisent à de nouvelles formes de différenciations qui relèvent non plus seulement des niveaux hiérarchiques, mais des principes mêmes de l'intégration professionnelle. Aux inégalités traditionnelles se superposent aujourd'hui des inégalités nouvelles liées à la fois aux conditions de l'épanouissement de soi dans le travail et au statut de l'emploi.

Vers de nouvelles luttes sociales ?

Aron consacre le chapitre 12 de son livre – c'est-à-dire sa douzième leçon – à la transformation des conflits sociaux. « De la lutte de classes à la satisfaction querelleuse », le titre de cette leçon résume bien à lui seul le constat et l'argumentation générale. La forme et le caractère que prend la lutte pour la répartition du revenu national entre les différents groupes suivent selon lui trois tendances : « la réduction de la passivité, l'intensification des revendications et l'affaiblissement des mouvements révolutionnaires et de la propension à utiliser la violence »¹³.

Dans la période des trente glorieuses, alors que le chômage était presque inexistant, que les inégalités de revenus diminuaient progressivement et que la classe ouvrière s'embourgeoisait, les revendications étaient nombreuses et les conflits du

travail aussi. Aron souligne cette tendance à revendiquer davantage. « Au grand désespoir d'un certain type de conservateurs, les sociétés industrielles ont, dit-il, pour caractéristique, simultanément, d'augmenter les ressources collectives et les revendications de tous »¹⁴. Si cette tendance semble profonde, c'est, en grande partie, parce que la revendication est inséparable de la comparaison. « L'essence de la démocratie, combinée avec la civilisation industrielle, est un état de constante agitation »¹⁵. Cette satisfaction querelleuse a-t-elle pris fin avec la crise de la société salariale de la fin du siècle ? Il semblerait que oui.

Certains salariés, qui ont vécu les années 1960 et 1970, ont reconnu dans l'enquête que nous avons menée à la fin des années 1990, qu'il leur arrivait à cette époque de manifester pour des motifs qu'ils jugeaient avec du recul dérisoires. Ils constataient que les motifs de contestation étaient désormais plus importants, mais que, paradoxalement, ils avaient tendance à se replier sur eux-mêmes en recherchant, de façon pragmatique, des solutions individuelles à leurs difficultés professionnelles, ce qui correspond d'ailleurs à l'esprit recherché par les politiques modernes de management.

Pourtant, on peut se demander si la disqualification sociale des salariés confrontés à de nouvelles contraintes du travail et de réelles menaces sur leur emploi ne conduit pas, à terme, à un nouveau type d'affrontement entre les intérêts des salariés assurés de leur intégration professionnelle et les intérêts des salariés exposés à la précarité. Les résultats de notre enquête apportent des éléments de réflexion sur cette question tout en permettant de dialoguer avec Aron sur sa prévision d'affaiblissement des mouvements révolutionnaires et de la propension à la violence.

La conscience de l'oppression est, on le sait, nécessaire pour qu'émerge un conflit ou une lutte sociale. Nous avons vérifié que la tendance au radicalisme croit avec la précarité professionnelle. Il ne s'agit pas d'un mécontentement spontané ou d'une révolte non maîtrisée. Les entretiens approfondis confirment que les salariés précaires ne sont pas dépourvus de sens critique et de visée rationnelle des enjeux de la lutte. Lorsque leur emploi est menacé, ils comprennent parfaitement que leur avenir est entre les mains de grandes sociétés financières soucieuses de défendre avant tout les profits de leurs actionnaires. Ils jugent également sévèrement les politiques d'emploi menées par les gouvernements successifs et restent sceptiques face aux actions d'insertion tant ils y voient un risque d'accroissement de la précarité. Ils ne sont pas non plus dupes face aux causes réelles des difficultés qu'ils rencontrent dans leur vie professionnelle. Autrement dit, on aurait tort d'interpréter la faiblesse actuelle des protestations face à la précarité par l'incapacité des salariés concernés à porter un jugement clair sur les objectifs d'une révolte. L'enquête ne permet pas de vérifier un décalage entre la situation objective et la conscience de cette situation.

En revanche, il existe des obstacles réels à l'émergence de nouvelles luttes sociales – dont certains d'ailleurs peuvent être sans doute surmontés. Raymond Aron

disait que pour entrer dans la phase de la révolution, « il faut deux sentiments contradictoires et qui sont solidaires : l'espoir et le désespoir. Il faut que les hommes se trouvent dans une situation qu'ils jugent fondamentalement inacceptable et il faut qu'ils conçoivent une autre réalité »¹⁶. Si le désespoir des salariés précaires a pu être vérifié dans mon enquête – ce qui explique, au moins en partie, leur radicalisme –, l'espoir d'un changement reste pour eux, en revanche, très faible, voire nul.

Leur désillusion s'explique en partie par la nature du rapport de forces. Dans son célèbre ouvrage sur la condition de la classe laborieuse en Angleterre, Engels appelait à la lutte de classes en ces termes : « Une fois encore le travailleur n'a que cette alternative : se soumettre à son sort, devenir un « bon ouvrier », servir « fidèlement » les intérêts de la bourgeoisie – et dans ce cas, il tombe à coup sûr au rang de la bête – ou bien alors résister, lutter tant qu'il le peut pour sa dignité d'homme, et cela n'est possible qu'en luttant contre la bourgeoisie »¹⁷. Plus d'un siècle et demi après, cet appel paraît désuet. On n'imagine plus les partis de gauche, y compris le Parti communiste, utiliser ce langage. Les luttes de classe se sont affaiblies ainsi que les revendications salariales traditionnelles. Pourtant, si le style est démodé, comment pourrait-on ne pas justifier, au début du XXI^e siècle, cette lutte pour la dignité des salariés précaires ? Nombreux sont aujourd'hui les salariés qui jugent l'évolution économique scandaleuse, mais le rapport de forces leur apparaît inégal, du moins tant que les partis politiques et les syndicats n'évolueront pas. Comment s'en prendre à des patrons qu'ils ne connaissent pas dans la majorité des cas ? Comment affronter les raisonnements commandés par la logique du marché ? La mondialisation de l'économie rend, le plus souvent, insaisissables les responsables d'entreprise tant ces derniers agissent dans le cadre de groupes financiers dont les intérêts dépassent le cadre des frontières nationales. Il manque par conséquent aux salariés précaires un point d'application à leur mécontentement.

Dire qu'aucune marge de manœuvre n'est possible serait toutefois inexact. Les processus économiques ne sont pas entièrement déterminés par les forces autonomes du marché. Ils dépendent aussi de la nature de l'État-providence qui peut fixer des limites au développement du capitalisme, d'autant que les attentes de la population sont vives à l'égard de la protection sociale. Les luttes sociales peuvent donc prendre pour cible les pouvoirs publics en général et exiger des politiques fermes face à la précarité et au chômage. Les salariés en situation de précarité ne peuvent admettre, par exemple, que l'État ne s'oppose pas aux licenciements massifs demandés par des entreprises compétitives dont les profits sont considérables. N'y a-t-il pas, en effet, une aberration dans ce processus dont le coût social est élevé, autant pour les salariés concernés que pour la collectivité dans son ensemble ? Les luttes sociales peuvent donc trouver un point d'application en faisant de l'État-providence une cible prioritaire conformément à sa mission de régulation du système économique et social.

Instaurer un nouveau type de rapports de force n'est toutefois pas la seule condition pour que de nouvelles luttes sociales puissent être menées par les salariés précaires. Pour que des revendications collectives prennent forme, il est nécessaire que le groupe qui les exprime ait une certaine conscience de son unité. Si celui-ci est éclaté en plusieurs sous-groupes dont les intérêts sont divergents, il y a peu de chances que les actions menées puissent se développer de façon organisée. Étant donné que les formes de la précarité professionnelle sont diverses, qu'elles concernent plusieurs niveaux de la hiérarchie sociale et que les expériences vécues se transforment dans le temps, il est peu probable que l'ensemble des salariés confrontés à des difficultés professionnelles aient spontanément conscience de constituer un groupe uni.

Enfin, un mouvement social des salariés précaires implique des moyens. L'identité de ces salariés est le plus souvent négative. Ils se sentent disqualifiés, non seulement dans leur entreprise, mais aussi dans la société. Or, les luttes sociales peuvent plus facilement se former lorsque les personnes estiment que leur identité est injustement bafouée. La question est donc de savoir si les salariés précaires ont les moyens d'effectuer un retournement de sens, c'est-à-dire de faire de leur discrédit une force collective. S'ils jugent qu'il est tout aussi important de trouver une issue individuelle à leurs difficultés, l'action collective est impossible. Ce processus de renoncement est très fréquent et explique, en grande partie, l'impuissance des groupes défavorisés à se défendre. Mais, les frustrations accumulées peuvent néanmoins se traduire à terme par des révoltes sporadiques et des mouvements radicalisés.

Ainsi, cinquante ans après la publication de *La Lutte de classes*, il est frappant de constater que le contexte des conflits sociaux a radicalement changé et que, si la satisfaction querelleuse n'a pas totalement disparu, elle semble aujourd'hui potentiellement remise en question par les conditions de la crise de la société salariale. Il n'est pas certain non plus que les conflits à venir épargneront entièrement la violence.

Le maintien de la pauvreté

La question du maintien de la pauvreté dans les sociétés industrielles est présente dans *La Lutte de classes*, non seulement dans le chapitre 2 où Aron discute de la thèse équivoque de Marx sur la paupérisation absolue, mais aussi et surtout dans le chapitre 13 intitulé « Distinctions objectives, distance sociale et conscience de classe ». Il y revient d'ailleurs dans sa préface pour souligner que cette question aurait mérité un traitement encore plus important.

La question sociale dominante des Trente Glorieuses et en particulier des années 1960 est celle des inégalités. Pourtant, la société française a connu au cours de cette période une augmentation sans précédent de son niveau de vie et s'est affranchie des contraintes majeures de la rareté millénaire. L'économiste Jean Fourastié s'est

employé à en faire la démonstration¹⁸. Il a montré notamment que le revenu national moyen réel par tête de population en 1975 était trois fois supérieur à sa valeur de 1938. Cette évolution a profité à l'ensemble de la population. Le pouvoir d'achat des salaires les moins élevés a été multiplié par des chiffres compris entre trois et quatre. Cette croissance économique sans précédent s'est accompagnée d'un développement non moins important de la protection sociale. Le résultat a été une augmentation du bien-être pour la majeure partie de la population, constat qui apparaissait comme une évidence et que les expressions courantes de l'époque comme « l'ère de l'abondance », la « société d'abondance » ou l'« ouvrier de l'abondance » traduisaient parfaitement.

Jean Fourastié n'a pas été le seul économiste à avoir porté un regard très optimiste sur cette phase de l'évolution des sociétés occidentales. Avant lui, John Kenneth Galbraith avait dressé un portrait très enthousiaste sur la croissance économique et la dynamique sociale en général dans son ouvrage de 1958 intitulée *The Affluent Society* et traduit en français sous le titre *L'Ère de l'opulence*. Le thème principal de cet ouvrage était que « l'homme occidental a échappé pour le moment à la pauvreté qui fut longtemps son destin ». « Le dénuement [...] était, dit-il, il y a cinquante ans le sort de tous ceux qui travaillaient sans spécialisation. En tant que malheur universel, il disparut grâce à l'accroissement de la production. Celle-ci, pour imparfaite que fût sa répartition, augmente néanmoins de façon substantielle le revenu de ceux qui gagnaient leur vie. Le résultat fut de transformer la pauvreté, d'un problème de majorité, en un problème de minorité. Elle cessa de représenter un cas général pour devenir un cas particulier »¹⁹. Selon lui, à l'époque où il écrit, il n'existe plus aux États-Unis que des cas de pauvreté. Ces derniers subsistent notamment dans les régions rurales peu développées, dans le Sud des Appalaches notamment. La pauvreté reste donc un phénomène marginal, plus présent à la campagne que dans les grands centres urbains.

Face à cet optimisme béat, Raymond Aron oppose un réalisme sociologique et une réflexion fondés non seulement sur les faits objectifs, mais aussi sur le sens que les sociétés leur accordent en fonction notamment de la conscience qu'elles ont d'elles-mêmes et de la diversité des expériences vécues²⁰. Il se demande « dans quelle mesure la réduction de l'inégalité économique tend-t-elle à éliminer les formes extrêmes de la misère ? » et aboutit à la conclusion que, dans les pays occidentaux, « il n'y a pas de proportionnalité rigoureuse entre la croissance économique globale et « l'extinction du paupérisme ». Celui-ci, ajoute-t-il, a été plus efficacement éliminé dans les pays scandinaves ou en Grande-Bretagne qu'aux États-Unis, bien que la richesse américaine soit plus grande. Autrement dit, la condition nécessaire à l'élimination de la misère est un minimum de développement de l'ensemble de la collectivité, mais cette condition n'est pas suffisante »²¹.

Pour expliquer ce paradoxe, il se penche sur le cas des États-Unis et reprend la thèse selon laquelle la persistance du sous-prolétariat dans ce pays s'explique par l'extrême diversité nationale et raciale de la population. Il reviendra, dès 1963, sur ce

thème dans ses conférences données à l'Université de Berkeley (conférences qui aboutirent à la publication de *l'Essai sur les libertés* en 1965). Il y rappelait que même aux États-Unis l'opulence n'était que relative. Selon lui, pour la majorité des familles, il subsistait un large écart entre le pouvoir d'achat effectif et le pouvoir d'achat nécessaire pour répondre aux désirs éprouvés comme normaux. Aron s'interrogeait aussi sur le sens qu'il convenait de donner à la pauvreté dans une phase de forte croissance économique. Il soulignait notamment que dans chaque société le minimum à partir duquel on peut estimer qu'une personne est pauvre est déterminé par une opinion collective, un jugement spontané, mais fort. Il est probable qu'en aucune société, ce minimum n'est garanti à tous. « Mais ce qui est significatif, souligne Aron, c'est qu'une fraction relativement importante de la population continue de se situer au-dessous de ce minimum, apprécié collectivement, même dans le pays le plus riche du monde ; cette fraction représente entre un cinquième et un quart de la population américaine, entre 36 et 50 millions d'êtres humains. De plus, la pauvreté n'est pas tant définie en termes quantitatifs que qualitatifs. Il s'agit de savoir si la pauvreté que les statisticiens définissent arbitrairement en décrétant qu'elle commence au-dessous d'un certain revenu, entraîne effectivement la misère, au sens de Péguy : les pauvres sont-ils exclus de la communauté et comme privés de leur dignité par leur condition ? Or il semble bien d'après les enquêtes, que tel soit effectivement le cas, non pour tous, mais pour une fraction d'entre eux »²².

Au moment de la publication de *La Lutte de classes*, Aron fonde également sa réflexion sur de nombreux exemples dont certains sont issus du livre de Michael Harrington, *The Other America*, paru en 1964²³. Ce livre bien connu des spécialistes de la pauvreté et de l'État-providence a eu un très grand retentissement aux États-Unis à tel point que certains ont vu dans sa parution et son effet médiatique l'un des principaux facteurs du déclenchement de la guerre à la pauvreté au cours des années 1960. Il a marqué en tout cas une rupture dans les représentations dominantes de la société d'abondance. Harrington s'emploie en effet à démontrer que les pauvres qui se comptent par millions aux États-Unis tendent à devenir invisibles et qu'il faut par conséquent un effort de l'intellect et la volonté pour parvenir à les voir. L'auteur insiste contrairement à Galbraith sur le phénomène de la ségrégation et du problème noir. La classe moyenne devenue petite bourgeoisie vit désormais dans les quartiers résidentiels et se laisse facilement convaincre que la pauvreté a disparu. Harrington souligne que les pauvres, souvent honteux de leur sort, intériorisent leur infériorité et en arrivent à l'accepter comme un destin. Il s'agit en réalité d'une autre Amérique, d'une Amérique de l'envers du décor.

Aron est très sensible à cette analyse. Il constate que le chômage persiste aux États-Unis dans cette période de forte croissance (de 4 à 5 %). Il en parle même comme d'une « réserve de pauvreté » comparable à ce que Marx appelait une « armée de réserve industrielle »²⁴. Il juge également qu'à l'intérieur des pays développés, les

inégalités risquent de s'accuser entre ceux qui possèdent les qualifications requises pour trouver un emploi et ceux qui, faute d'avoir reçu une instruction suffisante, ne les possèdent pas. Ainsi une frange de la population peut se trouver fortement disqualifiée alors même que les inégalités économiques ont tendance à diminuer. L'origine de cette disqualification lui semble provenir de l'appareil de production qui fait appel au nom de la rationalité à des travailleurs de plus en plus qualifiés. Quelques années plus tard, dans *Les Désillusions du progrès*, Aron dira que « la transformation incessante de la technique qui supprime des métiers oblige à des reconversions et laisse sans emploi, pour un temps plus ou moins long, les ouvriers les moins aptes à passer d'un poste à l'autre. La nature même de la société technique fait payer aux plus faibles une part disproportionnée du coût social du progrès. Peut-il en aller autrement aussi longtemps que l'on rétribue les capacités et non les mérites moraux et que l'on s'efforce seulement d'adoucir le sort des victimes ? »²⁵

Mais qu'en est-il exactement de la France à l'époque où Aron donne son cours sur *La Lutte de classes* ? Le cas de la France est selon lui intermédiaire entre la Grande-Bretagne et les États-Unis. Il subsiste dans les années 1950 une grave crise du logement et, par ailleurs, la France comprend des secteurs économiques qui ne sont pas modernisés. De nombreux paysans vivent encore dans des conditions d'extrême pauvreté. En revanche, Aron souligne qu'il existe en France un système d'allocations familiales qui agit dans le sens de l'élimination progressive des formes d'extrême misère²⁶.

À l'époque où Aron se penchait sur ces problèmes, la misère n'avait donc pas totalement disparu et les inégalités devant l'éducation et la culture restaient grandes dans la plupart des pays. Par ailleurs, si Aron constatait, au cours de cette période, la réduction des inégalités économiques conformément à l'acceptation presque générale de la progressivité de l'impôt sur le revenu, deux aspects des inégalités lui semblaient, en revanche, en contradiction totale avec l'idéal des sociétés modernes : premièrement « La misère de quelques-uns alors que les ressources collectives permettent d'assurer à tous le minimum de revenus nécessaires à l'existence tenue pour décente par la collectivité » ; deuxièmement « la transmission des privilèges non pas seulement par l'héritage des fortunes, mais grâce aux avantages dont bénéficient au point de départ les enfants des couches supérieures »²⁷.

En période de forte croissance, Raymond Aron était donc aussi sensible à la réduction progressive des inégalités économiques et sociales, mais, contrairement à d'autres, il se gardait d'en conclure à l'effacement des différenciations : « Les lois tendanciennes affaiblissent de multiples manières la réalité des classes, mais, aussi longtemps que subsistera la stratification sociale (et celle-ci est inséparable de la société industrielle), l'interprétation en terme de classes restera possible »²⁸.

La crise de l'emploi qui est apparu dans les deux dernières décennies du XX^e siècle a contribué à rendre plus visible le phénomène de la pauvreté, à tel point que l'on

parla même au milieu des années 1980 de « nouvelle pauvreté »²⁹. Au cours de cette décennie, les services d'action sociale ont vu croître les demandes d'aide financière. Alors que les travailleurs sociaux avaient l'habitude d'intervenir auprès de familles jugées inadaptées, désignées comme « familles lourdes » ou « cas sociaux », ils ont vu arriver dans leurs services des jeunes sans ressources issus de familles jusque-là sans problèmes, des personnes refoulées du marché de l'emploi et progressivement précarisées. Autrement dit, la « nouvelle pauvreté » était en grande partie liée à l'érosion de la protection sociale pour des franges de plus en plus nombreuses de la population. Mais cette pauvreté n'était pas seulement d'ordre monétaire. Elle touchait le cœur même de l'intégration sociale, à savoir la stabilité de l'emploi. De ce fait, elle se traduisait le plus souvent par une pauvreté relationnelle, des problèmes de santé, des difficultés d'accès au logement. C'est la raison pour laquelle elle a suscité – et continue de susciter – l'angoisse de nombreuses personnes.

D'une façon plus générale, les évolutions observées depuis cette période confirment que ce processus de disqualification sociale n'était pas conjoncturel. Il s'est au contraire amplifié en touchant une population de plus en plus nombreuse, non seulement les personnes au chômage et progressivement assistées, mais aussi les actifs en situation de précarité, dont les travailleurs pauvres constituent l'une des formes les plus caractéristiques. Ce phénomène n'affecte pas que ces franges nouvellement précarisées de la population, mais l'ensemble de la société, tant l'insécurité génère une angoisse collective.

Dans une recherche comparative menée principalement en Europe³⁰, j'ai pu toutefois vérifier que la *pauvreté disqualifiante* n'était qu'une forme élémentaire de la pauvreté parmi d'autres et que ce cadre analytique devait être enrichi pour analyser les variations de la pauvreté dans l'espace et le temps. Si la disqualification sociale a une probabilité plus élevée de se développer dans les sociétés « post-industrielles », notamment dans celles qui sont confrontées à une forte augmentation du chômage et des statuts précaires sur le marché du travail, il faut en effet se référer à d'autres concepts pour analyser des configurations sociales différentes. À revenu égal, être pauvre dans le Mezzogiorno n'a pas le même sens qu'être pauvre dans la région parisienne. Être pauvre dans le nord de la France dans les années 1960 n'avait pas non plus le même sens qu'être pauvre aujourd'hui dans la même région. Le groupe des pauvres peut évidemment être défini en tant que tel à partir d'une mesure objective qui peut paraître unanimement acceptable et s'imposer à tous comme un étalon universel, mais que signifie cette mesure si l'on n'interroge pas en même temps les représentations sociales et les expériences vécues de la pauvreté ?

Ce qu'il faut surtout retenir, c'est qu'une forme élémentaire de la pauvreté correspond à un type de relation d'interdépendance suffisamment stable pour se maintenir durablement et s'imposer comme une unité *sui generis*, distincte des éléments individuels qui le caractérisent. Elle traduit un état d'équilibre relativement cristallisé

des relations entre des individus inégaux (des pauvres et des non-pauvres) à l'intérieur d'un système social formant un tout. Il apparaît que la *pauvreté disqualifiante* est désormais en France, mais aussi dans d'autres pays européens, une configuration sociale durable, dont on ne sortira qu'au prix d'efforts collectifs pour repenser le lien social et envisager des réformes profondes visant à assurer l'intégration solidaire, non pas seulement des pauvres et des assistés, mais de tous les membres de la société. Cette perspective apparaît aujourd'hui très éloignée de celle qu'envisageait Aron au moment où il donnait son cours sur *La lutte des classes*.

Au terme de cette relecture, il apparaît que *La Lutte de classes* constitue une excellente introduction à la sociologie des classes sociales telle qu'elle a pu se développer dans un contexte marqué par une croissance économique exceptionnelle et de plein emploi, c'est-à-dire dans une conjoncture qui a permis la consolidation de la société salariale. La satisfaction querelleuse favorisait l'intégration sociale tant elle était associée à des revendications collectives justifiées par la possibilité de partager les bénéfices de la croissance. Dès la fin des Trente Glorieuses, ce processus a montré ses limites. Aujourd'hui, non seulement les inégalités économiques ont cessé de diminuer, mais, ce qui semble plus grave encore, les formes de l'intégration sociale sont devenues inégales³¹. À la *lutte de classes* se superpose désormais, de façon manifeste, ce que l'on appelle quelquefois la *lutte des places*.

¹ Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, p. 393.

² Raymond Aron, *La Lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, « Idées », 1964.

³ *Ibid.* p. 87.

⁴ *Ibid.*, p. 92.

⁵ Raymond Aron, *Mémoires*, p. 398.

⁶ *Ibid.*, pp. 98-99.

⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁸ J.H. Goldthorpe, D. Lockwood, F. Bechhofer, J. Platt, *The Affluent Worker*, tome I : *Industrial Attitudes and Behaviour*, tome II : *Political Attitudes and Behaviour*, tome III : *The Affluent Worker in the Class Structure*, Cambridge University Press, 1968-1969.

⁹ Pour une synthèse de ces recherches on pourra se reporter à Christian Thuderoz, « Du lien social dans l'entreprise. Travail et individualisme coopératif », *Revue française de Sociologie*, vol. 36, n°2, 1995, pp. 325-354.

¹⁰ On lira notamment le livre de Stéphane Beaux et Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris, Fayard, 1999.

¹¹ Serge Paugam, *Le Salarié de la précarité. Les nouvelles formes de l'intégration professionnelle*, Paris, PUF, « le lien social », 2000.

¹² Serge Paugam, « La condition ouvrière : de l'intégration laborieuse à l'intégration disqualifiante », *Cités*, 35, 2008, pp. 13-32.

¹³ Raymond Aron, *La Lutte de classes*, p. 226 sq.

¹⁴ *Ibid.*, p. 226.

¹⁵ *Ibid.*, p. 227.

¹⁶ *Ibid.*, p. 229.

¹⁷ Cf. Friedrich Engels, *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, 1^{ère} édition en allemand 1845, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 166.

¹⁸ Jean Fourastié, *Les Trente Glorieuses ou la révolution invisible*, Paris, Fayard, 1979.

¹⁹ J.K. Galbraith, *L'Ère de l'opulence*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 13.

²⁰ Dans ses *Mémoires*, il souligne qu'il lui paraissait plausible que la croissance économique européenne (de 5 à 6 % du PNB) se ralentit au fur et à mesure que la productivité dans le vieux continent se rapprocherait de celle du Nouveau Monde. Un taux aussi élevé ne lui semblait pas pouvoir se maintenir indéfiniment. Voir Aron, *Mémoires*, p. 408.

²¹ Raymond Aron, *La Lutte de classes*, *op.cit.*, p. 235

²² Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, p. 110.

²³ Ouvrage traduit en français en 1967, sous le titre *L'autre Amérique. La pauvreté aux États-Unis*, Paris, Gallimard.

²⁴ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 111.

²⁵ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 35.

²⁶ Raymond Aron, *La Lutte de classes*, p. 238.

²⁷ Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, p. 34.

²⁸ Cf. Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 32.

²⁹ Voir sur ce point Serge Paugam, *La Disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, Paris, PUF, 1991.

³⁰ Serge Paugam, *Les Formes élémentaires de la pauvreté*, Paris, PUF « Le lien social », 2005.

³¹ Serge Paugam (dir.) *L'Intégration inégale. Fore, fragilité et rupture des liens sociaux*, Paris, PUF, Le lien social, 2014.

Iain Stewart

12. Les origines de la « fin de l'idéologie ? »

Raymond Aron et la civilisation industrielle

Depuis le milieu des années 1950 jusqu'aux années 1960, Raymond Aron a joué un rôle important dans la diffusion de l'idée que les réalisations de l'après-guerre, c'est-à-dire les économies mixtes et partiellement dirigées de l'Europe, avaient ouvert la possibilité d'une fin de la politique « idéologique » des conflits de classes et de la polarisation entre gauche et droite. Ce thème de la « fin de l'idéologie » fut identifié comme un trait caractéristique du « libéralisme de la guerre froide », un changement rhétorique dans le langage anti-communiste marquant l'aube d'un « âge d'or du capitalisme »¹. Cependant, dans les écrits d'Aron, l'on trouve l'origine de ce thème non pas dans l'âge d'or du capitalisme, mais dans son moment de crise extrême, pendant la crise de 1929. Cela remet en question l'idée d'une coupure nette entre le socialisme d'avant-guerre d'Aron et son libéralisme de la guerre froide, ce qui exige de procéder à une connaissance plus fine du premier moment si nous voulons parvenir à une meilleure compréhension du second.

Vers la fin de sa vie, Aron décrit son orientation politique des années 1920 et 1930 comme « vaguement socialiste »². La plupart de ses commentateurs ultérieurs sont tout aussi vagues à ce propos, insistant toutefois sur la force des convictions socialistes d'Aron avant la guerre froide mais sans pourtant en analyser le contenu³. Cependant le socialisme français de l'entre-deux-guerres était tellement hétérogène qu'affirmer simplement qu'Aron aurait été, pendant cette période, passionnément engagé dans le socialisme ne nous dit pas grand-chose. Que dire, par exemple, du fait que, à partir de 1938, l'année où Aron réaffirma publiquement ses convictions socialistes⁴, il était également impliqué dans l'une des premières tentatives d'élaboration d'un programme économique « néo-libéral »? Pour répondre à cette question, nous devons commencer par reconsidérer sa participation marginale par rapport à l'activité politique des étudiants socialistes de l'École normale supérieure entre 1924 et 1928. À partir de ce point de départ, on peut mieux comprendre les relations du Aron « de l'âge mûr » avec sa jeunesse socialiste et de sa place dans l'histoire intellectuelle du libéralisme économique.

Aux marges du néo-socialisme et du néo-libéralisme

L'École normale a été au centre des efforts visant à repenser la théorie et la pratique du socialisme dans la France de l'entre-deux-guerres⁵. Déçu par l'immobilisme politique et idéologique de la direction du parti, Georges Lefranc fonda en 1924 le

Groupe d'Études socialistes des Écoles normales supérieures (GESENS). Ce groupe se voyait comme une version française de la *Fabian Society*, c'est-à-dire un groupe de réflexion indépendant recourant aux recherches en sciences sociales pour contribuer à l'évolution doctrinale et politique du socialisme français. Marcel Déat, ancien normalien et alors l'une des étoiles montantes du Parti socialiste, sympathisait avec le GESENS. En 1925, il fut nommé secrétaire-archiviste du Centre de Documentation sociale (CDS), bibliothèque de l'École normale spécialisée en sciences sociales et ressource importante pour le groupe d'études de Lefranc. La même année, il ressuscita le Groupe des Étudiants socialistes, formation officielle du Parti socialiste à l'École normale. La plupart des membres du GESENS rejoignirent alors ce groupe et, après son élection à la Chambre en 1926, Déat les aida à entretenir des liens avec les jeunes députés socialistes partageant les mêmes convictions. Cette collaboration régulière suivant des truchements tels que le Bureau d'Études du parti a continué jusqu'à l'exclusion de Déat et de ses partisans hors du Parti socialiste en novembre 1933. Les anciens élèves et de nombreux députés sympathisants décidèrent alors de rester au sein de la SFIO, le terme « néo-socialisme » désignant désormais la faction minoritaire de Déat plutôt que l'ensemble du mouvement de renouveau idéologique dont il était issu.

La controverse néo-socialiste a mis au jour le caractère hétérogène du révisionnisme socialiste français. Mais, bien que les déceptions causées par la vieille garde socialiste n'aient pas entraîné la coalition de ses opposants, quelques-unes de leurs thématiques communes étaient largement répandues dans la nébuleuse révisionniste. La première était le désir commun d'innovation doctrinale et politique s'appuyant sur des fondements empiriques. Cela se traduisait souvent par une perception aiguë des limites du marxisme considéré comme un guide pour l'action pratique. Au lieu de prêcher la lutte des classes, Déat et ses alliés affirmaient que le Parti socialiste devait s'adresser à la fois à la classe moyenne et au prolétariat. La plupart des révisionnistes considéraient l'État non pas simplement comme un instrument de contrôle au service d'une classe, mais comme l'outil pour mettre en œuvre des réformes économiques structurelles qui édifieraient le socialisme sur une large base sociale. La nationalisation graduelle jouerait un rôle dans ce processus, toutefois le secteur public jouerait un rôle moins important que celui de l'État pour gérer efficacement une économie mixte grâce à son monopole du crédit et à sa collaboration avec les syndicats. La planification économique était donc devenue la préoccupation majeure des révisionnistes socialistes, leur manière d'aborder la politique économique tendait à être plus productiviste et moins redistributrice que ne l'était celle de l'ensemble du mouvement socialiste. Ils étaient également plus ouverts aux leçons des expériences étrangères, notamment grâce à leurs liens avec le mouvement socialiste en Belgique. La critique révisionniste française du marxisme et son intérêt pour la planification économique étaient largement fondés sur les travaux du socialiste belge Henri De Man, dont l'influence internationale pendant la crise s'était étendue bien au-delà des cercles socialistes hétérodoxes.

À partir de l'exemple du Plan du Travail, le plan belge conçu par De Man, une vague d'engouement pour la planification économique se répandit à Paris dans l'été 1934. C'est précisément à ce moment-là que Raymond Aron était revenu dans la capitale, pour la première fois depuis son départ pour l'Allemagne en 1930. Aron avait connu personnellement Henri De Man en Allemagne et avait fait l'éloge de ses travaux qui avaient pour objectif de sortir de l'impasse doctrinale constituée par l'alternative du réformisme et de la révolution⁶. Son intérêt pour cette question et pour les idées de De Man est typique du milieu des étudiants socialistes auquel avait appartenu Aron en tant que membre du Groupe des Étudiants socialistes. Ainsi, dans son premier article, avait-il appelé le Parti socialiste à rejeter « le culte des formules périmées » et à adopter « une vision aiguë des possibilités actuelles »⁷. Étudiant, il avait été également un admirateur de Déat et maintenant il revenait à l'École, dans ses traces, au même poste de secrétaire-archiviste du CDS⁸. C'est là qu'il se lia d'amitié avec un jeune économiste, Robert Marjolin, membre du groupe socialiste hétérodoxe Révolution constructive. Ce groupe était une excroissance du GESENS et du Bureau d'Études de Déat et faisait partie de l'avant-garde du planisme français depuis le début des années 30. Toutefois, Marjolin avait déjà commencé à s'éloigner du planisme socialiste, en retirant son soutien au célèbre Plan du 9 Juillet 1934 de Jules Romains puis, l'année suivante, en démissionnant de Révolution constructive.

Plus tard, c'est à l'influence d'Aron que Robert Marjolin attribuera son scepticisme grandissant dans ces années à l'encontre de la planification économique socialiste⁹. De 1934 jusqu'à la guerre, les deux hommes ont co-enseigné un cours d'économie politique au CDS et sont devenus si proches que, selon Marjolin, « nos univers moraux et intellectuels, nos systèmes de valeurs étaient les mêmes, non seulement dans l'ensemble, mais même dans le détail »¹⁰. En 1936, ils étaient unis dans leur opposition à la politique économique du gouvernement de Front populaire. Marjolin, bien que travaillant auprès du Conseil national économique du Front populaire, était dans l'incapacité d'influencer réellement cette politique. Il compensa cette frustration en critiquant la politique économique du gouvernement dans les colonnes mêmes du *Populaire*, le journal du Parti socialiste. À l'été 1937, Aron publia sa propre critique du Front populaire dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*¹¹.

Cet article était concentré sur deux décisions qui, selon lui, vouaient la politique économique du Front populaire à l'échec : le refus de la dévaluation de la monnaie avant septembre 1936 et, dans le même mois, la mise en œuvre de la semaine des 40 heures. Il critiqua également la logique redistributrice sous-jacente au programme économique du gouvernement Blum. En concédant de fortes hausses de salaires et des réductions d'heures de travail lors de l'agitation ouvrière de l'été 1936, le gouvernement avait omis de considérer que ces réformes, aussi souhaitables soient-elles, dépendaient, en définitive, d'améliorations à long terme de la productivité de l'économie française. Par ailleurs, Aron était également sceptique quant aux réformes

structurelles préconisées comme alternative à la politique du Front populaire par la gauche planiste. On ne savait pas, assurait-il, si le système nationalisé du crédit serait un mécanisme efficace pour diriger l'économie et, de toutes façon, les hauts fonctionnaires et les hommes politiques français ne possédaient pas l'expertise nécessaire pour exercer cette fonction.

Les critiques d'Aron et de Marjolin à l'encontre du Front populaire ont scandalisé leurs amis de gauche, mais elles rencontrèrent un chaleureux accueil au sein du groupe de réflexion économique X-Crise¹². Fondée à l'École Polytechnique en 1931, X-Crise avait entrepris de repenser l'économie libérale face au défi de la crise. Sa composition allait de partisans d'un libéralisme économique orthodoxe comme Jacques Rueff à l'aile droite, à des socialistes hétérodoxes comme Jules Moch à sa gauche. X-Crise était un groupe interprofessionnel, lors de ses réunions, les économistes se mêlaient aux industriels réformistes et aux syndicalistes ouvriers. Aron et Marjolin sont entrés dans son orbite par l'intermédiaire des relations professionnelles de Marjolin avec l'économiste Charles Rist et le statisticien Alfred Sauvy. Comme Marjolin, Sauvy était un conseiller déçu du Front populaire, appartenant au courant de X-Crise qui avait sympathisé avec l'expérience Blum, mais qui depuis était consterné par sa politique économique ; Jules Moch, comme Marjolin, venait de l'aile planiste du Parti socialiste ; et, dans son ensemble, X-Crise avait, depuis sa création, réfléchi à la question de la planification économique. Cependant, la vision planificatrice « néo-libérale » qui s'est développée à X-Crise était plus centriste et technocratique que celle des socialistes révisionnistes, et s'énonçait dans « un langage non de commandement étatique, mais de l'initiative, de la coordination et de la productivité »¹³. Tandis qu'Aron devenait dans les années 1930 de plus en plus critique à l'encontre du planisme socialiste, il gardait, comme l'exprimeront ses écrits de guerre, beaucoup de sympathie pour le modèle de planification élaboré par X-Crise.

La critique du Front Populaire par Aron l'a rapproché du groupe X-Crise, et elle a probablement motivé son invitation au Colloque Walter Lippmann en août 1938. Ce fut la première tentative internationale explicite de formulation d'un programme économique « néo-libéral »¹⁴. Cet événement a attiré des participants venant d'un large éventail d'opinions et d'horizons professionnels, éventail à peu près similaire à ce qui caractérisait X-Crise. Aucun consensus toutefois n'a été obtenu lors de cette conférence sur ce que le « néo-libéralisme » pourrait signifier concrètement ; la conférence était divisée entre les défenseurs du laissez-faire économique radical tels que Ludwig von Mises, des économistes allemands plus centristes qui allaient fonder l'école de l'ordo-libéralisme et des keynésiens issus de milieux socialistes révisionnistes tels qu'Aron et Marjolin. Il n'y a pas trace d'une intervention d'Aron dans ces débats, mais, en 1939, il prononça un discours lors de l'inauguration du Centre d'Études pour la Rénovation du Libéralisme, l'éphémère prédécesseur de la Société du Mont-Pèlerin, fondé dans la suite du Colloque Lippmann¹⁵.

Bien que le texte de cette allocution semble avoir été perdu, la mention de ce discours suggère que l'implication d'Aron dans la genèse de ces initiatives néo-libérales était idéologiquement significative et non purement circonstancielle. Mais comment cela peut-il se conjuguer avec son engagement d'alors avec le socialisme ? C'est en fait moins paradoxal qu'il n'y peut paraître au premier abord. Les débuts de l'itinéraire intellectuel de Raymond Aron montrent que, dans une période de crise profonde, lorsque les catégories idéologiques traditionnelles, telles que gauche et droite ou libéralisme et socialisme, étaient largement repensées, les frontières entre l'aile droite du néo-socialisme (au sens large) et la gauche du mouvement néo-libéral émergent se superposaient partiellement. C'est à partir de ce point de départ, à partir des périphéries superposées des mouvements révisionnistes libéraux et socialistes, qu'une pensée économique « post-idéologique » d'Aron émergera de manière plus élaborée pendant les années de guerre.

Planifier pour le renouveau démocratique

En juin 1939, Raymond Aron exposa à grands traits une triple réforme, réforme de l'économie, de l'idéologie et des élites, qui serait nécessaire à la survie des régimes démocratiques face à leurs ennemis totalitaires. Cet exposé devant la Société française de Philosophie, formulé à l'approche de la guerre, servira également de base à sa réflexion sur le rétablissement de la démocratie d'après-guerre¹⁶. En comparant régimes démocratiques et régimes totalitaires, il affirme que les démocraties doivent comprendre les points forts de leurs ennemis et que certaines adaptations imitatives pourraient être réalisées sans pour autant sacrifier les valeurs qui les séparent du totalitarisme¹⁷. Le fait que la planification économique dans les régimes totalitaires est oppressive et militarisée reflète les objectifs politiques spécifiques des nouvelles élites dirigeantes de ces régimes ; cela ne serait pas l'aboutissement inéluctable de la planification en tant que telle¹⁸. Cela implique que les démocraties puissent adopter certains aspects de l'organisation économique totalitaire sans sacrifier absolument les libertés individuelles, pourvu que les démocraties soient dirigées par des élites ayant la capacité technique nécessaire et un engagement idéologique en faveur de la démocratie. Considérant qu'un minimum de liberté économique est une condition préalable à la liberté politique, Aron suggère que la planification démocratique devrait recourir à l'expertise industrielle capitaliste, la planification s'établissant ainsi comme le fondement, non pas des conflits, mais de la coopération des classes¹⁹. Quant au renouvellement nécessaire de la foi dans les idéaux démocratiques, cela appelle à une réflexion sur ce qui est essentiel et sur ce qui est secondaire. Une certaine forme de gouvernement représentatif est essentielle à la démocratie, mais l'idéal de la souveraineté populaire ne l'est pas, car il est suffisamment équivoque pour risquer d'être subverti à des fins totalitaires²⁰. Au lieu de cela, il soutient que

Ce qui est essentiel dans l'idée d'un régime démocratique, c'est d'abord la légalité: régime où il y a des lois et où le pouvoir n'est pas arbitraire et sans limites. Je pense que les régimes démocratiques sont ceux qui ont un minimum de respect pour les personnes et ne considèrent pas les individus uniquement comme des moyens de production ou des objets de propagande²¹.

Ainsi ces aspects liés de l'organisation économique, du renouvellement des élites, du renforcement idéologique sont-ils traités dans nombre d'écrits de *La France libre*, le journal qu'il a dirigé aux côtés d'André Labarthe à Londres pendant la guerre. Dans l'un de ces articles publié en mai 1942, où il plaide encore une fois pour une adaptation imitative limitée des vertus de l'organisation totalitaire par les démocraties, Aron conclut en rappelant l'importance du renouvellement de la foi dans les valeurs démocratiques, car « si l'on peut gagner la guerre sans croire en la démocratie, on ne gagnera pas la paix si l'on ne croit pas en elle »²². En septembre 1942, il souligne que la victoire alliée exigera que l'organisation économique en temps de paix soit réorientée vers de nouveaux objectifs : « Enfin, libérés des Allemands, libérés de la tyrannie, les hommes doivent être libérés aussi 'du besoin et de la peur', peur que répand la guerre, misère que répand le chômage »²³. Trois mois plus tard, il réitère que l'entente nécessaire de l'après-guerre devrait être fondée non pas sur une politique de lutte des classes, mais sur « les collaborations élargies qu'exige la technique économique et militaire de notre époque »²⁴. Aron le répète en mars 1943, dans un article où il souligne encore l'importance morale et technique décisive du renouvellement des élites pour la reconstruction de l'après-guerre qui devait articuler l'intervention économique renforcée de l'État avec la sauvegarde des valeurs démocratiques²⁵.

Au cours de l'hiver 1943-1944, les écrits sur ces thèmes sont de plus en plus détaillés et précis dans leurs propositions. Dans un article daté de novembre-décembre 1943, il écrit qu'il est « un fait incontestable que la prospérité et la grandeur d'une nation dépendent en une large mesure de la minorité qui tient les postes de commande », mais il met en garde contre l'illusion technocratique que l'administration des choses remplacerait le gouvernement des personnes dans la démocratie française d'après-guerre²⁶. Selon lui, il est ainsi indispensable de ranimer la foi des masses dans le système démocratique, mais l'organisation de l'enthousiasme démocratique de masse devrait être menée selon des orientations non partisans²⁷. La seule façon d'éviter un retour à la polarisation radicale des années 1930 serait de tirer les leçons des politiques économiques ratées de cette décennie :

Or, il n'y avait pas d'équilibre économique, social, politique possible, aussi longtemps que la stagnation de l'activité obligeait à partager, entre des appétits croissants, un revenu stationnaire. Tant que la richesse collective n'augmentait pas, on ne pouvait satisfaire les aspirations des uns, si légitimes fussent-elles, qu'aux dépens des exigences accoutumées des autres²⁸.

Revenant sur ce thème au printemps 1944, Aron attribue l'échec de la politique économique française des années 1930 à une disjonction entre l'expertise technique et le gouvernement²⁹. Après la guerre, ce problème devrait être abordé en rapprochant l'administration publique et des groupes de réflexion indépendants, et en réformant la formation des fonctionnaires pour leur inculquer une culture qui serait « moins livresque, plus internationale »³⁰. Il est, affirme-il, « inadmissible qu'un inspecteur des finances n'ait pas fait un stage suffisamment long dans une banque ou une grande entreprise, qu'il n'ait pas l'expérience directe des grandes places anglaises ou américaines »³¹. La planification économique serait fondamentale pour stimuler la croissance de l'économie française dont dépendrait la stabilité sociale de l'après-guerre, mais cette planification devrait être fondée sur des relations de consultation et de coopération avec le secteur privé. Privilégiant une planification par incitation et par objectifs contre les méthodes socialistes plus systématiques, Aron suggère également que le périmètre de la planification économique menée par l'État pourrait être réduit une fois qu'auront été satisfaits les besoins immédiats de la reconstruction d'après-guerre permettant ainsi une expansion de la part relative du secteur privé au sein de cette économie mixte³².

Écrit en mars-avril 1944, cet article montre comment Aron diverge sensiblement de l'ensemble de la social-démocratie dans le débat sur la planification, à l'instar du programme, alors récent, publié par le Conseil national de la Résistance (CNR). C'est aussi manifeste dans un article écrit plus tard et dans lequel il traite de la nationalisation. Reconnaisant la puissance de l'opinion publique sur cette question, il admet les nationalisations pour raisons politiques, même si les arguments économiques sont parfois peu convaincants. Il accepte donc, en principe, la nationalisation des mines, des assurances, des transports, de la chimie et de l'électricité, mais il souligne que la propriété publique ne devrait pas être considérée comme la panacée³³. Ailleurs, son attitude favorable à un système généralisé d'assurances sociales s'accompagne d'un avertissement tout aussi pragmatique sur le fait que sa validité à long terme dépendra de la lutte contre les taux de natalité historiquement bas en France³⁴. La modération d'Aron sur de telles questions ne trouve pas ses racines que dans sa conscience des limites pratiques ; elle est également motivée par la préoccupation politique de faire en sorte que toute réalisation de l'après-guerre devrait être fondée sur la demande la plus large et de s'abstenir du genre de démagogie économique conflictuelle qu'il estime avoir gâché l'expérience du Front populaire. Plus tard dans la même année, il suggère que la planification économique de l'après-guerre devrait être saint-simonienne dans l'inspiration plutôt que socialiste parce que, alors que l'idéal socialiste susciterait la confrontation, celui de Saint-Simon offre une possibilité de collaboration sincère entre les classes sociales³⁵. En termes pratiques,

Le sens de l'expérience française, ce n'est pas de diriger intégralement la vie économique de la nation [...] c'est encore moins de revenir à un libéralisme, momentanément au moins exclu par l'état des esprits et par les circonstances,

le sens de l'expérience française c'est de demander à l'intervention étatique de donner l'impulsion nécessaire au renouvellement de notre outillage et de nos pratiques³⁶.

Alors que l'agenda de la planification du CNR prépare « l'instauration d'une véritable démocratie économique et sociale », accompagnée d'un contrôle ouvrier substantiel à tous les niveaux et de la fixation de généreux salaires minimums garantis, la conception défendue par Aron insiste sur la nécessité de subordonner les exigences de salaires et de rentabilité à celles de la productivité : « Un tel plan », écrit-il, « se situerait en marge des querelles partisans, il offrirait aux Français une occasion de labeur collectif, aux partis un terrain de conciliation »³⁷. Dans ce cas, la planification économique de l'après-guerre jouerait un rôle social pédagogique en plus de sa fonction technique immédiate : une démarche s'appuyant sur une vaste concertation, axée sur la modernisation et l'efficacité plutôt que sur la socialisation et la redistribution, servirait, en fin de compte, à donner une leçon de vertu civique³⁸. Ainsi conçue, la planification offrirait une occasion de briser le cycle des crises morales et politiques alimentées par la reproduction historique de la polarisation manichéenne dans le débat politique national depuis la Révolution française³⁹.

Bien que cette conception se distingue de celle de l'ensemble des socialistes dans le débat sur les mesures planificatrices à prendre en temps de guerre, elle se révélera étroitement alignée sur le modèle de planification finalement établi au Commissariat général au Plan en 1946 par Jean Monnet, Robert Marjolin et Étienne Hirsch⁴⁰. Cela ne veut pas dire que ces hommes, qui avaient ensemble une expertise économique surpassant largement celle d'Aron, ont été notablement influencés par ses écrits du temps de guerre. Mais les ressemblances fondamentales entre leurs conceptions laissent supposer une origine historique commune qu'on peut trouver, en partie, dans la théorie économique hétérodoxe développée dans les groupes de réflexion d'avant-guerre tels que X-Crise. Ce genre de pensée économique, relativement marginale dans les années 1930, l'est beaucoup moins après la guerre, elle devient même hégémonique au sein de l'élite des écoles de formation de l'administration française⁴¹. Entre 1946 et 1955, Aron a contribué à cette réorientation idéologique des institutions françaises, enseignant l'économie keynésienne à l'École nationale d'Administration nouvellement créée et à l'Institut d'Études politiques de Paris, ancien bastion du libéralisme économique classique, qui venait d'être réformé⁴².

Après qu'il a quitté ces enseignements pour une chaire en Sorbonne de professeur de sociologie en 1955, ses travaux ultérieurs sur la société industrielle et la « fin de l'idéologie » populariseront la nouvelle orthodoxie économique pour un public beaucoup plus large en France et à l'étranger.

La fin de l'idéologie ?

Le 29 avril 1955, l'éditorial de Raymond Aron dans *Le Figaro* fait le bilan du rétablissement économique de l'Europe d'après-guerre :

Dix ans après la fin de la guerre, l'Europe a atteint un niveau de prospérité qui dépasse les prévisions les plus optimistes formulées au début du plan Marshall [...]. La politique semi-dirigiste, semi-libérale, menée en matière commerciale a donc amené les mêmes déplacements qu'auraient, en théorie, provoqués les mécanismes libéraux. Les controverses passionnées entre les doctrinaires de la liberté et les doctrinaires du contrôle administratif prennent, aujourd'hui, un caractère suranné et presque dérisoire⁴³.

Cet éditorial fait écho aux arguments avancés dans *L'Opium des intellectuels*, publié le même mois. La vigueur de la reprise d'après-guerre en Europe occidentale a remis en question certains des postulats fondamentaux du socialisme marxiste et du libéralisme économique classique. Le capitalisme a défié toutes les prédictions marxistes d'autodestruction en incorporant l'État-providence, la planification économique et la coexistence du secteur public et du privé. Les craintes libérales que cela conduirait à la tyrannie n'ont pas été réalisées. Pour Aron, cela soulevait la question présente dans la conclusion de *L'Opium des intellectuels* : l'Occident pourrait-il annoncer la « fin de l'âge idéologique ? »⁴⁴.

Le sentiment d'être au seuil d'une ère post-idéologique reflète également un changement dans le monde soviétique. Le desserrement de l'oppression intérieure à la suite de la mort de Staline en 1953 a été accompagné d'une désescalade de la guerre froide, les nouveaux dirigeants de l'URSS ont unilatéralement adopté une stratégie de « coexistence pacifique » avec l'Occident. En déplaçant ostensiblement l'arène de la confrontation de la guerre froide du domaine militaire à la sphère socio-économique, la nouvelle stratégie soviétique a lancé un défi idéologique majeur : une propagande anti-communiste efficace ne pouvait plus compter uniquement sur la peur. Les concepts de « société industrielle » et de « fin des idéologies » conçus par Aron au milieu des années 1950 sont des éléments essentiels de la réplique occidentale à ce défi.

D'origine saint-simonienne, le concept de société industrielle était depuis longtemps tombé en disgrâce intellectuelle quand, au milieu des années 1950, Aron l'a ranimé. Ce qui a rendu alors opératoire ce concept était le fait qu'il offrait un moyen de surmonter la dichotomie démocratie-totalitarisme pour penser les systèmes capitaliste et communiste comme des variantes de la même civilisation industrielle. Cela a ouvert la possibilité d'une analyse comparative sur une base empirique des systèmes économiques, sociaux et politiques des deux régimes⁴⁵. Plutôt que de louer ou de condamner les modèles abstraits du capitalisme ou du socialisme auquel aucun régime en vérité ne correspondait, il serait désormais possible de comparer le fonctionnement réel des sociétés industrielles de chaque côté du rideau de fer. Ce qui réunit ces sociétés

était la préoccupation commune de la croissance économique grâce à l'application de la science et de la technologie à la production. En étudiant la nature de la croissance économique et ses effets dans les démocraties capitalistes, il était possible de dissiper à la fois le mythe marxiste de l'autodestruction capitaliste et les craintes libérales concernant les implications de la planification sur la performance économique et sur la liberté individuelle. À cet égard, la redécouverte de la notion de société industrielle est au centre du débat sur la fin de l'idéologie qu'avait ouvert Aron dans *L'Opium des intellectuels*.

La « fin de l'idéologie » a fourni le thème central de la conférence « L'avenir de la liberté » du Congrès pour la Liberté de la Culture tenue à Milan en septembre 1955⁴⁶. Le Congrès, organisation de façade de la CIA, fut la principale entreprise intellectuelle anti-communiste de la guerre froide culturelle. En 1955, Aron était assurément la figure la plus influente au sein de cette institution et il avait été étroitement associé à l'organisation de la conférence de Milan. Les participants comprenaient des intellectuels anti-communistes aux côtés de politiciens socialistes modérés et de syndicalistes, des hauts fonctionnaires et des leaders économiques. Le caractère interprofessionnel de l'événement n'était pas sans rappeler certains des groupes de réflexion révisionnistes et des colloques de l'entre-deux-guerres, ainsi la délégation française comprenait des figures marquantes de X-Crise et du socialisme planiste⁴⁷. Dans son discours prononcé pour la séance d'ouverture, Aron exposa l'idée sous-jacente à cette conférence, en l'occurrence que le dogmatisme socialiste et le dogmatisme libéral étaient tous deux morts⁴⁸. Cette proposition a atteint un degré considérable de consensus à Milan, et l'argument de la « fin de l'idéologie » est ensuite devenu un élément-clé de ce qu'on a appelé le « libéralisme de la guerre froide ». Le degré d'optimisme avec lequel il était énoncé variait, mais ses différents partisans partageaient l'hypothèse qu'une croissance économique soutenue, gérée par un État modérément interventionniste en coopération avec les syndicats ouvriers et les chefs d'entreprise, pourrait fournir simultanément des niveaux croissants de salaires, d'avantages sociaux, de profits et de capitaux d'investissements. En alignant ainsi les intérêts des travailleurs et ceux des employeurs, une nouvelle politique de productivité pourrait progressivement remplacer les anciennes politiques de conflit de classes, rendant les distinctions idéologiques traditionnelles entre gauche et droite superflues⁴⁹.

La « fin de l'idéologie » était une tentative de redéfinir les paramètres discursifs de la réflexion politique dans les sociétés industrielles capitalistes afin de délégitimer le socialisme marxiste révolutionnaire et, dans une moindre mesure, le libéralisme économique traditionnel⁵⁰. Concernant ce dernier aspect, il peut être regardé comme provenant, en partie, du genre de néo-libéralisme de gauche formulé lors du Colloque Lippmann de 1938. En effet, au milieu des années 1950, le Congrès pour la Liberté de la Culture faisait en quelque sorte fonction d'alternative de centre-gauche à la Société du Mont-Pèlerin, l'organisation fondée par Friedrich von Hayek en 1947 pour

promouvoir la cause du libéralisme économique à l'échelle internationale. Raymond Aron avait rejoint l'organisation de Hayek, mais s'en retirera en 1961 à cause de l'engagement indéfectible de cette société avec les politiques économiques radicales du laissez-faire⁵¹. Hayek, membre du Congrès pour la Liberté de la Culture, intervint lors de la conférence « L'avenir de la liberté ». Sans surprise, étant donné que cet événement visait à marginaliser sa vision libérale alternative, Hayek fut la seule voix dissidente lors de la conférence. Au lieu de sauver la cause de la liberté, prétendait Hayek, le modèle économique mixte promu à Milan finirait par l'anéantir⁵².

La critique du libéralisme économique de Hayek, qu'implique le thème de la « fin de l'idéologie », est essentiellement empirique : le développement de la société industrielle capitaliste d'après-guerre semble montrer que les craintes exprimées dans *La Route de la servitude* de Hayek étaient sans fondement. Aron avait été l'architecte en chef de cette critique empirique, mais la fin de l'idéologie était seulement un élément de son évaluation critique des politiques économiques radicales du laissez-faire. Dans un article écrit à l'époque de sa participation au Colloque Lippmann, Aron critiquait alors le libéralisme économique pour des raisons épistémologiques⁵³. Utilisant l'économie comme exemple pour démontrer les limites de l'objectivité dans les sciences sociales, il critiquait le libéralisme économique néo-classique pour avoir violé la frontière entre théorie et doctrine. Ce qui sépare ces domaines, assurait-il, c'est la capacité de distinguer entre deux formes de vérité, une « vérité logique » et une « vérité de fait », toutes deux découlant de l'écart inévitable séparant schéma et réalité. Comme l'expliquait Aron,

Ces incertitudes [...] ne tiennent pas à l'insuffisance des économistes, mais à la complexité de la réalité économique. Les sujets économiques sont des hommes, leurs décisions ne sont intelligibles que si elles sont rationnelles : or elles ne le sont pas toujours. L'économie n'existe que par l'abstraction de l'économiste, elle se déroule dans un ensemble d'institutions et subit les contre-coups des événements politiques, sociaux etc. Tous les termes du système sont solidaires : d'où la multiplicité des actions et réactions possibles entre ces termes. Enfin, les situations qu'analysent les schémas théoriques sont définies avec précision : les situations concrètes sont toujours imparfaitement connues⁵⁴.

Cet article anticipe la critique philosophique de Hayek qu'Aron développera à la suite de la publication de *The Constitution of Liberty* en 1960. La défense du libéralisme économique dans ce livre est fondée sur une définition étroite de la liberté comme absence de coercition. Bien qu'impressionné par la cohérence logique de la philosophie libérale que Hayek a construite à partir de ce point de départ, Aron le considère comme un modèle abstrait qui ignore comment les sentiments de liberté et de coercition sont effectivement vécus dans le monde réel⁵⁵. Alors que Hayek considère la liberté comme un concept qui ne pourrait être appliqué que par rapport à des individus, Aron, qui écrit, alors que la guerre d'Algérie approche de son dénouement

sanglant, remarque la capacité des individus à sacrifier volontairement les libertés individuelles pour la cause de la libération nationale. L'idée que le libéralisme de Hayek repose sur un modèle psychologique simpliste couplé à une ontologie sociale naïvement individualiste est un thème qu'Aron développera en reprenant la critique de Hayek dans ses cours au Collège de France en 1973-1974⁵⁶. Cependant, à ce moment-là, la crise pétrolière provoquée par la guerre du Kippour engendre un bouleversement dans l'économie mondiale, qui allait bientôt remettre en question certains des postulats fondamentaux du modèle économique qu'Aron avait défendu depuis la guerre. À la fin de cette décennie, le néo-libéralisme de Hayek, marginalisé pendant une grande partie de la période de l'après-guerre, connaissait son ascension.

Conclusion

La France, bien sûr, n'a jamais connu le genre de révolution hayékienne qu'ont vécue la Grande-Bretagne ou les États-Unis. En 1981, François Mitterrand a été élu président sur un programme de rupture avec le capitalisme. Les commentaires économiques d'Aron dans les années précédentes avaient longuement critiqué le Programme commun des partis socialiste et communiste⁵⁷. Après que Mitterrand a renoncé à la rupture avec le capitalisme face à la crise économique et face à sa défaite aux élections municipales de 1983, les commentateurs de gauche pestaient contre l'émergence d'un prétendu « consensus arono-hayékien » dans la politique économique française⁵⁸. Toutefois, même si Aron avait du respect pour Hayek et partageait avec lui les mêmes valeurs politiques fondamentales⁵⁹, leurs pensées économiques représentaient des visions néolibérales opposées, dont l'histoire remonte aux tentatives de repenser la théorie économique libérale à la suite de la crise de 1929. Cela est essentiel à comprendre, car les théories de la société industrielle et de la fin de l'idéologie, qu'Aron a popularisées dans les années 1950 et 1960, sont généralement considérées comme des éléments de son « libéralisme de la guerre froide ». Pourtant, alors qu'il est vrai que la promotion de ces théories reflète un changement dans les termes du débat de la guerre froide culturelle, une grande partie de leur contenu était déjà présent dans les écrits d'Aron publiés entre 1937 et 1945, une période de son évolution politique souvent qualifiée de « pré-libérale ». Cela amène à penser que l'idée d'une coupure entre la phase socialiste et la phase libérale de l'itinéraire intellectuel d'Aron doit être critiquée. Cela contribue également à expliquer pourquoi Aron n'a jamais succombé aux prévisions les plus optimistes des autres théoriciens de la « fin des idéologies », comme le sociologue américain Seymour Martin Lipset qui estimait que l'économie mixte et l'État social avaient « résolu » les problèmes politiques fondamentaux de la révolution industrielle⁶⁰. Ayant vécu la crise de l'entre-deux-guerres en Allemagne et en France, Aron était hanté par le sentiment de la fragilité permanente de la démocratie libérale. Alors qu'il regardait la croissance économique

fondée sur le modèle suivi après-guerre comme indispensable pour surmonter la crise qui l'avait précédée, il considérait également que c'était une solution partielle qui lançait de nouveaux défis à l'ordre libéral⁶¹

¹ Anthony Arblaster, *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford, Blackwell, 1984, pp. 322-326 ; Giles Scott-Smith, « The Congress for Cultural Freedom, the End of Ideology and the 1955 Milan Conference 'Defining the Parameters of Discourse' », *Journal of Contemporary History*, vol. 37, juillet 2002, pp. 437-455 ; Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism : The West European Left in the Twentieth Century*, Londres, Fontana, 1997, pp. 189-208.

² Raymond Aron, *Le Spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Julliard, 1981, p. 26.

³ Robert Colquhoun, *Raymond Aron : The Philosopher in History, 1905–1955*, I, Beverly Hills, Sage, 1986, pp. 32-33 ; Nicolas Baverez, *Raymond Aron : un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion, 1993, pp. 53-56.

⁴ Robert Colquhoun, *Raymond Aron*, p. 143.

⁵ Cette discussion sur le révisionnisme socialiste français s'appuie sur Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle : khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988 ; Georges Lefranc, *Le Mouvement socialiste sous la Troisième République*, Paris, PBP, 1977 ; Marcel Déat, *Mémoires politiques*, Paris, Éditions Denoël, 1989 ; Christophe Prochasson, *Les Intellectuels, le socialisme et la guerre, 1900–1938*, Paris, Éditions du Seuil, 1993 ; Jean Touchard, *La Gauche en France depuis 1930*, Paris, Seuil, 1977 ; Olivier Dard, *Le Rendez-vous manqué des relèves des années 30*, Paris, PUF, 2002.

⁶ Raymond Aron, « L'Imprégnation fasciste », *L'Express*, 4 février 1983, dans Raymond Aron, *De Giscard à Mitterrand, 1977-1983*, Paris, Éditions de Fallois, 2005, p. 655 ; Raymond Aron, « Henri De Man : Au-delà du marxisme », *Libres Propos*, janvier 1931, pp. 43-47.

⁷ Raymond Aron, « Ce que pense la jeunesse universitaire d'Europe », *Revue de Genève*, décembre 1926, pp. 789-794, pp. 791-792.

⁸ Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983, pp. 47-48, 69.

⁹ Robert Marjolin, « Les années 30 », *Commentaire*, vol. 8, n°28-29, Hiver 1984-1985, p. 19.

¹⁰ Robert Marjolin, *Le Travail d'une vie : Mémoires 1911-1986*, Paris, Robert Laffont, 1986, p. 56.

¹¹ Raymond Aron, « Réflexions sur les problèmes économiques français », *Revue de Métaphysique et de Morale*, XLIV, 1937, pp. 793-822.

¹² Raymond Aron, *Mémoires*, p. 143.

¹³ Richard F. Kuisel, *Le Capitalisme et l'État en France. Modernisation et Dirigisme au XX^e siècle*, trad. fr., Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1984, pp. 190-194 ; Philip Nord, *France's New Deal from the Thirties to the Postwar Era*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2010, p. 42 [Le lecteur pourra consulter la traduction française, *Le New Deal français*, trad. fr., Paris, Perrin, 2016].

- ¹⁴ Serge Audier, *Le Colloque Lippmann : aux origines du néo-libéralisme*, Paris, Bord de l'Eau, 2008.
- ¹⁵ François Denord, *Néolibéralisme version française : histoire d'une idéologie politique*, Paris, Demopolis, 2007, p. 156.
- ¹⁶ Raymond Aron, « États démocratiques et États totalitaires », communication présentée devant la Société française de Philosophie le 17 juin 1939, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n°2, avril-mai 1946, reproduit dans Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, pp. 57-106.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 69.
- ¹⁸ *Ibid.*, pp. 57-61.
- ¹⁹ *Ibid.*, pp. 68-69, 89-90.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 70.
- ²¹ *Ibid.*, p. 70.
- ²² Raymond Aron, *L'Homme contre les tyrans*, New York, Éditions de la Maison Française, 1944, p. 247. Voir aussi pp. 365-382.
- ²³ *Ibid.*, p. 261.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 284.
- ²⁵ *Ibid.*, pp. 334-342.
- ²⁶ « C'est un fait irrécusable que la prospérité et la grandeur d'une nation dépendent en une large mesure de la minorité qui tient les postes de commande », Raymond Aron, *L'Âge des empires et l'avenir de la France*, Paris, Défense de la France, 1945, pp. 92-93, 103.
- ²⁷ Raymond Aron, *L'Âge des empires*, p. 99.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 106.
- ²⁹ *Ibid.*, pp. 125-126.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 148.
- ³¹ *Ibid.*
- ³² *Ibid.*, pp. 149-150.
- ³³ *Ibid.*, p. 223.
- ³⁴ *Ibid.*, pp. 142-143.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 177.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 227.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 176-177. Voir aussi pp. 221, 247-248.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 277.
- ³⁹ *Ibid.*, pp. 12-13.
- ⁴⁰ Voir Nord, *France's New Deal*, pp. 101-109, pp. 148-167. Voir aussi Étienne Hirsch cité dans Denord, *Néolibéralisme*, p. 188.
- ⁴¹ *Ibid.*, pp. 199-203.
- ⁴² Nord, *France's New Deal*, pp. 67-87, pp. 130-144, pp. 189-213.
- ⁴³ Raymond Aron, « La Reconstruction de l'Europe », *Le Figaro*, 29 avril 1955, dans Raymond Aron, *Les Articles du Figaro I. La Guerre froide (1945-1955)*, Paris, Éditions de Fallois, 1990, pp. 1379-1380.
- ⁴⁴ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Hachette, [1955] 2002, pp. 315-334.

⁴⁵ Les textes clés ici sont Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962 ; Raymond Aron, *La Lutte de classes : nouvelles leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1964 ; Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.

⁴⁶ Scott-Smith, « The Congress for Cultural Freedom », pp. 437-455.

⁴⁷ Par exemple : Alfred Sauvy, Hyacinthe Dubreuil, Lucien Laurat et André Philip. Robert Marjolin n'a pas honoré l'invitation qui lui avait été faite. Voir Pierre Grémion, *Intelligence de l'anticommunisme : Le Congrès pour la liberté de la culture à Paris, 1950-1975*, Paris, Fayard, 1995, pp. 160-167.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁴⁹ La formule « politiques de productivité » est tirée de Charles S. Maier, *In Search of Stability : Explorations in Historical Political Economy*, New York, Cambridge University Press, 1987, pp. 121-152.

⁵⁰ Scott-Smith, « The Congress for Cultural Freedom ».

⁵¹ Denord, *Néolibéralisme*, p. 56.

⁵² Seymour Martin Lipset, *L'Homme et la Politique*, trad. fr., Paris, Éditions du Seuil, « Esprit », [1960] 1963, pp. 434-435.

⁵³ Raymond Aron, « Remarques sur l'objectivité des sciences sociales », *Théoria*, vol. V, 1939, pp. 161-194.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁵ Raymond Aron, *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 195-215.

⁵⁶ Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire. Cours du Collège de France*, Paris, Éditions de Fallois, 1989, pp. 207-209.

⁵⁷ Voir la collection des articles d'Aron pour *L'Express* dans Aron, *De Giscard à Mitterrand 1977-1983*. Voir aussi Raymond Aron, *Les Élections de mars et la V^e République*, Paris, Julliard, 1978.

⁵⁸ Cité dans Luc Ferry et Alain Renaut, « Droits-libertés et droits-créances : Raymond Aron critique de Friedrich Von Hayek », *Droits*, vol. 2, 1985, p. 75.

⁵⁹ Raymond Aron, *Études politiques*, p. 206.

⁶⁰ Lipset, pp. 433, 436-437.

⁶¹ Pour les réflexions plus pessimistes d'Aron sur ce thème, voir Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965 ; Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969 ; Raymond Aron, *Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Paris, Laffont, 1977 ; Raymond Aron, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013.

Section IV

Scott Nelson et J. A. Colen

La voix des « grands du passé »

Débats permanents

De nombreuses analyses des ouvrages de Raymond Aron se réfèrent à son esprit exceptionnel et subtil et insistent sur son legs comme éducateur, mais ni sa subtilité intellectuelle ni son rôle pédagogique ne suffiraient à faire passer son œuvre à la postérité. À ce sujet, Aron lui-même n'avait pas de doute : le contact avec des esprits brillants de son temps qui aspiraient à être considérés sur le même plan que les « grands hommes du passé » lui faisait l'effet d'un rappel à la réalité. S'il avait effectivement un grand don pour le commentaire lucide sur la philosophie de l'histoire, les relations internationales et la théorie politique, il fut aussi un critique bienveillant et attentif pour nombre de penseurs passés et contemporains. Il a noté qu'il ne se mesurait pas aux grands penseurs du passé, mais qu'il avait préféré les citer, les interpréter et poursuivre leurs efforts¹. Il a ainsi renforcé la postérité de leurs idées par des éloges et des critiques qui font référence, pour ne rien dire de la façon dont il a revisité leurs méthodes et leurs concepts afin d'analyser son propre temps. En tant que tels, les portraits intellectuels de ces grands auteurs sont le plus souvent d'excellentes introductions à leurs œuvres, mais également des points de départ pour l'analyse des sociétés actuelles.

Les chapitres suivants nous présentent quelques-uns des débats les plus importants auxquels Aron a pris part. Cette section est organisée chronologiquement en fonction du moment où le penseur intervient dans le cheminement intellectuel de notre auteur. Ainsi seront explorées les questions qui l'ont occupé tout au long de sa vie : le déterminisme historique, la nature du libéralisme et de la démocratie, l'éthique et l'action politique.

Le lecteur pourra noter un thème récurrent dans cette section et, plus généralement, dans l'ensemble de ce livre, celui de la primauté du politique. Nous verrons bien des fois apparaître, sous diverses formes, ce concept décisif dans le dialogue qu'entretient Aron avec les grands penseurs du passé. Pour l'instant, il suffit de rappeler au lecteur sa propre réflexion sur le sujet. La primauté du politique ne signifie pas, pour Aron, le remplacement d'un déterminisme économique unilatéral par un déterminisme politique tout aussi dogmatique ; il ne se fonde pas sur une primauté d'ordre causal. Pas plus qu'il ne suggère que notre attention devrait se concentrer

uniquement sur les phénomènes politiques. Il avance que, dans un monde qui vit de plus en plus la même histoire et qui parle la même langue de la technologie et de l'économie, c'est dans le domaine politique que se manifestent le plus les différences entre les acteurs internationaux. Plus précisément, la politique est une question de l'existence humaine et des fins humaines, à laquelle il n'y a pas de réponse unique – sauf peut-être dans un lointain horizon, comme Idée régulatrice. Derrière chacune de ses analyses sociologiques ou chacun de ses articles de presse, Aron le philosophe est présent.

Certains des penseurs abordés dans cette section ont connu des moments plus difficiles que d'autres quand ils étaient confrontés à l'incertitude inquiétante du destin humain. Cependant, tous ont abordé les questions fondamentales de la nature de l'homme et de la société dans laquelle l'homme agit à sa façon. Le penseur chez qui les changements sociaux ont probablement suscité la plus forte indignation morale était Karl Marx, le plus important et le plus influent « interlocuteur » d'Aron. Le chapitre de Sylvie Mesure examine l'interprétation de Marx et du marxisme par Aron. Elle s'appuie notamment sur les cours qu'il a donnés en Sorbonne dans les années 1960 et au Collège de France dans les années 1970. Publiés en 2002 sous le titre *Le Marxisme de Marx*, ils témoignent de la compréhension de Marx et des différentes formes de marxisme qui ont éclos au XX^e siècle. L'une des principales questions de ce chapitre est de savoir comment l'on doit interpréter un auteur. Cela devient particulièrement problématique s'agissant de Marx, qui s'est présenté parfois comme un prophète prêchant la révolution, parfois comme un scientifique démontrant l'irréversibilité du sens de l'histoire. Sylvie Mesure nous montre que l'interprétation aronienne était, à cet égard, beaucoup plus honnête que les interprétations univoques et diamétralement opposées de Sartre et d'Althusser. Ignorer l'importance que Marx attribuait lui-même à ses analyses économiques et postuler une rupture épistémologique niant ses premières œuvres, c'est rendre un mauvais service au penseur allemand. En tout cas, indépendamment de l'interprétation, des problèmes existent avec l'économie de Marx, sa sociologie et sa philosophie de l'histoire, dont le moindre n'est pas son déterminisme historique, renforcé par la primauté qu'il attribuait aux facteurs économiques.

C'est là une erreur que Montesquieu n'a pas commise ; et, si Aron s'est pensé sans réserve comme un descendant intellectuel de ce libéral, c'est parce que l'attention que celui-ci portait à la pluralité des causes était profondément de la même nature que sa propre façon de voir les choses. Ainsi Aron a-t-il jugé que Montesquieu était le fondateur de la sociologie – plus spécifiquement, de la sociologie *politique*, comme Miguel Morgado le souligne dans sa contribution. Morgado examine les ressemblances et les différences entre les approches des régimes politiques et sociaux par Aron et par Montesquieu et en quoi ces régimes sont uniques dans leurs époques respectives. La notion de « principe » de Montesquieu se reflète dans l'analyse d'Aron des régimes

politiques comme une méthode pour élucider la lutte, qui est au cœur de la politique démocratique, entre la vertu démocratique et le sens du compromis. Quand un régime politique penche trop fortement dans l'une ou l'autre direction, il peut sombrer dans la corruption. Morgado conclut ce chapitre sur la nature prosaïque de la démocratie.

Toute analyse de la démocratie nous conduit nécessairement à une autre figure de proue de la tradition libérale française, Alexis de Tocqueville. Le chapitre d'Aurelian Craiutu expose les affinités intellectuelles entre Tocqueville et Aron, qui étaient tous deux « probabilistes », reconnaissant l'importance essentielle des phénomènes politiques. Tous deux ont eu la malchance, dans une société bipolarisée, de se trouver classés politiquement au centre. Tous deux ont vu la démocratie comme l'une des données fondamentales de leur temps et, en même temps, ont eu affaire aux révolutions grotesques de 1848 et 1968 et au rôle risible joué par les intellectuels qui s'y étaient mêlés. L'un des aspects les plus intéressants de ce dialogue est de voir comment Aron complète les idées de Tocqueville en mobilisant certaines observations de Marx sur la société industrielle. D'un certain point de vue, Aron réussit à surpasser leurs analyses par la place qu'il accorde à l'avancement de la science et de l'industrie et à celle de l'augmentation de la productivité.

Mais Aron n'a pas uniquement mesuré ses idées à celles des sociologues. La primauté de la politique signifie aussi le respect des libertés (au pluriel) et des choix. Il a consacré beaucoup de temps et d'énergie à scruter minutieusement le monde dans lequel il vivait afin de délimiter les frontières à l'intérieur desquelles les choix politiques pouvaient être faits. Ainsi entrons-nous dans le domaine de la praxéologie et des échanges d'Aron avec deux penseurs qui se trouvent à chacune des extrémités du spectre de l'éthique, Machiavel et Kant.

Le chapitre de Diogo Pires Aurélio aborde Aron, Machiavel et le machiavélisme. Sans la Seconde Guerre mondiale, Aron aurait publié un livre sur Machiavel et le machiavélisme. De ce projet initial, nous n'avons que des fragments qui ont été recueillis et publiés en 1993 sous le titre *Machiavel et les tyrannies modernes*. Comme le fait remarquer Aurélio, ces essais concernent moins Machiavel que la façon dont les doctrines « machiavéliques » ont été utilisées pendant l'ère des totalitarismes. Aron voit des traces de l'enseignement du Florentin dans les politiques de son temps ainsi que dans les travaux des chercheurs néo-machiavéliques, comme Gaetano Mosca, Robert Michels, James Burnham et, surtout, Vilfredo Pareto, dont la relation intellectuelle avec Machiavel est étudiée dans le chapitre. Aurélio conclut sur le rapport entre la démocratie et le « machiavélisme modéré » d'Aron.

Dans le chapitre suivant, Pierre Hassner aborde Kant, sujet entre d'autres des premières réflexions philosophiques d'Aron. Pour ce dernier, l'idéal kantien d'une humanité unifiée semblait toujours figurer à l'horizon, même si sa réalisation imminente en ce monde était douteuse. Hassner scrute les ressemblances entre les deux penseurs – leur attachement aux idéaux des Lumières et à l'idée de Raison –, bien

que cet attachement ait été tempéré par la constatation par Aron de la tragédie de l'histoire, par son incertitude quant à la « ruse de la nature » et la capacité de l'homme de prédire l'avenir. Hassner fait l'observation fascinante que, en examinant les derniers écrits de Kant, nous pourrions parler d'un Kant devenant de plus en plus aronien plutôt que le contraire.

Les éthiques de Kant et de Machiavel sont à peu près analogues aux deux éthiques que Max Weber a distinguées, l'éthique de responsabilité et l'éthique de conviction. Dans leur chapitre, Scott Nelson et José Colen étudient le rapport de Raymond Aron avec le sociologue allemand sur l'éthique et l'action politique. Ils proposent une contextualisation historique des idées de Weber et utilisent de nombreux écrits d'Aron sur Weber, en particulier deux de ses cours inédits des années 1970, *Théorie de l'action politique* et *Jeux et Enjeux de la politique*, dans lesquels Aron réévalue les deux éthiques de Weber. Selon eux, Aron a une compréhension plus cohérente de l'éthique politique parce qu'il est plus à l'écoute de la pluralité irréductible des fins politiques et des besoins de l'homme d'État pour remplir loyalement ses obligations tout en respectant les exigences de sa conscience.

1 Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 732.

Sylvie Mesure

13. Aron et le marxisme

L'interprétation aronienne de Marx

En évoquant le « marxisme » de Raymond Aron, il ne s'agit pas, on s'en doute, de « marxiser » Raymond Aron, mais d'interroger l'interprétation aronienne du marxisme, d'interpréter Aron interprétant le marxisme afin de montrer comment c'est à travers une confrontation permanente avec Marx, qualifié sans hésitation de « génie »¹, que s'est élaborée sa pensée de l'histoire et de la politique².

Raymond Aron disait que « si on attendait d'avoir soi-même lu tout ce qu'on a écrit sur Marx avant d'en écrire, on mourrait certainement avant d'avoir achevé les études préparatoires »³ ; en ce qui concerne l'interprétation aronienne de Marx, nous ne prendrons pas de risque en limitant ici volontairement l'essentiel de notre analyse au *Marxisme de Marx*. D'une part, parce qu'il s'agit d'un texte inédit, paru en 2002, dont il faut savoir gré à Jean-Claude Casanova de nous en avoir délivré l'accès. *Le Marxisme de Marx* est en effet un ouvrage issu d'un cours d'agrégation professé par Raymond Aron à la Sorbonne durant l'année 1962-1963, complété pour le chapitre X par des éléments du cours donné au Collège de France en 1976-1977⁴ et grâce auquel se trouve restituée la « parole vivante » du professeur Raymond Aron sur un sujet qui le passionnait⁵. D'autre part, parce qu'il constitue l'une des premières esquisses de ce qui aurait été, à en croire l'excellente préface du volume, « le grand livre de Raymond Aron sur Marx ». Les circonstances ont fait que nous ne disposons malheureusement pas aujourd'hui de ce dernier ouvrage dont Aron estimait à la fin de sa vie que cela ne lui paraissait pas être une perte, même à ses yeux⁶. Mais si pour une fois l'interprète peut se permettre de « n'être pas d'accord avec Raymond Aron », il ne s'en trouve pas pour autant livré à un délire interprétatif tant il dispose d'éléments et d'écrits permettant de dessiner en creux les grandes lignes de ce qu'aurait pu être son interprétation finale. Raymond Aron lui-même en avait d'ailleurs clairement énoncé le projet dans ses *Mémoires* : « Dégager l'essentiel des spéculations philosophiques du jeune Marx, saisir les grandes lignes de l'économie telle qu'il la présente dans la *Critique*, les *Grundrisse* et *Le Capital*, tirer de ces deux parties les divers Marx possibles et les caractéristiques du révolutionnaire-prophète »⁷. A un autre endroit, toujours dans les *Mémoires*, Raymond Aron précise qu'il se serait agi de présenter « au lieu des exposés sommaires de la pensée marxiste, au lieu des polémiques contre les marxismes parisiens, une analyse synthétique, non de la pensée marxiste, mais des diverses tendances de cette pensée, origine des mouvements historiques qui se réclament d'elles »⁸. À cet égard, le volume paru sous le titre : *Le Marxisme de Marx* constitue bien l'une des esquisses de l'ouvrage manquant⁹ puisque dès les premières pages, Raymond Aron y décrit son projet comme celui d'une étude scientifique, c'est-à-dire pour lui à la fois philosophique et historique,

de la pensée de Marx. Et il y précise d'emblée qu'il ne s'agit pas de prétendre énoncer *la vérité* de Marx mais d'en proposer une interprétation solide et argumentée, capable à la fois de mettre en évidence la complexité d'une pensée et de rendre intelligible la pluralité des niveaux d'analyse et des interprétations qui en furent données.

Un défi interprétatif pour Raymond Aron, qui n'ignore pas la difficulté de l'entreprise liée au caractère éminemment équivoque de l'œuvre de Marx¹⁰. Mais ce qui fait la difficulté d'analyse, en ce qui concerne l'œuvre du savant, de l'homme d'action et du prophète que fut Marx, en est aussi ce qui fait son charme. Raymond Aron n'a d'ailleurs jamais caché avoir été fasciné, tout autant que rebuté, par cette pensée « qui se veut à la fois scientifique et révolutionnaire : révolutionnaire au nom de la science et scientifique au nom de la révolution »¹¹ au point de lui avoir consacré une bonne partie de sa vie. Dans *Les Étapes de la pensée sociologique* (1967), il n'hésite d'ailleurs pas à affirmer qu'il ne doit rien, dans sa formation intellectuelle, à l'influence de Montesquieu ou de Tocqueville, mais presque tout à celle de Marx¹².

Cette confrontation permanente avec la pensée de Marx s'initie, il faut le rappeler, dès *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*, où c'est en grande partie contre les philosophies dogmatiques de l'histoire, dont le marxisme est une version, que se sont élaborées les thèses de Raymond Aron sur les limites de la connaissance historique. L'analyse poursuivie ici évaluera donc dans un premier temps les principaux acquis de *l'Introduction* pour montrer ensuite comment, dans le cours, l'interprétation aronienne du marxisme s'y est enrichie et approfondie tout en restant fidèle à ses propres schèmes interprétatifs.

Comprendre le marxisme de Marx

Comprendre le marxisme de Marx était déjà le projet qui animait Raymond Aron dès les années 30, comme il le raconte dans ses *Mémoires*¹³. A propos de son interprétation du *Capital*, il écrit : « Deux questions commandaient ma lecture ; l'une plutôt économique : la pensée marxiste nous aide-t-elle à penser la crise ? L'autre plus philosophique : le marxisme de Marx, en tant que philosophie de l'Histoire, nous libère-t-il de la charge lourde, mais constitutive de notre humanité, de *choisir* entre les différents partis ? Si l'avenir est déjà écrit, inévitable et salvateur, seuls refuseront son avènement des hommes aveugles ou prisonniers de leur intérêt particulier. Dans l'interprétation courante du marxisme, c'était la philosophie de l'Histoire qui me tentait et me rebutait tout à la fois »¹⁴. L'interrogation du jeune thésard de 1938 prenait la forme d'une quête : « En 1930, écrit-il dans son *Introduction*, je pris la décision d'étudier le marxisme pour soumettre à une révision philosophique mes idées politiques »¹⁵, une étude que l'on doit comprendre, précise-t-il lors de sa soutenance de thèse, au sens « d'une réflexion sur la philosophie marxiste de l'histoire, héritière de Hegel »¹⁶.

On connaît la critique impitoyable que Raymond Aron fit subir à la philosophie marxiste de l'histoire, dénoncée aussi bien dans l'*Introduction* que dans *La Philosophie critique de l'histoire* comme une « métaphysique » prétendant énoncer scientifiquement les lois du devenir humain, et qu'il interprétera dans *L'Opium des intellectuels* comme une « religion séculière »¹⁷. Ce qu'il combattait alors énergiquement, en mettant en évidence les limites de la connaissance historique, c'était l'idée que l'histoire obéirait à une nécessité de fer, c'était la thèse du déterminisme historique, impossible à fonder scientifiquement et incompatible avec toute idée de choix et de décision, de liberté et de responsabilité dans l'histoire. Ce qu'il mettait en lumière, c'était l'impossibilité d'isoler un facteur déterminant (fût-il économique) capable de rendre compte et d'expliquer l'ensemble de l'histoire humaine. *A contrario*, il défendait l'idée que notre finitude essentielle de sujet engagé dans l'histoire ne nous permettait pas de faire l'économie de la décision, du choix, de l'engagement fondé en raison, mais non garanti par la science. Aucune « science de l'histoire » ne nous délivre de la nécessité du choix, tel est le constat du jeune Aron dans ce qu'il appelle « sa version personnelle de la critique de la raison historique », où se dessine une structure intellectuelle, une ossature théorique qui sera celle de toute sa vie¹⁸. Dans ses *Mémoires*, revenant sur l'*Introduction*, il écrit : « Le livre tout entier éclairait le mode de pensée politique qui fut depuis le mien – et le reste à l'automne de ma vie. Dans un style quelque peu scolastique, je distinguais trois étapes : le choix, la décision, la recherche de la vérité »¹⁹.

Comme on peut le constater, Raymond Aron possède dès 1938 des schèmes interprétatifs de la pensée de Marx qui, s'ils s'affinent et se complexifient par la suite, ne varieront pas : critique d'une prétendue science de l'histoire et du millénarisme qui lui est consubstantiel, critique de l'économisme et revalorisation corrélative du politique²⁰, critique du révolutionnarisme, dénonciation d'une pensée qui prétend articuler connaissance des lois de l'histoire et activisme militant, déduction de la figure du Marx-prophète à partir de la structure théorique même de la philosophie marxiste de l'histoire. Tönnies se vantait au début du XX^e siècle d'avoir été le premier à faire pénétrer la pensée du « sulfureux Marx » au sein de l'Université allemande et estimait pour sa part que l'espoir placé par Marx dans l'arrivée imminente d'une révolution qui, en instituant la dictature du prolétariat, délivrerait l'humanité de ses chaînes et marquerait la fin de la préhistoire, ne relevait pas de la logique de l'œuvre mais plutôt de la psychologie, si ce n'est de la « pathologie » de l'homme Marx²¹. Raymond Aron, quant à lui, voit dans l'improbable conciliation entre déterminisme et liberté la clef de ce qui constitue la nature problématique du marxisme et ce qui explique son immense pouvoir de séduction, aussi bien peut-être que ses effets pervers. Dans *Le Marxisme de Marx*, on peut lire en effet : « Je serais tenté de dire que toutes les discussions philosophiques sur le marxisme ont tourné autour de ce point central, celui de la relation entre la théorie et la pratique, entre la nécessité historique et l'action humaine, entre la nécessité tout court et la liberté, entre la réalité et la pensée. Autour de ce

thème se cristallisent pour ainsi dire tous les paradoxes, toutes les contradictions, toutes les difficultés d'une philosophie de l'histoire qui, tout à la fois, annonce un devenir nécessaire et incite à l'action révolutionnaire. Là se trouve, pour moi, le centre philosophique de la pensée de Marx, son caractère fascinant et ses difficultés aussi »²².

Sur le principe de cette critique énoncé dès 1938, Raymond Aron ne reviendra pas, comme j'ai essayé de le montrer dans un petit essai consacré à son interprétation de l'histoire²³. On le retrouve donc déployé aussi dans les cours de la Sorbonne avec toute sa force argumentative. Mais il ne s'agit plus ici, comme en 1930, de la quête existentielle du jeune homme cherchant à savoir comment fonder ses jugements politiques sur une connaissance solide, comment s'engager de façon certaine dans l'histoire (seul le probable est notre lot). Il ne s'agit pas non plus, comme dans les années 50, de se livrer à la critique idéologique des religions séculières²⁴. C'est le professeur qui entre en scène, interrogeant les textes, soulevant des problèmes de traduction, débusquant les mésinterprétations, accompagnant la réflexion de son auditoire, livrant son interprétation personnelle d'un œuvre « équivoque et inépuisable »²⁵. Le ton est posé, le projet est celui d'une analyse « scientifique » de la pensée de Marx.

Comprendre un auteur comme il s'est compris lui-même

Cette analyse scientifique de la pensée de Marx se trouve précédée dans le cours par l'énonciation d'un ensemble de « règles de méthode » qui relèvent toutes d'une véritable éthique interprétative.

Interroger la pensée de Marx, ce n'est pas faire dire à Marx ce qu'il penserait de l'époque présente²⁶, ce n'est pas se pencher sur sa postérité, c'est encore moins fabriquer un « Marx fictif »²⁷ à partir d'une systématisation abusive, geste que Raymond Aron dénoncera dans *L'Essai sur les marxismes imaginaires* à propos du marxisme existentialisé de Sartre et de celui, structuralisé, d'Althusser. C'est bien plutôt, comme pour tout interprète digne de ce nom, retrouver derrière la multiplicité des écrits et des périodes l'intention sous-jacente de l'auteur, le sens qu'il donnait à son œuvre, le projet qu'il se fixait, c'est en un mot essayer de « comprendre un auteur comme il s'est compris lui-même ». Sur ce point, le programme interprétatif aronien est limpide et le cours est d'ailleurs scandé par le précepte de méthode retenu : dès le début, il s'agit de « procéder de bonne foi et de bonne volonté »²⁸ ; plus loin, il faut s'interroger « sur ce que Marx, entre 1835 et 1883, a pensé et voulu dire »²⁹ ; ailleurs encore, il est nécessaire de « faire confiance à l'auteur » et de le « prendre au mot »³⁰. Quand on interroge la pensée d'un auteur, soutient Raymond Aron, « je ne vois pas de raison, quand il s'agit d'un auteur de la taille de Marx, de ne pas le croire sur parole »³¹. Or croire Marx « sur parole », c'est, pour Aron, voir surtout en lui l'auteur du *Capital*, l'auteur qui a voulu et tenté de décrire scientifiquement les lois de fonctionnement et de dépérissement du

capitalisme³². Et le comprendre comme l'auteur du *Capital*, c'est retracer dans un premier temps l'itinéraire et l'aventure intellectuelle qui ont conduit au Marx de la maturité, interpréter le passage qui mène du Marx philosophe au Marx sociologue et économiste pour ensuite, dans un second temps, aborder et évaluer le grand œuvre de Marx. Comparant Marx à Proust, Aron n'hésite pas à dire que Marx est l'auteur d'un livre unique : « En tant que savant, je dirais que de 1849 à sa mort en 1883, Marx a travaillé à un livre unique. Si la comparaison ne paraissait, et justement, à beaucoup d'égards surprenante, je dirais qu'en tant qu'auteur génial, Marx ressemble à Proust. Il est l'homme d'un livre unique. La comparaison ne vaut, je m'empresse de l'ajouter, que sur ce point particulier. L'un et l'autre ont porté toute leur vie un livre unique qu'ils n'ont terminé ni l'un ni l'autre »³³.

Dès lors, la question qui se pose pour l'interprète est celle de savoir comment articuler les deux parties de l'œuvre de Marx, de savoir comment, après avoir assimilé, critiqué et rejeté le système hégélien, ce que certains appellent judicieusement « la machine Marx »³⁴, s'est ensuite imprégnée de la pensée économique classique dans le but d'élaborer une Critique de l'économie politique dont *Le Capital* n'est qu'une réalisation partielle. Quel rapport existe-il entre le jeune Marx, auteur du *Manuscrit économique-philosophique*, et le Marx de la maturité, auteur du *Capital* ? « S'agit-il de deux penseurs distincts ? Et la question elle-même se subdivise en au moins deux questions particulières : que pensait le Marx du *Capital* du Marx du *Manuscrit économique-philosophique*, ou encore que pensait Marx en 1867 de la philosophie hégélienne, que pensait-il de la critique qu'il avait rédigée en 1844 de la *Phénoménologie* de Hegel ? Dans quelle mesure Marx lui-même jugeait-il que le *Capital* comportait l'application à la matière économique d'une méthode philosophique inspirée par Hegel ? »³⁵ Tel est, aux yeux de Aron, ce qui constitue le « débat marxologique central »³⁶.

C'est l'ensemble du cours qui tente de répondre à cette interrogation et il ne s'agit pas ici de reconstituer l'ensemble de ses analyses mais surtout d'indiquer les principes interprétatifs mis en œuvre par Raymond Aron. « Prendre Marx au mot », essayer de le comprendre comme il s'est compris lui-même, impose à l'interprète de ne pas opposer radicalement le Marx de jeunesse à celui de la maturité, de ne pas scinder son œuvre en deux blocs homogènes et radicalement distincts comme l'ont fait les marxismes – existentialiste et structuraliste – qui dominaient alors l'intelligentsia parisienne³⁷.

Sartre, on s'en souvient, s'appuyait sur les ouvrages de jeunesse de Marx pour défendre un marxisme humaniste et historiciste, délaissant *Le Capital* pour mettre au centre du marxisme l'action, la lutte des classes et la reprise des aliénations ; Althusser, à l'opposé, rejetait les textes de jeunesse et introduisait une véritable « coupure épistémologique »³⁸ entre les deux parties de l'œuvre de Marx, une coupure qui, à partir de 1845, aurait conduit ce dernier à quitter le terrain de l'idéologie pour celui de la science : « Le marxisme phénoménologico-existential se nourrissait de *praxis*,

d'*aliénation*, d'*humanisme*, d'*histoire* et d'*historicité*. Le marxisme althusserien récuse l'*humanisme*, l'*historicisme*. La *praxis* s'est évanouie (provisoirement). Les structures méritent seules la dignité d'objet de connaissance : désormais, c'est le devenir (ou la diachronie ou l'*histoire*) qui fait difficulté »³⁹.

Contre Sartre, Aron défend l'idée, conformément au principe interprétatif énoncé plus haut, que c'est aller *contre l'intention* de Marx lui-même que de réduire ce qu'il considérerait comme une analyse scientifique du capitalisme à de la philosophie. « Pauvre Marx !, s'exclame Aron dans le cours, s'il ne s'intéressait pas aux problèmes économiques, pourquoi aurait-il consacré trente-cinq ans à les étudier ? »⁴⁰ Et dans l'*Essai sur les marxismes imaginaires*, il affirme que si certes on peut retrouver l'inspiration critique et humaniste chez le Marx de la maturité, dans la mesure où *Le Capital* se voulant une critique de l'économie politique bourgeoise dénonce aussi la condition aliénée de l'homme au sein du capitalisme, il est erroné d'y découvrir avant tout une analyse existentielle qui aboutirait à rendre totalement *incompréhensible* l'évolution qui a conduit Marx de Hegel à Ricardo : « Les textes du jeune Marx ont pris une importance soudaine en Allemagne entre 1921 et 1933, en France après 1945, lorsque des intellectuels qui se voulaient socialistes, progressistes ou communistes, ont parcouru en sens inverse, l'itinéraire de Marx. Celui-ci, parti d'une sorte d'existentialisme hégélien, avait abouti à une socio-économie. Ceux-là remontèrent de cette socio-économie à l'existentialisme. Parce qu'ils ignoraient l'économie, parce que l'économie marxiste avait vieilli [...], parce que l'histoire suivait un cours imprévu, parce que le déterminisme objectif les rebutait, ils trouvèrent dans les spéculations du jeune Marx, le secret d'un marxisme « indépassable »⁴¹ que Marx croyait avoir dépassé dès sa trentième année ».

Dans le cours de la Sorbonne, c'est aussi sur le caractère inachevé et non homogène de l'œuvre de Marx que se fonde l'argumentaire aronien.

Les textes de jeunesse ont en effet le caractère d'une œuvre inachevée car, comme on le sait, seuls *La Sainte Famille* (1845), *Misère de la philosophie* (1847), ainsi que deux articles, l'un sur la « Question juive » (1843), et l'autre portant le titre « Introduction à la Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel » (1844), virent le jour du vivant de Marx alors que, comme l'estime Aron, « les deux ouvrages qui sont peut-être considérés aujourd'hui comme les plus importants de cette période de jeunesse, à savoir le *Manuscrit économique-philosophique*, rédigé par Marx à Paris en 1844, et l'*Idéologie allemande*, écrite en 1846-1847, ouvrages essentiels pour la compréhension de l'itinéraire intellectuel de Marx, n'ont été publiés intégralement que depuis 1932 »⁴². Mais œuvre inachevée aussi à la fin de l'itinéraire puisqu'on sait que Marx n'est jamais venu à bout de sa critique de l'économie politique dont seul le livre I du *Capital* a paru en 1867. Dans un bel article, Michael R. Krätke⁴³, faisant le point sur les différentes versions du grand projet de Marx, souligne en effet que nous ne possédons pas moins de quatre ou cinq versions de la critique de l'économie politique

et que, même après la parution du livre I du *Capital*, Marx n'a jamais cessé de travailler aux livres II et III restés à l'état de manuscrits et publiés à titre posthume par Engels.

Caractère inachevé de l'œuvre donc, mais aussi caractère non homogène du *corpus* qui invite pour le moins à une certaine prudence interprétative. Car, comme le souligne Aron, une grande partie des textes de Marx sont restés à l'état de manuscrits et il y a loin des notes qui fixent l'état d'une recherche à la publication d'un ouvrage revendiqué par l'auteur. « Il y a une différence fondamentale pour tous les auteurs, Marx compris », estime en effet justement Aron, « entre le manuscrit achevé et publié, *druckreif*, comme on dit en allemand, et le manuscrit que l'on garde dans ses papiers, parce qu'on n'a pas l'impression qu'il soit au point et qu'il soit digne d'être lu. Or la marxologie et même la pensée marxienne spéculent et ratiocinent indéfiniment sur n'importe quel fragment du Marx de jeunesse, que Marx lui-même, qui n'était pas entièrement incompetent sur le sujet, trouvait indigne de publication. Le respect du sacré peut aller quelque fois trop loin, même en matière scientifique »⁴⁴.

On l'aura compris, Raymond Aron ici s'inscrit en faux contre toute interprétation qui ferait des écrits du jeune Marx un tout homogène susceptible d'être mobilisé contre le second Marx ou survalorisé au point de relativiser le Marx de la maturité. Il s'oppose notamment à toute interprétation qui ferait des *Manuscrits* de 1844 l'étape finale de la pensée de Marx. Les *Manuscrits parisiens* ne constituent pas non plus un ouvrage achevé de Marx, mais résultent de la compilation posthume (en 1932) d'un ensemble de textes non destinés à la publication : notes de lectures et extraits développés dans différents cahiers⁴⁵. C'est ce que fait remarquer Aron qui, s'il y voit un texte important – et peut-être le plus important des œuvres de jeunesse de Marx⁴⁶ en ce qu'il articule pour la première fois philosophie et économie et tente donc une synthèse entre philosophie allemande hégélienne et économie politique anglaise, – ne le considère que comme une étape dans la longue route qui mène au *Capital*. Analysant la pensée de Marx en 1844, il écrit notamment : « Je voudrais répéter d'abord que l'on n'a aucun droit de considérer comme l'étape finale de la pensée de Marx ce manuscrit inachevé, qui n'a jamais été publié, et dont il s'est complètement désintéressé après l'avoir écrit »⁴⁷.

Mais *contre Althusser*, Aron défend l'idée que c'est aussi trahir Marx que de réduire son œuvre au *Capital*. Ici encore nous n'aborderons que le principe de la critique aronienne d'Althusser car ici il s'agit surtout de mettre en lumière les principes interprétatifs mobilisés par Aron dans sa lecture de Marx. De la même manière qu'il est impossible de faire l'impasse sur la lecture d'*Histoire et dialectique de la violence* si l'on veut comprendre toute la subtilité de la critique aronienne de l'humanisme marxisé de Sartre, l'on ne peut se dispenser de lire *l'Essai sur les marxismes imaginaires*, si l'on désire se rendre compte de l'ampleur de la charge dirigée contre « la mystification structuraliste » d'Althusser⁴⁸. Ce dernier, en quête d'un marxisme scientifique et non philosophique ou idéologique, avait introduit, on l'a dit, une coupure épistémologique

entre le jeune Marx, héritier de Hegel, et le Marx du *Capital*. Aron dénonce avec vigueur la pertinence d'une telle coupure qui lui paraît aller, là encore, contre les intentions de Marx⁴⁹. Car le Marx du *Capital*, le savant, l'économiste, est aussi celui qui lui a donné pour sous-titre *Critique de l'économie politique* et qui n'a en rien abandonné les ambitions prométhéennes de sa jeunesse : le marxisme de Marx a débuté par une critique de la religion, en est venu à une critique du droit et de la politique pour ensuite prolonger cette critique sur le terrain de l'économie. Et il est étonnant aux yeux d'Aron que ce fait d'évidence ne fût pas saisi dans toute sa portée : « Ce que je reproche à la quasi-totalité des interprètes », affirme-t-il dans le cours, « c'est de ne pas tenir les deux bouts de la chaîne et de ne pas voir que, dans la pensée de Marx, il y avait une unité organique entre le raisonnement économique et la signification philosophico-historique de ce raisonnement. Je le répète : la condition de cette synthèse est la notion de critique de l'économie politique, c'est-à-dire la critique simultanée de la réalité et de la prise de conscience que nous en prenons »⁵⁰. Dès lors, « si l'on consent à penser comme Marx lui-même », la conciliation entre les deux parties de l'œuvre n'est pas mystérieuse. Et le dévoilement de cette unité synthétique du marxisme de Marx rendu possible par le concept de « critique » invalide les interprétations symétriques et inverses de Sartre et d'Althusser : impossible d'interpréter le marxisme comme un humanisme exempt de tout économisme ; impossible d'y voir aussi un structuralisme purifié de tout humanisme. Revenant dans ses *Mémoires* sur la coupure althusserienne, Aron écrit : « Dans le cadre de la marxologie, la thèse de Louis Althusser ne résiste pas un instant à la lecture des textes. Les *Grundrisse* de 1857-1858 sont imprégnés d'hégélianisme. Marx relut la *Logique* de Hegel avant d'écrire *Le Capital*. Indéfendable en tant que thèse historique, la notion de rupture épistémologique attire l'attention sur l'équivoque de la philosophie de Marx lui-même, plus proche selon les périodes et selon son humeur, de la version hégélienne ou de la version althusserienne. La force du marxisme vient, pour une part au moins, de cette équivoque. La théorie de la plus-value fonde celle de l'exploitation (injustice intrinsèque de l'économie d'échange) et celle de l'aliénation (les choses s'interposent entre les personnes). L'économie marxiste est simultanément critique morale et critique existentielle »⁵¹.

À l'opposé des lectures unilatérales d'un Sartre ou d'un Althusser, l'interprétation aronienne de Marx va donc consister à essayer de « faire tenir ensemble les deux bouts de la chaîne » dans la mesure où comprendre Marx comme il s'est pensé lui-même, c'est-à-dire comme l'auteur du *Capital*, c'est comprendre ce qui mène à cette dernière étape comme aussi ce qui y prépare, c'est suivre une pensée en constante évolution sans la figer ni la pétrifier à un stade de son développement, c'est enfin distinguer ce qui est constant dans la pensée de l'auteur de ce qui y est circonstanciel, conformément à la première règle interprétative inaugurant le cours. Raymond Aron y écrit en effet : « La première règle à mon sens est la suivante : il est illégitime de parler de la pensée du jeune Marx comme si elle constituait un bloc. Il y a même une certaine absurdité à faire ce que font la plupart des auteurs qui traitent de la jeunesse et qui

consiste à opposer en bloc le jeune Marx au Marx de la maturité, alors que de toute évidence la pensée du jeune Marx n'a jamais été un tout achevé et constitue presque par définition un itinéraire philosophique. Or pour comprendre un itinéraire philosophique, il faut le suivre dans son développement et essayer de faire la discrimination entre les thèmes ou les aspirations qui furent constants à travers cet itinéraire et les étapes de pensée changeante de moment en moment »⁵².

À cette fin, Raymond Aron va dégager deux grandes périodes dans la pensée de Marx, celle des écrits de jeunesse qui s'étend de 1835 à 1848, date de parution du *Manifeste communiste* où s'élabore le matérialisme historique, et celle de la maturité où, à partir de 1848, et pour le dire un peu schématiquement, le passage de Hegel au marxisme va s'accomplir progressivement. Et conformément à ses principes interprétatifs, l'auteur des *Mémoires* va montrer comment la pensée du jeune Marx elle-même s'est construite à travers plusieurs étapes significatives. Ainsi, la période de jeunesse est-elle décomposée en trois phases réduites par moments à deux par Aron⁵³. Il faudrait lire en entier le cours pour comprendre les arguments avancés pour une telle périodisation, reprendre et relire avec le brillant interprète les textes sur lesquels il s'appuie, ce que nous ne pouvons pas faire ici. Simplement fallait-il souligner à quel point la notion de « critique » constitue aux yeux de Aron, « le point central » de son interprétation de Marx⁵⁴.

Mais comprendre Marx, c'est aussi comprendre *Le Capital* et c'est à cette analyse qu'est consacrée la seconde partie du cours.

Comprendre le *Capital*

C'est ici à mon sens que l'interprétation de Marx par Aron se trouve enrichie par rapport à celle qui fut développée en 1938 dans *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*. Non pas que Raymond Aron y ait abandonné son argument critique central et sa dénonciation de la synthèse explosive de la nécessité et de la liberté, ou, en d'autres termes, de la conjonction incertaine de deux logiques contradictoires – la logique de l'action humaine et celle du capital⁵⁵ – mais le projet, dans la deuxième partie du cours, est non seulement de comprendre, et aussi d'évaluer la pensée économique de Marx, alors que dans ses *Mémoires* Aron estime qu'il ne possédait pas dans les années 30 « une culture économique suffisante pour bien comprendre et juger *Le Capital* »⁵⁶.

Comprendre et évaluer *Le Capital*, tel est donc bien le projet de Raymond Aron qui avertit d'ailleurs son auditoire qu'ici l'analyse ne peut pas ne pas comporter de jugements de valeur : « La deuxième partie de ce cours sera naturellement plus incertaine, plus critiquable que la première. Car il me sera beaucoup plus difficile, dans cette partie, de distinguer l'exposition pure et simple de l'effort dans l'interprétation et de la discussion aussi honnête que possible. Dans le cas du *Capital*, il est impossible de proposer une interprétation qui ne comporte pas simultanément un jugement sur la

valeur proprement économique ou philosophique du livre. Je le regrette. J'aurais bien aimé séparer complètement les deux ordres de considérations, mais autant c'était possible dans la première partie, où j'essayais simplement de vous dire comment Marx était arrivé à devenir marxiste à partir de Hegel, autant lorsque nous allons étudier l'économie du *Capital*, il est inévitable que l'interprétation que j'essaierai de suggérer semble chargée de jugements sur la valeur et la portée du *Capital*»⁵⁷.

L'analyse du professeur Raymond Aron, dans cette partie du cours, va ainsi suivre le livre I du *Capital* (chapitre IX), où s'élabore la théorie de la valeur, pour ensuite s'attacher au livre III (chapitre XII), dans lequel Marx tente le passage de la valeur aux prix ; elle démontre que le projet développé est bien celui d'une critique de l'économie politique, c'est-à-dire d'une critique de la réalité économique et de la conscience qui la reflète (critique de l'économie politique classique et critique de l'économie vulgaire, pour employer les termes de Marx) ; elle montre également en quoi la logique du *Capital* est celle d'un processus de dévoilement de l'essence du capitalisme, seul à même de rendre compte de la réalité phénoménale et de ses contradictions⁵⁸. Raymond Aron développe une explication méticuleuse des grands concepts du *Capital* : la marchandise et sa valeur, l'échange, la notion de plus-value liée à celle d'exploitation, le profit, la baisse tendancielle du taux de profit qui doit conduire le capitalisme, dernière phase antagonique entre forces productives et rapports de production, à son autodestruction. Nous renvoyons ici aux passages correspondant du cours pour un examen plus poussé de l'interprétation aronienne. Examinons ce que le sociologue Aron estime nécessaire de conserver dans *Le Capital*.

La distinction entre essence et phénomènes ? Elle est tout à fait obsolète pour les économistes modernes qui ne travaillent qu'au niveau de la manipulation chiffrée de la réalité phénoménale⁵⁹. La théorie de la plus-value ? Elle est fautive⁶⁰. La théorie de la baisse tendancielle du taux de profit ? Elle n'est pas confirmée par les faits et ne permet pas de démontrer la nécessité qui doit mener à la catastrophe finale⁶¹. Le projet de déduire les lois du devenir historique à partir de l'enchaînement logique de catégories abstraites ? Un projet irréalisable et irréaliste condamné depuis l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*. Comprendre Marx comme il s'est compris lui-même, c'est donc aussi comprendre l'histoire d'un échec : Marx n'a pas réussi dans *Le Capital* à fonder scientifiquement la thèse de l'effondrement du capitalisme⁶² ; il n'a pas réussi à expliquer théoriquement le mouvement de l'histoire⁶³.

Que donc retenir du *Capital* ? Question décisive au moment où Aron donnait son cours, en pleine guerre froide, à une époque dominée par de fortes tensions idéologiques et politiques entre l'Est et l'Ouest. Et question courageuse aussi, posée dans un tel contexte ! Comme à l'accoutumée, Aron y répond de manière claire et nuancée, écartant la rigidité des positions univoques et la logique stérile du « tout ou rien ». Avant d'aborder ce qu'il en retient, soulignons dans un premier temps ce qu'il y condamne énergiquement.

Ce que Raymond Aron trouve chez Marx et qu'il récuse totalement, c'est l'idée d'une critique *radicale*, ou sans restes, du capitalisme, qui se présente également comme une critique *externe* puisqu'elle évalue le système capitaliste par rapport à un état social, radicalement différent en nature, où l'homme, au terme d'un devenir historique nécessaire, pourra réaliser sa vocation. Pour le marxisme en effet, le capitalisme est « condamné pour son injustice » parce qu'il se fonde sur l'exploitation, comme il est « condamné à mort » en raison de ses contradictions⁶⁴. La condamnation morale se double ici d'une condamnation théorique, ce qui explique l'immense pouvoir d'attraction exercé par le marxisme auquel le jeune Aron lui-même avait bien du mal à se soustraire, comme il le confesse d'ailleurs dans une conférence prononcée en 1968 : « Comment résister à la séduction d'un pareil système où la science démontre que la nécessité se chargera d'exécuter les verdicts de la conscience ? Le capitalisme condamné à mort non *pour* mais *par* son injustice intrinsèque. Quand j'ai lu pour la première fois *Le Capital*, je souhaitais passionnément me laisser convaincre ; mes souhaits, hélas ! demeurèrent inassouvis »⁶⁵.

Mais la critique aronienne du marxisme n'en n'est pas une critique *totale* en ce qu'il discerne en lui *une part de vérité* qui consiste à poser légitimement la question de la justice sociale⁶⁶. Constatant l'écart entre les grands principes de liberté et d'égalité sur lesquels se fondent les systèmes démocratiques et les inégalités de fait qui continuent d'y travailler, Aron n'a jamais pu se résoudre à l'inaction politique et au conservatisme. Dans *l'Essai sur les libertés* publié en 1965, après avoir confronté Tocqueville à Marx, il n'hésite d'ailleurs pas à affirmer en conclusion : « Nous sommes tous devenus marxistes en un sens : les hommes sont responsables des circonstances et ils doivent modifier les circonstances dans la mesure où celles-ci privent les individus des moyens tenus pour indispensables à une vie décente »⁶⁷. C'est sur cet héritage du marxisme que se fonde le *réformisme* de Raymond Aron⁶⁸. Pour lui, l'homme qui n'attend pas de solution miraculeuse d'une révolution sanglante n'en n'est pas tenu pour autant de se résigner à l'injustifiable. Son réformisme l'éloigne tout autant de l'activisme révolutionnaire que de l'attentisme (et du conservatisme) du laisser-faire économique. Le libéralisme qu'il défend se démarque et s'oppose en effet au néo-libéralisme d'un Hayek dont il a fait dès 1961 une critique sans concession. Dans son article intitulé « La définition libérale de la liberté », centré sur la discussion de *The Constitution of Liberty* (1961), Aron, s'il souligne l'importance de la définition libérale de la liberté entendue comme « liberté négative », comme « liberté indépendance » ou comme « liberté non-interdiction », en montre aussi les limites et insiste, dans la veine d'un jeune Marx dénonçant les libertés formelles au nom des libertés réelles, sur la nécessité d'y articuler une définition « positive », conçue comme « liberté-capacité effective ». Et c'est dans cette recherche d'une possible synthèse entre droits politiques et droits-créances⁶⁹, que l'on retrouve aussi en 1968 dans « Pensée sociologique et droits de l'homme », consacré à l'analyse de La Déclaration universelle des droits de l'homme de

1848, que peut se lire la profonde imprégnation de la pensée de Raymond Aron par celle de Marx.

Comme on le voit, le rapport de Raymond Aron à Marx est complexe, fait de très grande distance mais aussi de proximité. Un rapport de proximité, on l'a dit, dans la prise en compte de la part de vérité comprise dans la critique marxiste du capitalisme par où se trouve éclairée la nature singulière du libéralisme aronien⁷⁰. Mais il existe aussi entre Aron et Marx un rapport de très grande distance dans son refus catégorique du millénarisme et de l'« optimisme catastrophique »⁷¹ qui l'accompagne. Car si la critique des démocraties capitalistes est légitime aux yeux d'Aron, elle ne peut l'être que si elle renonce au révolutionnarisme, à l'ambition irréaliste et dangereuse de vouloir réaliser intégralement la justice sociale ici et maintenant, que si elle fait de cette Idée de justice sociale un idéal régulateur au sens kantien du terme pouvant guider une action politique soucieuse du bien commun.

Aron est trop conscient en effet des tragédies du XX^e siècle pour souscrire à un quelconque romantisme révolutionnaire, même quand il s'exprime en Occident sous les couleurs du progressisme et de la modernité. Avec courage et ténacité, il évalue la distance entre l'idéal de fraternité proclamée par le marxisme et la réalité monstrueuse qu'il a engendrée. Car comprendre le marxisme de Marx, c'est aussi comprendre ce qui, à partir de lui, a pu conduire à la négation, et au renversement, des idéaux dont il se réclamait. C'est ainsi, par-delà Marx, et donc *mieux que Marx*, comprendre les conséquences théoriques et pratiques qui ont pu être tirées de sa pensée.

Comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même

« Comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est compris lui-même » est, il faut le rappeler, le grand principe interprétatif développé après Kant par Schleiermacher dans son *Herméneutique* (1838)⁷². Mais ce principe, qui a suscité de nombreux commentaires, ne consiste pas à affirmer que dans le travail interprétatif il faut passer pour ainsi dire par-delà les intentions de l'auteur, ignorant ainsi le sens de ce qu'il a voulu nous transmettre ; il signifie surtout que retrouver l'intention d'un auteur n'est qu'une étape, certes fondamentale, mais préliminaire, dans la recherche du sens d'une œuvre. Une seconde étape consiste en amont à replacer l'œuvre dans le contexte socio-historique qui a pu intellectuellement la déterminer pour mettre au jour ce qui relève, non pas d'un inconscient psychologique, mais d'un « inconscient du discours »⁷³. En aval, une démarche interprétative rigoureuse ne peut pas non plus faire l'économie d'une réflexion sur la multiplicité des interprétations qu'une œuvre est susceptible d'engendrer et de nourrir.

Pour en revenir à la compréhension aronienne du marxisme, l'interprétation du *Capital* développée dans les cours ne se limite pas à retrouver l'intention de l'auteur ;

elle met aussi en évidence les nombreux arrière-plans philosophiques qui ont présidé à son élaboration, comme elle évalue toutes les conséquences idéologiques et historiques qui ont pu s'en laisser déduire. Sur ce point, si Aron reconnaît en Marx l'un des économistes les plus riches et les plus passionnants son temps, il ne manque pas de souligner qu'« en tant qu'économiste-prophète, en tant qu'ancêtre putatif du marxisme-léninisme, il est un sophiste maudit qui porte sa part de responsabilité dans les horreurs du XX^e siècle »⁷⁴. Comme il le réaffirme dans les *Mémoires* « la mystification commence avec Marx lui-même, quand il baptise science son prophétisme »⁷⁵. En ce sens, comprendre Marx, c'est aussi pour Aron, penser *par-delà* les intentions de Marx.

¹ Voir Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, préface et notes par Jean-Claude Casanova et Christian Bachelier, Paris, Éditions de Fallois, 2002, p. 27 : « Le génie de Marx est incontestable ».

² Sur le « marxisme » de R. Aron, voir aussi Max Likin, « 'Nothing fails like success', The Marxism of Raymond Aron », *French Politics, Culture and Society*, vol. 26, n°3, hiver 2008, pp. 43-60, qui aborde le sujet d'un point de vue plus historique et Daniel J. Mahoney, « Aron, Marx, and Marxism : An interpretation », *European Journal of Political Theory*, 2(4), 2003, pp. 415-427.

³ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 33.

⁴ Un résumé de ce cours a paru dans la revue *Le Débat* en 1984.

⁵ Jean-Jacques Salomon, « Marx vu par Aron. A propos du marxisme de Marx », *Futuribles*, janvier, n°293, 2004, pp. 53-55.

⁶ Voir Raymond Aron, *Mémoires*, Julliard, 1983, p. 734 : « Je doute que j'aie encore le temps d'écrire cet essai dont le cours de 1976-1977 au Collège de France représente l'esquisse. Il occuperait une place vide dans l'ensemble de mes écrits. Mais, tout compte fait, la perte ne me paraît pas grave, même pas pour moi ».

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 435.

⁹ Il faut mentionner également le chapitre des *Étapes de la pensée sociologique* consacré à Marx qui constitue l'un des maillons importants de l'analyse aronienne. Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

¹⁰ Voir *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, où Aron écrit : « Je pense qu'il n'y pas de doctrine qui soit aussi grandiose dans l'équivoque, aussi équivoque dans la grandeur ».

¹¹ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 607.

¹² Voir p. 21 où R. Aron revient sur son parcours intellectuel dans son introduction : « Il ne me paraît pas utile d'ajouter que je ne dois rien à l'influence de Montesquieu ou de Tocqueville dont je n'ai sérieusement étudié les œuvres qu'au cours des dix dernières années. En revanche, j'ai lu et relu les livres de Marx depuis trente-cinq ans ».

¹³ Sur le jeune Aron, voir notamment Jean-François Sirinelli, « Raymond Aron avant Raymond Aron (1923-1933) » dans *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 1984, pp. 15-30, ainsi que Nicolas Bavezez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion, 2005.

¹⁴ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, pp. 40-41.

¹⁵ Raymond Aron, *Introduction à la Philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, nouvelle éd. revue et annotée par Sylvie Mesure, Paris, Gallimard, 1986 [orig. 1938], p. 448.

¹⁶ *Ibid.* Voir aussi *Le Spectateur engagé*, Julliard, 1981, p. 51 : « Quand j'ai choisi mon itinéraire intellectuel, quand j'ai décidé d'être à la fois un spectateur et un acteur de l'histoire, j'ai commencé par étudier Marx et en particulier *Le Capital*. Je souhaitais trouver une philosophie vraie de l'histoire qui aurait l'avantage incomparable de nous enseigner à la fois ce qui est et ce qui doit être. »

¹⁷ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, nouvelle édition augmentée et corrigée, Paris, Gallimard, « Idées », 1968, p. 160.

¹⁸ Revenant dans les *Mémoires* sur les acquis de *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*, R. Aron souligne à quel point l'impossibilité de fonder *scientifiquement* nos choix et nos décisions était devenue pour lui une évidence : « Chacune des décisions exige [...] un pari et une appréciation aléatoire des risques et des chances, du souhaitable et du probable, des avantages et des inconvénients. Et chacun de nous, par ses décisions, se fait lui-même, son être et son existence » (p. 523).

¹⁹ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 125.

²⁰ Sur la place centrale attribuée à la dimension du politique dans la pensée de R. Aron, voir notamment Franciszek Draus, « Le politique dans la pensée de Raymond Aron », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Université de Caen, n° 15, 1989, pp. 41-56 et, plus récemment, Pierre Manent, « La politique comme science et comme souci », in Raymond Aron, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*, édition établie et présentée par Pierre Manent, Paris, Éditions EHESS, 2013.

²¹ Ferdinand Tönnies, *Karl Marx. Sa vie et son œuvre*, traduction et présentation par Sylvie Mesure, Paris, PUF, 2012 [orig. 1921], pp. 132-133.

²² Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 74.

²³ Sylvie Mesure, *R. Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984.

²⁴ C'est dans ce registre en effet que R. Aron dans ses *Mémoires* range *L'Opium des intellectuels* paru en 1955 (voir p 321 *sqq.*), tout comme *D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires* (1969) ou bien encore *Histoire et dialectique de la violence* (1973) en réponse à *La Critique de la raison dialectique* de Jean-Paul Sartre.

²⁵ Raymond Aron, *D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1969, p. 277.

²⁶ Voir *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 659 : « Il faut commencer par reconnaître que la situation dans laquelle Marx a réfléchi est fondamentalement différente de la situation dans laquelle nous réfléchissons. Quiconque dit que Marx penserait ceci ou cela, émet une hypothèse plus révélatrice de lui-même que de Marx ». De même, voir la p. 31 où Aron affirme que le but de son cours est de donner « une contribution honnête à une question scientifique : quelle a été la pensée de Marx au siècle dernier ? Et non pas : que doit-on penser pour agir au siècle actuel ».

²⁷ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 73.

²⁸ *Ibid.*, p. 20.

²⁹ *Ibid.*, p. 31.

³⁰ *Ibid.*, p. 595.

³¹ *Ibid.*, p. 449.

³² Voir aussi *Les Étapes*, *op. cit.*, où Aron obéit au même principe interprétatif : « Quand Marx analyse la valeur, l'échange, l'exploitation, la plus-value, le profit, il se veut économiste pur, et il n'aurait pas l'idée de justifier telle ou telle proposition scientifiquement inexacte ou discutable en invoquant une intention philosophique. Marx prenait la science au sérieux » (p. 157).

³³ *Ibid.*, p. 23.

- ³⁴ Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012, p. 25.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 23.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 31.
- ³⁷ Sur le climat idéologique existant en France à cette époque, voir aussi Pietro Chiodi, *Sartre and Marxism*, Humanities Press, 1976, William S. Lewis, *Louis Althusser and the tradition of French Marxism*, Lexington Books, 2005, et Emmanuel Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, 2011.
- ³⁸ Nigro, « La question de l'anthropologie dans l'interprétation althusserienne de Marx », in Jean-Claude Bourdín (dir.), *Althusser : une lecture de Marx*, Paris, PUF, 2008, pp. 103-104.
- ³⁹ Raymond Aron, *D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1969, p. 75.
- ⁴⁰ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 441.
- ⁴¹ Raymond Aron fait allusion à Sartre qui avait soutenu dans sa *Critique de la raison dialectique* que le marxisme était un horizon « indépassable ». Sur ce point, voir *Essai sur les marxismes imaginaires*, *op. cit.*, pp. 31-32.
- ⁴² Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 21.
- ⁴³ M. R. Krätke, « Le dernier Marx et le *Capital* », *Actuel Marx*, vol. 1, n°37, 2005, pp. 145-160.
- ⁴⁴ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 25.
- ⁴⁵ Franck Fischbach, « Présentation » de : Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007 ; Emmanuel Renault, « Comment lire les *Manuscrits de 1844* ? dans E. Renault » (dir.), *Lire les Manuscrits de 1844*, Paris, PUF, 2008.
- ⁴⁶ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 205.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 176.
- ⁴⁸ Raymond Aron, *D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, p. 70.
- ⁴⁹ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 446.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 446.
- ⁵¹ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 583.
- ⁵² Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, p. 72.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 111.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 443.
- ⁵⁵ Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012.
- ⁵⁶ Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 54. Il est intéressant de noter que, comme Marx, Aron s'est détaché progressivement de la philosophie pour aborder, en sociologue, la réalité des sociétés modernes. Après son cours de la Sorbonne, il publiera d'ailleurs successivement *La Lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles* (1964), *Démocratie et totalitarisme* (1965), *Trois Essais sur l'âge industriel* (1966), *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité* (1969).
- ⁵⁷ Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, *op. cit.*, pp. 333-334.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 338 : « [...] essence, fonctionnement, situation historique, transformation du capitalisme vers un autre régime, tout cela doit être donné dans *Le Capital* ».
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 459.
- ⁶⁰ *Ibid.*
- ⁶¹ *Ibid.*, p. 470.

⁶² *Ibid.*, p. 516.

⁶³ *Ibid.*, p. 182. C'est d'ailleurs à travers ce projet d'une déduction du devenir réel à partir d'une logique des concepts que Marx, aux yeux de R. Aron, est resté profondément hégélien : « Si Marx est resté hégélien jusqu'à la fin de sa vie, c'est au fond pour la raison essentielle qu'il a voulu trouver dans le mouvement des concepts l'explication en profondeur du devenir historique. [...] Je ne crois pas qu'il y soit parvenu. Mais personne n'y est parvenu jusqu'à présent. Peut-être ne peut-on pas y parvenir parce que le mouvement de l'histoire n'est pas réductible au mouvement des concepts et parce qu'on ne peut pas expliquer le devenir historique à partir d'une théorie du fonctionnement » (p. 182).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 625.

⁶⁵ Raymond Aron, *D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, p. 300.

⁶⁶ Serge Paugam, « Raymond Aron et la question sociale », in S. Audier, M. O. Baruch, P. Simon-Nahum (dir.), *Raymond Aron philosophe dans l'histoire*, Paris, Éditions de Fallois, 2008, pp. 191-204.

⁶⁷ Raymond Aron, *An Essay of Freedom*, New York, Norton, « Perspective in Humanism », 1970 [orig. 1965], p. 213.

⁶⁸ Serge Audier, *Raymond Aron. La démocratie conflictuelle*, Paris, Michalon, 2004, p. 61.

⁶⁹ Luc Ferry and Alain Renaut, « Droits-libertés et droits-créances : Raymond Aron critique de Friedrich-A Hayek », *Droits*, n° 2, 1985, pp. 75-84.

⁷⁰ C'est la raison pour laquelle il est ainsi très malaisé d'assigner mécaniquement dans le camp de la gauche ou dans celui de la droite, celui qui, non sans ironie, se présentait à l'occasion comme « un aronien de gauche » (Yann Coudé du Foresto, « Conversation avec Raymond Aron », *Pouvoirs*, n° 28, 1984, p. 175).

⁷¹ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 734.

⁷² Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics*, 1838.

⁷³ Christian Berner, *La Philosophie de Schleiermacher*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 78.

⁷⁴ Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 734.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 414.

Miguel Morgado

14. Montesquieu et Aron sur les vertus et la corruption de la démocratie

La question de la légitimité politique

Le régime politique

Dans sa *Contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale*, Émile Durkheim, peut-être le premier grand penseur à désigner Montesquieu comme le précurseur de la nouvelle science sociale, attire l'attention sur une difficulté importante. Les philosophes avant Montesquieu avaient coutume de faire remonter droit naturel et droit politique à une source unique. Il ne pouvait y avoir de séparation entre, d'une part, la société et son mouvement et, d'autre part, la nature humaine et la conduite morale individuelle. Considérant donc que droit politique et droit naturel découlent d'un seul et même principe, les philosophes du passé ne se sont donc pas confrontés à un fait problématique : le droit naturel et le droit politique tracent parfois deux lignes de conduite différentes, pour ne pas dire contradictoires. Ils ont donc refusé de préciser quelle ligne de conduite devait suivre l'individu quand il fait face à cette alternative. Étant impuissants et peu enclins à résoudre ce problème, ils auraient négligé une théorie complète et cohérente de l'obligation.

Selon Durkheim, Montesquieu a commencé à résoudre ce problème. Il a pris en considération le fait que la vie morale et la vie sociale sont de nature différente et qu'elles ont des implications différentes pour l'individu. Mais, peut-être trop attaché à la tradition, il n'a pas été en mesure de passer à une seconde étape indispensable. Il a continué à réaffirmer la primauté du droit naturel sur le droit politique – la primauté de la morale sur la société. En outre, il a transformé cette primauté en une théorie complète de l'obligation. Durkheim n'était pas convaincu : « Pourquoi la nature de l'homme serait-elle, dans tous les cas, plus sacrée que celle de la société ? » s'interrogeait-il. À son avis, la voie à suivre pour sortir de cette impasse aurait dû consister à rassembler toutes les règles du droit et des mœurs, « même celles concernant la vie individuelle », car ces règles résultent de « la vie sociale »¹. C'est pourquoi Montesquieu était, selon Durkheim, seulement le *précurseur* de la science sociale et non pas, comme le considérera Aron, son fondateur. Il va sans dire que, pour des générations de lecteurs de Montesquieu, cette interprétation de la pensée du grand philosophe politique français n'allait pas de soi. Beaucoup d'entre eux n'ont accepté qu'avec de fortes réticences l'idée que Montesquieu ait accepté la primauté du droit naturel sur « les lois de la société », ou qu'il en avait fait le fondement d'une prétendue théorie de l'obligation².

Cette question majeure n'est pas le sujet de ce chapitre. Et nous n'essayerons pas non plus de discuter pour savoir si Montesquieu avait considéré une structure cohérente du droit naturel pour en faire le fondement de sa philosophie politique. Mais il faut rappeler qu'Aron, lui aussi, a suscité des déceptions avec son ouverture à la contingence historique, ou son refus d'avoir recours au langage « dense » (ou ferme) du droit naturel pour condamner des choix ou des conséquences politiques regrettables. Beaucoup trouvent insatisfaisant qu'Aron puisse simultanément reconnaître la nécessité historique et affirmer la liberté de l'action humaine. Cette apparente ambiguïté, présente dans son interprétation de l'aventure humaine, n'est pas sans détracteurs comme il y en eut parmi les lecteurs de Montesquieu. Parmi ces derniers, Rousseau fut l'un des premiers à protester³. Destutt de Tracy, sur lequel Thomas Jefferson comptait pour débarrasser l'Amérique de l'influence hégémonique de Montesquieu, a dénoncé « le plan » de Montesquieu qui était « de parler toujours du fait, et de ne jamais discuter le droit »⁴. À l'autre bord du débat *politique*, Louis de Bonald était aussi fort déçu par Montesquieu en raison de la primauté que ce dernier avait donnée à « ce qui est » laissant « ce qui doit être » loin en retrait⁵.

En ce qui concerne la relation entre Aron et Montesquieu, il faut tout d'abord rappeler que le premier signalait qu'il n'avait pas été influencé par le second (ni par Tocqueville). Il reconnaît explicitement qu'il n'a rencontré la pensée de Montesquieu que tard dans sa vie intellectuelle. Son esprit philosophique avait déjà été formé, essentiellement par la philosophie allemande. Cependant il admet que ses « conclusions » ont des affinités évidentes avec l'« école anglaise » des sociologues français, bien que sa formation intellectuelle ait été essentiellement « allemande »⁶.

Dans *De l'Esprit des lois*, Montesquieu émet la remarque célèbre selon laquelle « Plusieurs choses gouvernent les hommes : le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières »⁷. Il présente ainsi son concept de « l'esprit général de la nation ». Dans ce passage, certains ont vu l'instant précis de la naissance de la vision sociologique. Il semble que, avec Montesquieu, la primauté du régime politique, élaborée par la philosophie politique classique et délaissée par la philosophie politique moderne naissante, était en train d'être rejetée au nom d'une approche tout à fait différente. Aron choisit ce passage précis de *L'Esprit des lois* pour élaborer le « principe de l'unification du tout social »⁸. Pour lui, le concept d'esprit général de la nation est « l'aboutissement véritable de la sociologie de Montesquieu »⁹. L'esprit général de la nation est la « manière d'être, d'agir, de penser et de sentir d'une collectivité particulière, telle que l'ont fait la géographie et l'histoire »¹⁰. La totalité de la réalité nationale humaine est ainsi désormais déterminée, non pas par le régime politique, ni par une cause physique ou morale particulière, mais par de nombreux facteurs. L'existence humaine est déterminée par la synthèse de plusieurs causes – politiques, morales, religieuses, physiques. Dans certains cas, une catégorie particulière de causes pourrait être un

facteur particulièrement efficient pour déterminer l'existence humaine tandis que, dans d'autres expériences historiques, une autre catégorie de causes serait déterminante. Apparemment, il n'y a pas de hiérarchie figée des causes déterminantes, laissant place à la naissance du point de vue sociologique. Cela ouvre la voie à la fondation d'une nouvelle science humaine. Et pourtant, Montesquieu a déjà noté que la « forme de gouvernement » comporte une sorte de primauté, pas aussi clairement explicitée, sur les autres facteurs déterminants de l'existence humaine avant toute chose les formes de gouvernement¹¹. Selon Aron, le texte de Montesquieu ne permet pas pour autant de lever complètement cette ambiguïté¹².

Bien qu'Aron réaffirme la place de Montesquieu comme fondateur de la sociologie, peut-être doit-on considérer que, précisément, pour lui, Montesquieu est le fondateur de la sociologie *politique*, le genre de sociologie que lui-même entend professer¹³. Plus particulièrement dans *Les Étapes de la pensée sociologique*, Aron présente Montesquieu comme sociologue *et* philosophe politique. Il est sociologue parce qu'il a examiné tous les domaines de l'activité sociale, toutes les parties du social en tant que tel, et qu'il a essayé d'établir les relations entre toutes ces parties. Il est sociologue parce que son œuvre est définie « par une intention spécifique, connaître scientifiquement le social en tant que tel »¹⁴. Il y a des « causes » explicatives profondes derrière la diversité humaine presque infinie des mœurs, des religions et des dispositifs politiques, et également derrière la succession historique des événements. Selon une sentence succincte de Montesquieu bien à propos, « ce n'est pas la Fortune qui domine le monde »¹⁵.

Le second aspect désignant Montesquieu comme le fondateur de la sociologie réside dans son organisation de la diversité humaine en un petit nombre de « types ou concepts »¹⁶. La diversité statique et le changement historique deviennent donc également intelligibles grâce au raisonnement sociologique. Néanmoins, Montesquieu est aussi un philosophe politique, et c'est dans l'esprit de la philosophie classique qu'il a poursuivi l'élaboration d'une typologie des régimes politiques. Pour Aron, cela signifie plus ou moins explicitement la primauté du politique¹⁷.

On peut dire que, nonobstant son engagement dans la sociologie, Aron partage la démarche générale de Montesquieu, mais non sans quelques réserves. En d'autres termes, selon cette perspective aronienne (ou arono-montesquienne), on admet une sorte de primauté du politique sur les facteurs non politiques, tout en approfondissant l'étude des unités politiques et en reliant la forme politique à un certain « type social ». En effet, chaque régime politique est « caractérisé par un *type social* »¹⁸. La forme politique n'est pas indépendante de certaines formes économiques ou sociales – sans parler des réalités démographiques et spatiales¹⁹.

Toutefois, quand il s'agit de la primauté autant de la politique que de l'économie, c'est-à-dire l'idée qu'une certaine dimension sociale de la réalité (le politique ou l'économie) détermine unilatéralement l'ensemble de la réalité sociale,

Aron considère ce dogmatisme « arbitraire ». De plus, « il est facile de démontrer que toute théorie de la détermination unilatérale de l'ensemble social par une partie de la réalité collective est fautive »²⁰. En d'autres termes, il peut être démontré que l'idée qu'une forme politique (ou économique) aboutira à un type spécifique d'économie (ou de politique) est fallacieuse. Partant, il accroît le scepticisme : l'idée qu'« un certain ordre de choses est plus important que les autres est une notion équivoque ». On peut démontrer qu'ici Aron rompt avec Montesquieu, lequel a affirmé que la politique est, d'une certaine manière, l'élément le plus important dans la détermination de l'existence humaine. D'une façon pas toujours convaincante, Aron avance que toutes les hiérarchies « d'importance » dépendent directement des « valeurs que l'observateur attribue aux phénomènes ». Donc, si je me concentre sur les résultats économiques, le facteur économique devient plus « important » pour *moi*. Toutes les hiérarchies de ce genre semblent refléter le biais d'un observateur – indépendamment de la légitimité que ce biais puisse avoir du point de vue moral, politique ou même scientifique. La subjectivité de l'observateur devient, alors, le principal critère des hiérarchies des facteurs sociaux déterminants²¹.

Bien entendu, il faut d'abord examiner, même brièvement, si la notion de « régime politique » ou de « forme politique » de Montesquieu est déjà une notion sociologique, ou si, au contraire, elle est encore redevable de la notion antique ou classique. Après Max Weber, une question est inévitablement posée, celle de savoir si les régimes politiques de Montesquieu sont, ou non, des « idéaltypes ». Si Montesquieu parachève son analyse du régime politique avec sa classification par « nature » – c'est-à-dire la structure institutionnelle et juridique –, il se pourrait alors que la démarche de Montesquieu ne soit guère différente de celle de Weber. En effet, il commence son étude de la nature de la forme du gouvernement en postulant trois « faits »²² et, en affirmant cela, il interpelle directement *l'expérience commune* de la vie politique. À partir de ces « faits », il déduit la « nature » des républiques, des monarchies et des despotismes, ainsi que leurs traductions constitutionnelles. Avec cette approche, la caractérisation des régimes politiques ne trouverait qu'une approximation asymptotique d'exemples historiques concrets. La définition de la monarchie, par exemple, aurait plus ou moins le même caractère qu'un théorème de géométrie. Cependant, l'analyse du régime politique par Montesquieu ne s'interrompt pas là.

En effet, il développe ensuite la notion de « principe » du régime d'une façon qui introduit le lecteur au mouvement historique, ou à la vie intérieure, de chaque régime politique. Par conséquent, en examinant les passions qui mettent en « mouvement » les régimes politiques, Montesquieu prend en compte la vision que chaque communauté politique a d'elle-même et son mode de vie. Cette idée – le « principe » – ne permet pas de se détacher géométriquement de l'expérience historique concrète autant que ne le permettrait la notion de « nature ».

L' « objet » ou but du régime

Habituellement, quand les commentateurs décrivent l'analyse du régime politique par Montesquieu, ils ne vont pas plus loin que les notions de « nature » et « principe ». Mais cela peut être une grave erreur. En effet, Montesquieu introduit un troisième élément, une partie essentielle de son étude plus approfondie du régime politique. On mesure l'importance de ce concept négligé par les commentateurs s'il l'on admet que, sans lui, Montesquieu n'aurait pas pu présenter le plus innovateur de tous les régimes historiques : la forme anglaise de gouvernement. Montesquieu dénomme ce troisième concept le « but » ou l'« objet » du régime²³. Rappelons que l'expérience politique anglaise, si importante dans l'œuvre de Montesquieu, ne pouvait qu'être invoquée par lui, parce que l'Angleterre avait défini pour elle-même un but collectif, historiquement nouveau - l'objectif de la liberté politique. Cela est intéressant pour plusieurs raisons, l'une d'entre elles étant l'idée que la liberté politique est un projet politique collectif et non l'action spontanée de forces sociales particulières. Il ne peut être compris comme un simple processus historique de soustraction des restrictions qui font obstacle à l'action individuelle humaine. Aron tiendrait exactement le même argumentaire – une raison pour s'écarter de penseurs libéraux classiques comme Hayek, par exemple.

Les régimes politiques doivent faire face à des tâches concrètes. Celles-ci sont souvent négligées par les politologues. Par exemple, la Quatrième République française « devait tout à la fois relever ses ruines, s'insérer dans une conjoncture diplomatique sans précédents, consentir à une Europe unie, moderniser son économie et transformer fondamentalement, sinon abandonner, l'empire »²⁴. Le fait que les régimes politiques sont confrontés à ces tâches pose également la question de savoir comment (ou même si) différents régimes peuvent être comparés. Si les régimes politiques sont engagés dans des projets collectifs qui les définissent, tout ce qui compte serait de savoir s'ils ont réussi dans la poursuite de leurs objectifs. Par conséquent, lorsque nous voulons émettre un jugement de valeur sur le *bien* d'un certain régime et sur sa supériorité ou son infériorité par rapport à d'autres, nous devons non seulement évaluer sa légitimité, mais aussi son efficacité²⁵. L'expérience historique peut présenter des cas dans lesquels nous pouvons avoir l'un sans l'autre, ainsi un régime peut être le meilleur selon l'un des deux critères, mais le pire selon l'autre. De plus, la sociologie politique peut être dépourvue de moyens simples et clairs pour comparer les régimes. Cette complexité nous interdit-elle de dire qu'un régime est meilleur que l'autre ? Elle ne nous force certainement pas à conclure de façon absurde que tous les régimes se valent. Mais, d'une certaine manière, elle rend problématiques de nombreuses comparaisons, sinon toutes les comparaisons. Et, au-delà, elle appelle à des évaluations nuancées et à des jugements *mesurés* du « mal » et du « bien », au lieu d'avoir recours à des modes binaires rigides d'approbation ou de condamnation²⁶. On ne peut trouver un meilleur accord entre Montesquieu et Aron.

Dans le débat sur l'« objectif » d'un régime s'introduit une autre question. Montesquieu déclare explicitement que l'« objectif » d'un régime est toujours double. Le premier - à la fois en théorie et dans l'expérience historique - est sa perpétuation ; il agit dans la direction de ce qu'il suppose être l'intérêt de sa propre survie. C'est cet objectif qui rend égaux tous les régimes politiques ; il est partagé par tous. Le souci de la perpétuation de la collectivité politique comporte des dispositions communes indépendamment de la diversité des régimes. Mais, d'autre part, chaque régime a son objectif particulier. Or, il peut être soit proclamé ouvertement, soit tacitement poursuivi à travers son histoire. C'est seulement dans l'expérience historique que le philosophe politique ou le sociologue peut le découvrir. Bien sûr, l'expérience historique peut être déduite ou projetée dans l'avenir. Toutefois, l'« objectif » particulier du régime nécessite une organisation spécifique de la société et elle conditionne très profondément sa façon d'être et d'agir. Par conséquent, le philosophe politique ou le sociologue doit discerner les expériences historiques réelles afin d'identifier l'« objectif » du régime. Là encore, ce troisième élément éloigne encore plus Montesquieu de l'approche wébérienne des « idéaltypes ».

Idéaltypes ?

Sur la question de savoir si les formes de gouvernement de Montesquieu sont identiques aux « idéaltypes » de Max Weber, Aron fait valoir qu'une réponse péremptoire dans un sens ou dans l'autre serait une simplification grossière de la pensée de l'aristocrate français. Lorsque tous les points de vue de l'analyse sont pris en compte, il est en effet hasardeux de dire autre chose. Il est facile de trouver des érudits de Montesquieu des deux côtés du clivage²⁷. Par exemple, Ély Carcassonne rejette l'idée que les régimes présentés dans *De l'Esprit des lois* soient des abstractions. Prenant le cas de la monarchie, il affirme que les formes de gouvernement de Montesquieu sont en fait les conditions morales et sociales spécifiques de l'expérience humaine²⁸. Hegel affirme que Montesquieu a évité à la fois la partialité de l'idéalisme et celle de l'empirisme parce qu'il « n'a pas simplement déduit des institutions individuelles et des lois à partir de la prétendue raison, et ne s'est pas non plus contenté de les abstraire de l'expérience pour ensuite les ériger en des sortes d'universaux » ; Montesquieu « comprenait à la fois les relations les plus élevées du droit constitutionnel et les caractéristiques inférieures des relations civiles », et l'a fait « entièrement à partir de l'ensemble [national] et de son individualité »²⁹.

Montesquieu lui-même nous laisse avec une ou deux réflexions qui balayent presque nos doutes. C'est là que nous pouvons le voir éviter tant la partialité de l'idéalisme que celle de l'empirisme, confirmant la lecture de Hegel. D'une part, son analyse du régime anglais est plus proche d'une approche en termes d'« idéaltypes ». Le contenu typologique de *L'Esprit des lois* (XI, 6 et XIX, 27) semble indiquer le résultat probable de l'élaboration de principes constitutionnels définis précédemment. Peut-

être est-ce la raison de l'emploi du conditionnel dans *De l'Esprit des lois* (XIX, 27) ; autrement dit, Montesquieu a choisi d'utiliser une formulation « prémisses-conclusion » parce qu'il est en train d'énoncer une forme « idéale » de gouvernement moins liée à l'expérience politique concrète³⁰. Mais, d'autre part, Montesquieu traite des autres formes de gouvernement en les confrontant à des représentations, aussi fiables que possible, de l'expérience politique réelle. Un cas d'espèce de *L'Esprit des lois* est la Chine. À un moment, Montesquieu a pensé nécessaire d'argumenter contre certains récits de voyage – une source privilégiée de la connaissance de la politique et de la société des contrées lointaines au XVIII^e siècle –, dont les relations auraient laissé l'empire chinois hors du périmètre typologique présenté dans *L'Esprit des lois*. Même s'il est prêt à prendre en considération les problèmes posés par l'hétérogénéité de la structure sociale et politique chinoise, il s'efforce de démontrer que la Chine est bien un État despotique. En conséquence, il forge alors le raisonnement suivant lequel la fiabilité empirique (et non pas « idéale ») de sa typologie devient irréfutable dès lors qu'elle a été éprouvée sur le fondement d'éléments empiriques.

Un autre moment où Montesquieu semble suivre une orientation similaire se trouve dans sa critique de la conception aristotélicienne de la monarchie. Selon Montesquieu, les vues d'Aristote sur la monarchie sont passablement confuses parce que l'âge historique des véritables monarchies (gothiques) n'avait pas encore émergé dans l'Antiquité classique ; Aristote ne pouvait analyser correctement les monarchies en raison du simple fait qu'elles n'étaient pas encore entrées dans leur existence historique. Par exemple, la noblesse en tant que cadre social et politique du régime est un élément central des monarchies ; or, elle n'avait pas d'existence dans ces temps anciens³¹. Cela permet de conclure que, pour Montesquieu, les régimes doivent d'abord devenir historiquement manifestes avant qu'ils puissent être classés. L'Angleterre était-elle alors une exception à cette règle ? Peut-être pas, puisque l'Angleterre – avec sa base politique et constitutionnelle proclamée – était déjà « idéalement » réelle.

En ce qui concerne Aron, les choses sont un peu plus complexes, mais pas radicalement différentes. Suivant la démarche qui lui est propre, le régime politique doit être examiné à la lumière de son « environnement historique », car il est « influencé, sinon déterminé » par toute une série de facteurs non politiques tels que les traditions, les valeurs, les modes de pensée et d'action, spécifiques à chaque pays. Cela peut être considéré comme une simple mise à jour de l'analyse de Montesquieu sur l'esprit général de la nation. En outre, tous les régimes ont en commun une « fonction » de base – le maintien de la paix intérieure et la protection contre les agressions extérieures. Il faut ajouter que tous s'efforcent d'obtenir une autre condition de base – l'obéissance de leurs citoyens, ou l'acceptation plus ou moins universelle de leur légitimité. Enfin, tout régime met en avant des objectifs éthiques ou existentiels qui justifient la loyauté des gouvernés et, en même temps, il ratifie son auto-interprétation ou la représentation de sa propre image. Indépendamment de l'écart

entre le comportement véritable du régime et la vision qu'il a de lui-même, ce dernier aspect comporte beaucoup de flexibilité. La cohérence explicite, même si c'est à un niveau général, devient décisive pour l'intégrité du régime et même pour sa survie. Cela révèle également les limites assez étroites d'une « philosophie cynique de la politique », ou l'idée que la politique est simplement le domaine de la lutte pour le pouvoir, la pure hypocrisie institutionnalisée *ne* constitue *pas* un passif politique.

Et pourtant, malgré toutes ces réserves, Aron se prononce en faveur de l'idée d'une primauté *limitée* du politique. Cela peut être justifié par des comparaisons historiques et aussi par des fondements anthropologiques. Premièrement, étant donné que la société industrielle est le type social moderne par excellence, les différences entre des sociétés industrielles concrètes trouvent historiquement leurs raisons dans les différences *politiques*. En un mot, « c'est la politique qui détermine les différentes variations ». Deuxièmement, puisque la société est essentiellement l'organisation des relations humaines et parce que vivre avec d'autres est un aspect essentiel de l'existence humaine, c'est la politique qui est « plus directement préoccupée avec le sens même de l'existence ». La science, et la sociologie en particulier, ne peuvent être soustraites à l'interprétation que les hommes se font de la politique, ainsi que de leur place dans le monde. En réalité, Aron perçoit en Montesquieu une compréhension similaire à la sienne quand il écrit que la primauté de la politique selon Montesquieu a un sens anthropologique plutôt que strictement causal³². La « philosophie cynique de la politique », enracinée dans la conception de Machiavel selon laquelle la politique n'est que la lutte pour le pouvoir, échappe à cette question fondamentale grâce à son réalisme fallacieux. C'est un nihilisme déguisé en pseudo-science sociale, contribuant aux oscillations entre scepticisme et fanatisme. Cela conduit à la conclusion sociologique que « l'organisation de l'autorité engage plus directement la façon de vivre que tout autre aspect de la société »³³. Nous devons lire « plus directement », mais aussi « pas absolument ». Encore une fois, cela n'autorise pas l'antique postulat d'une primauté de la politique, selon lequel toutes les relations humaines dans la société seraient déterminées par la politique – du moins lorsque le concept de politique correspond au domaine limité à la sélection des dirigeants et à leur action. Fait intéressant, Aron pensait que l'affirmation d'une primauté absolue de la politique est caractéristique des philosophes politiques « grecs » – probablement, de l'ensemble des philosophes politiques classiques. Il va sans dire que les marxistes étaient du bord diamétralement opposé – avec leur primauté absolue des facteurs économiques dans la détermination de l'ensemble de la société. Mais la sociologie est née du renversement du dogmatisme de la philosophie politique classique. Au moment de sa naissance, la sociologie a consciemment renversé l'absolutisme grec sur la tête³⁴.

Quant à Montesquieu, il est, pour Aron, un guide fiable en la matière. La politique ne devrait pas être évacuée ; elle ne peut donc être ignorée. L'histoire est inintelligible si nous laissons complètement de côté la politique, comme une sorte de

superstructure sans vie. L'action libre, l'exercice du pouvoir et l'obéissance sont des éléments primordiaux du politique. La politique même nous « révèle le caractère humain ou non humain de la collectivité toute entière », car « les hommes ne sont humains que s'ils obéissent et commandent humainement »³⁵. Mais, comme l'admet implicitement Aron, cette importante donnée échappe à la sociologie en tant que telle pour entrer dans le domaine de la philosophie politique. Et pourtant la sociologie (politique) ne peut être complètement ignorée. En dernière analyse, la seule frontière intangible entre la philosophie et la sociologie est tracée par la quête du *meilleur* ordre politique. Apparemment, c'est là un territoire non sociologique – même si, en fait, une conception téléologique de la nature humaine est l'ultime instance ou le cas-limite pour différencier philosophie et sociologie³⁶.

Certes, dans son analyse des régimes « constitutionnels-pluralistes » et des régimes « de parti monopolistique », Aron a commencé effectivement avec des idéaltypes. Mais il ne s'arrête pas là. La construction d'idéaltypes nécessite la combinaison d'un petit nombre de variables, sélectionnées par le sociologue. Mais ce dernier doit prendre en considération que ces caractéristiques peuvent ne pas être mutuellement dépendantes. Des distinctions doivent être actées, des séparations de faits doivent être établies. Le résultat de ces opérations, qui dépendent de l'analyse empirique, ouvre la voie aux différenciations entre les régimes³⁷.

Le « principe » démocratique

Aron applique la notion montesquienne de « principe » aux régimes constitutionnels-pluralistes et aux régimes de parti monopolistique. Pour Montesquieu, le « principe » du régime révèle la matrice psychologique de la communauté politique. Ainsi est décrit le contenu des attentes, des exigences morales, des besoins éducatifs, de la mobilisation politique de la part du régime reliant gouvernants et gouvernés. C'est la source du mouvement et de l'énergie nécessaires au régime pour exister. Il fournit également au régime son étalon interne du juste et de l'injuste, du bien et du mal, de l'acceptable et de l'intolérable. Aron soutient que le principe des régimes pluralistes est le « respect de la légalité » et « le respect du sens du compromis ». Il avance, cependant, une interprétation encore plus épurée du principe montesquien des républiques démocratiques – la vertu. Selon son interprétation, c'est « la vertu définie par le respect des lois et par le souci de la légalité ». Partant, en matière de *définition*, il n'est pas besoin d'ajuster substantiellement la vieille définition du principe des démocraties. Le respect de la loi est déterminant parce que le droit, y compris le droit constitutionnel, constitue le cadre approprié de l'unité générale requise entre les citoyens, et la base sur laquelle les conflits peuvent surgir sans dégénérer en guerre³⁸.

Néanmoins, les traits modernes du gouvernement démocratique – la représentation politique (déjà relevée par Montesquieu)³⁹ et la concurrence entre les

partis – requièrent l'innovation. D'une part, les citoyens sont appelés à formuler publiquement leurs opinions et leurs revendications. Il suggère même que les citoyens devraient « éprouver des passions partisans » face à la pression de « l'uniformité ». D'autre part, l'engagement partisan ne devrait pas dégénérer en sectarisme, c'est-à-dire au refus catégorique d'accepter tout accord avec d'autres conceptions politiques. Le « sens du compromis » est donc le complément indispensable à la notion de « vertu » démocratique parce que le respect de la légalité n'est pas suffisant⁴⁰.

Pourquoi faire des compromis ? Un bon compromis vise à ne pas s'aliéner une partie de la communauté. Cette formulation est générale mais on ne peut être plus précis : les circonstances concrètes ont une forte influence sur ce qui fait un bon compromis⁴¹. Toutefois, le « sens du compromis » est nécessaire parce que les démocraties modernes impliquent la compétition pacifique entre les partis : toute politique, y compris la politique démocratique pluraliste, est conflit. Mais cela ne conduit pas à une conception agonistique ou nihiliste de la politique, et encore moins à une glorification du conflit. Paradoxalement, la politique est un conflit parce que, au niveau fondamental, le vivre-ensemble politique est une activité coopérative. Mais, afin de coordonner la coopération entre les hommes, l'autorité doit exister. C'est là que commence le conflit – même s'il ne s'arrête pas là⁴². L'exercice de l'autorité politique dans les régimes pluralistes est une dialectique constante entre gouvernants et gouvernés, de même qu'entre le gouvernement et son opposition – qui, bien sûr, comme le dit le dicton, est le gouvernement de demain. Cela revient à dire qu'il faut un minimum de communication entre les différentes parties de la communauté et que ce minimum doit être maintenu. Cela implique qu'une telle communication soit possible. Pour qu'elle soit possible et qu'elle se maintienne, la modération doit être la pierre angulaire de la société. Le « sens du compromis » devient alors synonyme de modération, ce qui n'est jamais assuré et requiert donc un effort permanent.

Sur ce point, nous trouvons une autre source d'unité entre les deux penseurs. C'est quelque chose qui lie profondément l'esprit de leur réflexion à travers tout leur œuvre. Nous ferions bien de rappeler ici que c'est la modération et non pas la liberté qui est l'objectif pratique de la réflexion de Montesquieu⁴³. Ce ne sont ni les vertus exemplaires ni la liberté, c'est la modération qui définit le bien de la morale ou des comportements contribuant le plus efficacement aux objectifs de la société – et qui protège le mieux l'homme et sa communauté sociale. Finalement, c'est même le critère le plus raisonnable pour juger les sociétés politiques, les mœurs et les religions. Nous retrouvons une démarche similaire dans la pensée d'Aron, qui peut être accompagnée de la condition que les libertés individuelles, telles qu'elles ont été développées en Occident, doivent être en quelque sorte intégrées à la notion plus large de la modération. Pour lui, les libertés et la modération sont probablement inséparables, au moins dans les conditions des sociétés industrielles modernes.

Une société décente est une société de la modération et du compromis. La modération possède également la vertu de laisser quelque peu indéterminés, ou tout au moins sous-déterminés, les nombreux arrangements sociaux et constitutionnels possibles que les nations à travers leur expérience historique conçoivent pour répondre à leurs aspirations spécifiques et au contexte culturel. En d'autres termes, la modération prévient le développement des régimes totalitaires ou d'autres formes de gouvernement plus ou moins autoritaires. Mais elle ne conduit pas pour autant à un monde homogène de démocraties libérales, qui seraient toutes dotées des mêmes institutions économiques, sociales et politiques, avec les mêmes références culturelles. Avec le réalisme qui le caractérise, Aron affirme que nous ne devrions pas nous attendre à ce que toutes les sociétés développent des régimes libéraux, constitutionnels, pluralistes, qui protègent vraiment les droits de l'homme et améliorent les conditions sociales, pour la simple raison que les nations ne sont pas toutes capables de se gouverner de cette façon. Après Montesquieu, Aron, comme Rousseau avant lui, aurait pu dire que « la liberté, n'étant pas un fruit de tous les climats, n'est pas à la portée de tous les peuples »⁴⁴ – « climat » étant entendu au sens très large.

Faisons une dernière remarque sur la modération. Aron indique que Montesquieu a articulé la typologie politique des trois formes différentes de gouvernement (républiques, monarchies, États despotiques) avec une autre classification implicite qui distingue régimes modérés et régimes non modérés⁴⁵. Cette simple observation a des conséquences importantes. En effet, Aron lit dans Montesquieu que « la vie sociale » est différente selon que la communauté politique est gouvernée de façon modérée (conformément à la loi et aux règles) ou non modérée (arbitraire et violente). Aucune sociologie contemporaine de l'analyse politique ne doit oublier cette réflexion et cette division fondamentale⁴⁶. De plus, même si Aron qualifie Montesquieu de « représentant de l'aristocratie » qui a élaboré une notion d'équilibre social typique du « modèle d'une société aristocratique », il suggère que cette idée générale de l'équilibre social et politique de Montesquieu conserve sa pertinence aujourd'hui. L'équilibre social et politique résultant d'une diversité de pouvoirs, d'ordres sociaux et de catégories est une condition de la modération et de la liberté. Une société démocratique libre et modérée dans le monde actuel ne peut être construite simplement sur la notion fallacieuse de souveraineté du peuple. La distinction faite par Montesquieu entre le pouvoir du peuple et la liberté des citoyens demeure sans aucun doute pertinente pour la sociologie politique d'aujourd'hui, il en est de même pour sa doctrine de la nécessaire limitation du pouvoir pour assurer un régime modéré⁴⁷.

Corruption

Aucun régime n'est à l'abri de la corruption. Montesquieu nous avertit que « la corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle de ses

principes »⁴⁸. La corruption du principe politique d'un régime est, selon Montesquieu, la principale raison de sa chute finale – et sa transformation probable en un autre régime historiquement possible. La corruption, pourrait-on dire, est une question de principe. Aron était également préoccupé par le problème de la « corruption » en ce sens. Rappelons à nouveau que, selon Aron, les principes politiques démocratiques sont le respect de la loi et un « sens du compromis ». Et rappelons-nous que, pour Montesquieu, le principe républicain démocratique est la « vertu ». Dans la pensée d'Aron, la démocratie possède des « vertus négatives » et des « vertus positives ». Les « vertus négatives » sont liées à la limitation de l'autorité des groupes et de leurs opinions dans les débats publics et dans la concurrence des partis, ce qui implique la limitation du pouvoir politique. Les « vertus positives » sont le respect de la loi et des règles politiques fondamentales ainsi que le respect des libertés individuelles. Ces vertus ont un rôle plus important dans la prévention de la corruption que dans l'accomplissement de grands faits héroïques. Dans sa modestie, la démocratie constitutionnelle-pluraliste est en mesure de protéger la société et les individus de maux dont les autres régimes ne parviennent pas à les protéger⁴⁹. Il n'y a là rien qui inspire aux hommes la grandeur poétique, bien sûr ; mais, comme la santé, on ne l'apprécie pleinement qu'une fois qu'elle est perdue.

Aron assure que la perte de « l'esprit public » est certainement une des manifestations de la corruption du principe des démocraties modernes. Dans la pensée de Montesquieu, la corruption de la « vertu » républicaine pourrait être exprimée dans les mêmes termes. Cependant Montesquieu pense que, dans la mesure où la « vertu » est le patriotisme, sa corruption signifierait, par exemple, le retour de l'individu à ses propres préoccupations et à ses désirs privés, en négligeant ainsi l'action de la communauté pour le bien de la patrie. Dans la mesure où la « vertu » est l'amour de l'égalité, sa corruption signifierait soit l'acceptation de grandes inégalités soit une vision fanatique de l'égalité qui abolirait toutes les sources d'inégalité ou de distinction, sans limitation dans le temps et sans respect pour le principe du gouvernement républicain, compromettant en conséquence la structure même du pouvoir politique de la république ainsi que la justification de l'obéissance. Dans la mesure où la « vertu » consiste à obéir volontairement aux lois, sa corruption signifierait le mépris pour la discipline introduite par la légalité et le mépris d'obéir à des règles *communes* – chaque homme se considérant comme une *exception*. Enfin, dans la mesure où la « vertu » est l'amour de la « frugalité », sa corruption ouvrirait grande la porte à ce qu'hommes et femmes s'abandonnent à leurs plaisirs privés subjectifs, sans entraves, elle desserrerait les freins à l'envie de mener une existence somptueuse et toujours plus aisée, même au prix du relâchement des liens qui attachent le citoyen de la république à ses devoirs.

Tout cela est pensé dans le contexte de la petite cité antique, alors qu'Aron avait à l'esprit les sociétés industrielles modernes. Les sociétés industrielles sont mobilisées pour produire *plus* – en fait, pour produire *autant que possible*. La quête de

l'abondance s'oppose à la frugalité⁵⁰. Alors, quelle est la signification de « l'esprit public » dans ces conditions ? Curieusement, cela pourrait entraîner deux comportements extrêmes : ou bien un sectarisme partisan au point où les personnes perdraient de vue la moindre notion du bien commun (ce qui, peut-on ajouter, est une remarque républicaine classique contre « l'esprit de faction ») ou bien un « sens du compromis » hyperbolique qui paralyserait la prise de décision et interdirait toute forme de politique cohérente et stable. Le compromis, comme le reconnaît Aron, n'est pas toujours une bonne chose. Non seulement il peut être un euphémisme pour l'inaction et la paralysie, mais très souvent les choix politiques eux-mêmes ne sont pas propices au compromis. Parfois, il faut simplement agir dans un sens ou dans l'autre. Des combinaisons de choix alternatifs sont parfois impossibles. Dans ce cas, une recherche désespérée du compromis entraînera une décision indiscutablement mauvaise pour résoudre le problème en question. Il peut y avoir en effet un « excès de sens du compromis », qui est un autre aspect de la corruption politique⁵¹. En d'autres termes, la corruption de « l'esprit public » peut être soit trop de « sens du compromis » soit trop peu. Il y a donc un juste milieu dans le « sens du compromis » qui ne peut être déterminé que dans le contexte de circonstances concrètes et qui fait appel à un jugement politique prudent. La vie dans une démocratie suppose un équilibre vers lequel elle tend, en l'occurrence un équilibre bon, mais difficile à maintenir, entre, d'une part, les forces qui divisent – la prise de décision, le pluralisme d'opinion et la diversité des intérêts – et, d'autre part, la nécessité de convergence et de consensus général sur les règles et les comportements fondamentaux.

Il y a aussi d'autres aspects importants de la corruption. Tout d'abord, elle peut affecter les institutions politiques. C'est ce qui aujourd'hui est généralement appelé la « crise de la représentation ». Les institutions politiques peuvent être corrompues quand il y a une crise de la représentation entre les partis et la société, ou lorsque la compétition partisane sape fondamentalement l'organisation d'une autorité politique stable. Nous pouvons décrire un système partisan corrompu comme disjoint du contenu social qu'il est censé représenter. Deuxièmement, la corruption peut provenir de « l'infrastructure sociale ». Aron semble indiquer un conflit généralisé au niveau des relations sociales et économiques – en d'autres termes, une lutte des classes intense dans une société industrielle pouvant atteindre le niveau d'une guerre civile⁵².

Cependant, il affirme qu'il ne souscrit pas complètement à cette approche. Elle est trop impressionniste, pour ainsi dire : il admet son utilité, mais regrette son manque de précision. Il tente alors d'utiliser la notion de démocratie comme un juste équilibre entre ces deux maux du trop ou du trop peu de démocratie. (Dans un sens, Montesquieu recourt également à cette distinction: il suggère un équilibre difficile dans sa description de la corruption de la « vertu » républicaine.) Si la démocratie devient une oligarchie, elle ne peut plus être un régime constitutionnel-pluraliste. La voie vers l'oligarchie est une corruption ; c'est à ce point prévisible que conduit cette analyse.

L'argument moins évident est l'affirmation d'Aron que les régimes constitutionnels-pluralistes peuvent être également corrompus quand l'oligarchie est « trop effacée ». Cette possibilité est développée dans *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, un livre tardif dans lequel il explore la tension entre la demande technique de hiérarchie et la dynamique démocratique d'égalité dans la société industrielle. Déjà, dans les *Dix-Huit Leçons*, on lit que « tous les régimes sont un effort pour concilier la hiérarchie avec l'égalité, la hiérarchie du pouvoir avec l'égale dignité humaine »⁵³.

Mais, en dernier lieu, Aron trouve cette démarche trop « abstraite ». Peut-être que la question de la corruption, alors, devrait être étendue à l'objectif du régime – et pas seulement à son principe. Nous trouvons la corruption chaque fois que l'objectif est corrompu, c'est-à-dire quand il est en contradiction avec les principes de la démocratie. Mais nous trouvons ainsi la corruption chaque fois que le système politique se révèle inefficace dans la réalisation de son objectif. Et nous ne devrions pas exclure la possibilité que la corruption politique puisse être manifeste chaque fois que le but, en tant que projet collectif, est rejeté par les citoyens, non pas à cause de son contenu, mais parce que c'est un projet *collectif, commun*. La réduction des citoyens à la condition de simples producteurs et consommateurs, l'évitement des responsabilités et des devoirs communs, une citoyenneté dévitalisée – tout cela peut être des formes de corruption.

Poésie démocratique et prose historique

Aron estime que le but de l'étude des régimes politiques dépasse les frontières académiques de la science politique en tant que telle. Cela peut être également le cas pour l'historien professionnel ; et c'est particulièrement pertinent en ce qui concerne le XX^e siècle. Comme le dit Aron, la « rivalité » entre des régimes politiques distincts caractérise notre « époque »⁵⁴. L'histoire du XX^e siècle n'est pas intelligible si l'on ne comprend pas cette rivalité. Les régimes sont en concurrence entre eux. Et cette compétition n'est pas seulement militaire, ce n'est pas seulement un combat pour accumuler plus de puissance en vue d'être plus fort que ses concurrents en termes militaires. Cette rivalité, on peut le supposer, est aussi une lutte pour la conquête des cœurs et des âmes de ceux qui vivent sous le régime concurrent. La justification par l'idéologie constitue une part importante de cette rivalité. Ses armes comprennent l'argumentation intellectuelle, la rhétorique et la propagande. C'est peut-être une grande nouveauté : pour Montesquieu, l'intelligibilité de l'histoire exigeait la connaissance approfondie de la *séquence* des régimes politiques (républiques antiques, monarchies gothiques, le régime de la liberté politique et du commerce), et non pas leur rivalité, surtout quand la rivalité est entendue de façon à inclure la concurrence idéologique. Et pourtant, puisque le despotisme n'est pas historiquement conditionné mais plutôt une possibilité éternelle, la dialectique – sinon la rivalité – entre régimes modérés et non modérés fait intégralement partie de l'histoire humaine.

Lorsque Montesquieu commence son interprétation du commerce moderne comme une force historique de transformation qui tendait vers une certaine forme de communauté politique, il remarque qu'il discute d'une question prosaïque – la recherche de la sécurité économique et de la prospérité. Peut-être que l'une des raisons pour lesquelles il a choisi de commencer le livre XX de *L'Esprit des lois* par une Invocation aux Muses – prérogative et obligation professionnelle du poète, et non de l'économiste – est précisément parce que l'importance philosophique de cette transformation historique ne doit pas être absente des esprits de ceux qui sont plus ouverts aux grandes actions et aux promesses d'héroïsme, à la dévotion spirituelle et aux horizons transcendants. Aron, d'autre part, n'a pas la même ambition. Il préfère mettre la prose moderne et démocratique au grand jour afin de montrer la tension entre l'inévitable désillusion qu'elle apporte et les bienfaits humains qui en découlent : la prospérité, les libertés, la sécurité et, surtout, la modération. Divulguer cette tension est nécessaire pour mettre en évidence l'un des grands périls qui menacent les démocraties modernes. Le danger, c'est le chant des sirènes de la politique littéraire, avec ses promesses non seulement de rédemption humaine par des moyens politiques, mais aussi de rupture d'avec la routine prosaïque et maussade des sociétés industrielles démocratiques pour un horizon poétique (peut-être même héroïque), quoiqu'illusoire. En outre, les régimes constitutionnels-pluralistes sont associés à une conception sceptique de l'exercice du pouvoir politique. Ils rejettent le préjugé de l'infaillibilité de la connaissance humaine et celui de la pureté des intentions politiques. En conséquence, ils chérissent le débat et la concurrence entre les opinions, tout comme les limitations à l'exercice du pouvoir.

Le réalisme critique aronien nous rappelle aux limites de l'idéalisme politique. C'est, bien sûr, un antidote contre les utopies totalitaires et les promesses réactionnaires de revenir à un passé idéalisé. Mais c'est aussi un antidote intellectuel à l'idéalisme démocratique libéral qu'il tend à dégriser. Aron le dit clairement : « il n'y a jamais eu un régime parfait »⁵⁵. Tout régime politique unique est une « solution imparfaite » à l'« antinomie fondamentale de l'ordre politique » que sont la poursuite et la conciliation d'objectifs collectifs ainsi que les inégalités de fait, avec « une participation de tous les hommes de la communauté »⁵⁶.

Pour Aron, les démocraties modernes sont condamnées à nourrir les désillusions. Toutefois, cela ne devrait pas être pris pour un signe de leur corruption. Elles déçoivent les citoyens et les scientifiques parce qu'elles sont « terre-à-terre ». La meilleure chose que nous pouvons faire est de les observer avec scepticisme, au moins pour éviter la désillusion dont nous souffrons lorsque nous comparons l'« idée » de la démocratie avec l'expérience démocratique routinière, historiquement concrète. « Toute démocratie est oligarchie, toute institution est imparfaitement représentante, tout gouvernement qui doit obtenir l'assentiment de groupes ou de personnes multiples agit lentement et doit tenir compte des sottises et des égoïsmes humains ».

Quelques paragraphes plus loin, Aron met en avant cette déclaration sommaire : « la démocratie est le seul régime, au fond, qui avoue, que dis-je, qui proclame que l'histoire des États est et doit être écrite non en vers mais en prose ». La démocratie est prosaïque par nature : par la nature de ses objectifs, par la nature de ses procédures, par la nature de ses vertus. La modération est, en définitive, prosaïque, par opposition à l'ivresse ou la folie du délire poétique⁵⁷. Nous rendrions un bien mauvais service à la démocratie si nous la présentions autrement.

De plus, Aron nous met en garde contre la tentation de l'évangélisation démocratique en rappelant que « les régimes démocratiques n'ont pas pour fonction de créer les États ou l'unité des nations ». Lisant cet avertissement avec l'avantage du recul, cela résonne presque comme un argument préventif prophétique contre l'édification d'États démocratiques ou de nations : « On n'a jamais créé une nation en disant aux hommes : allez et disputez-vous ». Déjà, à son époque, Aron a perçu une tendance imprudente parmi les responsables politiques occidentaux de conseiller, de manière dangereuse, à des pays, qui n'était alors que récemment indépendants, « de faire sortir le pouvoir de leurs divisions ». Au lieu de cela, nous devons reconnaître que le mieux que la démocratie puisse faire, « c'est que l'unité des États et des nations résiste à la compétition permanente des hommes et des idées »⁵⁸. C'est une appréciation peu ambitieuse, mais peut-être plus réaliste, des possibilités de la démocratie : une leçon plus prosaïque, moins poétique, sur les limites de la politique démocratique.

¹ Émile Durkheim, *Contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale* dans Émile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau. Précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1966, pp. 54, 50.

² Dans sa bibliographie de référence sur Montesquieu, Robert Shackleton défend une lecture relativiste de son œuvre. Robert Shackleton, *Montesquieu : A Critical Biography*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 45 [trad. fr. abrégée, *Montesquieu. Une biographie critique*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1977].

³ Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, IV, *Émile*, p. 836.

⁴ Destutt de Tracy, *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu* dans *Œuvres de Montesquieu*, Paris, Dalibon, 1827, VIII, p. 82.

⁵ Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, Paris, A. Le Clere, 1843, I, p. 12.

⁶ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 1967, I, p. 21.

⁷ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XIX, 4.

⁸ Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 30.

⁹ *Ibid.*, p. 46. Voir Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, « Idées », p. 70.

¹⁰ Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 52.

¹¹ Voir Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, I, 3.

¹² Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 52. Voir Aron, *Dix-Huit Leçons*, pp. 65, 69.

¹³ Voir Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, « Idées », 1965, pp. 59-60. Voir aussi l'entretien d'Aron avec Yann Coudé du Foresto, le 4 février 1983, « Conversation avec Raymond Aron », *Pouvoirs*, n°28, 1984, p. 176. Aron décrit son travail au long de sa vie comme l'œuvre d'un « sociologue de l'économique et du politique » en contradiction avec le « sociologue du social » de Durkheim.

¹⁴ Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 27.

¹⁵ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, XVIII.

¹⁶ Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 29.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 18, 27, 29.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁹ Comme exemple, on peut prendre l'affirmation de Montesquieu selon laquelle les grands États sont fortement liés au despotisme, les petits États sont une condition nécessaire des républiques démocratiques et les monarchies conviennent aux territoires et populations de taille moyenne.

²⁰ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 31.

²¹ *Ibid.*, pp. 31-32.

²² Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, II, 1.

²³ *Ibid.*, XI, 5.

²⁴ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 14.

²⁵ *Ibid.*, pp. 44-45.

²⁶ C'est précisément ce que Catherine Larrère décrit très justement comme étant les implications normatives de l'œuvre de Montesquieu. Voir Catherine Larrère, « Montesquieu and Liberalism: The Question of Pluralism », dans Rebecca Kingston, *Montesquieu and his Legacy*, Albany, State University of New York Press, 2009, p. 287.

²⁷ Du côté des « idéaltypes » comme catégories des formes de gouvernement de Montesquieu, voir par exemple Jean Starobinski, *Montesquieu*, Paris, Points-Seuil, 1997 ; David W. Carrithers, « Democratic and Aristocratic Republics : Ancient and Modern », dans David W. Carrithers, Michael A. Mosher et Paul A. Rahe (éd.), *Montesquieu's Science of Politics: Essays on The Spirit of Laws*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2001 ; Tzvetan Todorov, « Montesquieu », dans Alain Renaut (éd.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, II, pp. 384-408.

²⁸ Ély Carcassonne, *Montesquieu et le Problème de la Constitution française au XVIII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints, [1927] 1978, p. 679.

²⁹ Hegel, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [*Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et Science de l'État en abrégé*], § 3 et 261.

³⁰ Voir Paul A. Rahe, « Forms of Government », dans David W. Carrithers, Michael A. Mosher et Paul A. Rahe (éd.), *Montesquieu's Science of Politics*, p. 82. Voir aussi Claude Morilhat, *Montesquieu : Politique et Richesses*, Paris, PUF, p. 84.

³¹ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XI, 8-9.

- ³² Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons*, p. 69.
- ³³ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 33.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 41.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 34.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 53.
- ³⁷ *Ibid.*, pp. 88-89.
- ³⁸ *Ibid.*, pp. 179-180.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 99.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 179.
- ⁴¹ *Ibid.*, pp. 86-87.
- ⁴² *Ibid.*, p. 22.
- ⁴³ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XXIX, 1.
- ⁴⁴ Raymond Aron, « Conversation avec Raymond Aron » p. 170 ; Rousseau, *Du Contrat Social*, III, 8. Voir Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XVII, 6.
- ⁴⁵ Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 36.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 38.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 42.
- ⁴⁸ Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, VIII, 1.
- ⁴⁹ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, pp. 137-138.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 176.
- ⁵¹ *Ibid.*, pp. 85-86, 180.
- ⁵² *Ibid.*, pp. 200-202.
- ⁵³ Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons*, p. 87.
- ⁵⁴ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 98.
- ⁵⁵ Raymond Aron, Préface à Max Weber, *Le Savant et le Politique*, trad. fr., Paris, Union Générale d'Éditions, 1959, p. 27.
- ⁵⁶ Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons*, p. 87.
- ⁵⁷ Raymond Aron, Préface à Max Weber, p. 30.
- ⁵⁸ Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, p. 177.

Aurelian Craiutu

15. Raymond Aron et Alexis de Tocqueville

Deux esprits modérés

Dans l'école française de sociologie politique, dont les origines remontent à Montesquieu et qui comprend également Alexis de Tocqueville, Raymond Aron occupe une place à part. Il se sentait proche de ces deux sociologues du politique qui ont fait preuve d'un engagement sans faille en faveur de la liberté politique, qui ont attiré l'attention sur l'importance de la société civile et des corps intermédiaires, ainsi que sur celle de l'autonomie de la sphère politique, et qui ont fait l'éloge de la modération politique.¹ Bien qu'il ait vécu dans un âge des extrêmes, Aron a conservé son ton modéré jusqu'à la fin de sa vie. Par ses écrits, il a combattu les arguments de ceux avec qui il était en désaccord (d'abord et avant tout, Jean-Paul Sartre), mais jamais il ne les a mis en cause personnellement, distinguant ainsi nettement les idées des personnes. Ainsi que l'a remarqué Edward Shils, Aron « n'a jamais été violent, même quand il était maltraité ; ses écrits étaient polémiques, mais factuels et logiques, et il n'a jamais insulté ses adversaires comme eux l'ont insulté ».² Il était, pour employer une expression mémorable de Claude Lévi-Strauss, « notre dernier professeur d'hygiène intellectuelle ».³

Parce qu'Aron a vécu en un pays à l'âme révolutionnaire, il se retrouvait souvent dans la minorité, mais, à cet égard, il était en bonne compagnie. Un siècle avant lui, Tocqueville, lui aussi, était marginalisé au centre, entre les prophètes du passé, les apôtres de la nouvelle bourgeoisie et les fervents défenseurs d'un avenir radieux (et socialiste). « Politiquement », notait Aron, « Tocqueville appartient donc au parti libéral, c'est-à-dire un parti qui a probablement peu de chances de trouver une satisfaction, même querelleuse, dans le cours de la politique française »⁴. Tocqueville était bien conscient de la solitude de son positionnement et, dans une lettre à son mentor, Royer-Collard, il admit même que « le Parti libéral, mais non révolutionnaire, qui seul qui me conviendrait, n'existe pas »⁵. Ces mots de Tocqueville peuvent s'appliquer également, *mutatis mutandis*, à Aron qui était, et est resté jusqu'à la fin, un ami solitaire de la liberté constitutionnelle et du gouvernement parlementaire dans un pays trop souvent séduit par le radicalisme politique et par les panégyriques impudents de l'égalité et de la solidarité. Sa passion pour l'analyse critique et pour l'objectivité l'a conduit à porter sa critique contre tous les bords politiques, y compris contre ceux qui pensaient habituellement la même chose que lui.⁶

Nous ne savons pas au juste quand Raymond Aron a commencé à lire Tocqueville, mais nous savons que sa rencontre intellectuelle avec l'auteur de *La Démocratie en Amérique* a eu lieu après celle avec la pensée de Max Weber. Le nom de

Tocqueville est étonnamment absent des textes qu'a écrits Aron dans les années 30, alors qu'il a été témoin, d'abord en Allemagne, puis en France, de la descente de l'Europe dans l'abîme et qu'il en était venu à réfléchir à la situation de la démocratie libérale face à la montée du totalitarisme. Pour Aron, les années vécues en Allemagne entre 1930 et 1933 ont été une expérience révélatrice et ont constitué sa véritable éducation politique. Le national-socialisme a enseigné à Aron, patriote français et juif laïc défenseur des idéaux des Lumières, une leçon d'une grande conséquence sur la puissance des forces irrationnelles dans l'histoire et lui a rappelé la fragilité des institutions libérales et des valeurs de la civilisation occidentale. En juin 1939, Aron prononça devant la Société française de Philosophie une conférence importante (suivie d'une discussion animée) intitulée « États démocratiques et États totalitaires »⁷. Dans cet exposé, il mit en évidence les différences entre ces deux types d'États (démocratiques et totalitaires), montra les limites du pacifisme et insista sur les conditions nécessaires à la survie des régimes démocratiques menacés. Il n'a fait alors aucune mention de Tocqueville qui avait, pourtant, beaucoup à apporter à propos de la préservation de la liberté dans les régimes démocratiques.

L'Homme contre les tyrans (1944)⁸ comporte aussi des essais sur les grands auteurs de la tradition politique française, comme Montesquieu, Rousseau et Constant ; cependant Tocqueville était encore absent de ces pages. Peut-être de façon plus surprenante encore, *L'Opium des intellectuels* (1955), un livre qui offre une critique mordante des intellectuels en politique, ne fait aucune mention à Tocqueville, en dépit de la similarité de leurs points de vue sur cette question. Quelques années plus tard, Tocqueville obtint enfin une place de choix dans les *Étapes de la pensée sociologique* (1967), un livre qui demeure une introduction essentielle à l'étude de la relation entre les deux penseurs. La rencontre tardive d'Aron avec l'auteur de *La Démocratie en Amérique* fut un véritable coup de foudre intellectuel, semblable à bien des égards à la révélation que fut sa lecture de Max Weber qui exercera une influence déterminante sur ses premières œuvres, à commencer par sa thèse, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938). Il a été souvent remarqué le rôle important qu'a eu Aron dans la redécouverte de Tocqueville en France après les années 50. Bien que cette relation communément admise ait été nuancée par Serge Audier⁹, il n'y a pas de doute qu'Aron eut le grand mérite d'installer solidement Tocqueville dans la tradition de l'école française de sociologie politique, à égalité avec Montesquieu, Comte et Durkheim. Il est devenu, pour ainsi dire, notre contemporain.

Dans les lignes qui suivent, j'aborderai spécialement, dans le dialogue intellectuel entre Aron et Tocqueville, les sujets suivants : la démocratie, l'égalité, la liberté, l'autonomie du politique et le rôle des intellectuels en politique. Comme Stanley Hoffmann l'a fait remarquer dans un essai publié il y a trois décennies¹⁰, l'affinité entre Aron et Tocqueville est à la fois intellectuelle, méthodologique et politique, et leurs perspectives convergent en bien des domaines importants. Tous deux ont adopté une

méthode d'analyse sociologique, commençant non pas par des principes abstraits, mais par les valeurs, principes et idéaux que les gens poursuivent dans leur vie quotidienne. Tous deux ont analysé, dans une perspective comparatiste, la nature de la société moderne et démocratique ; ils ont observé le rôle des intellectuels en politique et ils ont critiqué le déterminisme historique. Il y avait également entre eux d'importantes différences, la plus importante étant l'attention constante qu'a portée Aron (contrairement à Tocqueville) au domaine des relations internationales et au développement de la science et de l'industrie qu'il voyait au cœur même de la société industrielle moderne. L'impressionnante production journalistique d'Aron le distingue aussi de Tocqueville, plus sobre et dont la principale ambition était d'exercer une influence sur ses contemporains avec quelques livres bien élaborés. De plus, Aron pensait que Tocqueville avait eu une peur excessive du despotisme démocratique (doux) et qu'il aurait ainsi exagéré l'uniformisation des conditions dans la société moderne.

La démocratie, le capitalisme, le communisme et la société industrielle

L'intérêt d'Aron pour la pensée de Tocqueville ne peut être pleinement apprécié et compris que s'il est replacé dans le contexte plus large de son dialogue intellectuel avec l'autre géant de la pensée sociale et politique du XIX^e siècle, Karl Marx. Aron a relu constamment les écrits de Marx et même si, en dernière instance, il est parvenu à des conclusions opposées concernant la démocratie et l'avenir de la société moderne, il a reconnu que la prose mystérieuse et difficile du *Capital* le fascinait encore plus que le ton limpide, élégant, mais triste de *La Démocratie en Amérique*. Beaucoup de thèmes de réflexion abordés par Aron, que ce soit les antinomies de la société industrielle ou la relation complexe entre les sphères sociale, économique et politique, étaient également des sujets d'importance pour Marx et ses disciples. Cependant, Aron ne s'est jamais converti au marxisme, principalement parce qu'il a compris très tôt les contradictions internes de la pensée économique, sociale et politique de Marx et l'incapacité de celui-ci à les résoudre¹¹. Ainsi Marx croyait-il que, pour mettre fin à l'aliénation, l'ensemble du système économique en cours, englobant la production, le commerce, la propriété privée et le marché, devait être aboli pour subir une transformation radicale. Une telle conclusion, note Aron, n'a pas été justifiée par les faits et n'a de sens qu'aux yeux des croyants résolus à condamner sans appel le capitalisme et cela sans même essayer d'en comprendre correctement la nature et les tendances.

À plusieurs reprises - *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle* (1962), *Essai sur les libertés* (1965) et *Les Étapes de la pensée sociologique* (1967) viennent d'abord à l'esprit -, Aron a commenté les similitudes et les différences entre les théories politiques et sociales de Tocqueville et de Marx et il a reconnu en termes non équivoques sa dette intellectuelle envers chacun de ces deux penseurs : « Je suis parti, dans mes réflexions,

du problème marxiste et progressivement j'ai retrouvé le problème de Tocqueville. À l'origine, je me demandais quelle est la nature du régime capitaliste et quelles sont les lois de son devenir, puis j'en suis venu à me demander quelles sont les caractéristiques propres des sociétés à base démocratique, question qui faisait partie de la tradition de Tocqueville »¹². Tocqueville et Marx étaient contemporains, mais ils se sont ignorés, l'un et l'autre, et l'un n'a jamais discuté les idées de l'autre, même si, comme l'a noté Aron, ils avaient beaucoup en commun, de leur « dégoût de l'opportunisme » à leur « fidélité totale à eux-mêmes et à leurs idées »¹³. Certainement, leurs différences étaient insurmontables. L'un a placé au-dessus de tout la sauvegarde des libertés individuelles et politiques dans les sociétés démocratiques modernes, tandis que l'autre a donné la priorité à la réalisation de la justice économique et à l'élimination de l'exploitation de l'homme par l'homme. L'un croyait en la possibilité de réformes graduelles et en l'amélioration progressive des conditions de vie, tandis que cette approche était rejetée catégoriquement par l'autre au profit d'une révolution totale qui signifiait refondre les fondements mêmes de la société et de l'État¹⁴. Aron a fait remarquer que tous deux, Tocqueville et Marx, croyaient en la liberté, mais différemment et cela impliquait des différences majeures dans leurs visions politiques. Pour Tocqueville, la condition essentielle de la liberté est un gouvernement représentatif et son autonomie tandis que, pour Marx, c'est la révolution (économique et politique) communiste, avec la dictature du prolétariat et l'abolition de la propriété privée. Aux yeux de Tocqueville, les libertés individuelles et civiles dont jouissent les citoyens des démocraties libérales étaient réelles et significatives, même si les individus ne peuvent tous jouir pleinement de la liberté d'épanouir toutes leurs potentialités en tant qu'êtres humains et de s'affranchir de toute domination. Marx croyait le contraire.

En fin de compte, a affirmé Aron, la vision à long terme de Tocqueville, soulignant l'égalisation progressive mais irrésistible des conditions et montrant l'importance des libertés formelles, s'est révélée être plus « juste », tandis que Marx, qui avait prédit la paupérisation des masses et affirmait que les libertés formelles n'étaient que des masques dissimulant la vérité des sociétés capitalistes aux yeux du peuple, a offert une vision « fausse »¹⁵ de la société moderne. Dans tout cela, il y avait un paradoxe, étant donné que, pour la réflexion économique, Tocqueville n'était certainement pas autant lu que Marx qui avait étudié avec une grande attention la dynamique des économies capitalistes modernes. Et pourtant, comme l'a montré Aron, le penseur français a réussi à « mieux » voir et plus loin que l'auteur de *Das Kapital*. Ainsi Tocqueville prévoyait-il que la société moderne allait évoluer vers une société de classe moyenne avec des corps intermédiaires fonctionnels qui rendraient moins fréquentes les révolutions au fur et à mesure que se répandraient la recherche du gain et les possibilités d'enrichissement. De son côté, Marx affirmait que cette société serait agitée de convulsions dues aux conflits d'intérêt permanents entre riches et pauvres et que cela conduirait à une révolution communiste mondiale bouleversant profondément la face de la terre. La prédiction marxiste d'une paupérisation des masses en relation

avec le développement du capitalisme (accompagné par des crises économiques de plus en plus fréquentes) a été contredite par les développements ultérieurs de la société moderne ; ainsi Marx s'était-il trompé à propos des conditions de la croissance économique dans cette société. Socialisme (communisme) ou barbarie, comme disait Marx, n'était pas précisément le choix auquel devait faire face le XX^e siècle.

À cet égard, Aron a suivi les traces de Tocqueville. Il a fait remarquer que les sociétés démocratiques libérales, bien qu'elles soient stratifiées et qu'elles génèrent des inégalités économiques significatives, ne sont pas divisées aussi nettement en classes antagonistes que le pensait Marx. Aron a également partagé l'approche sociologique de Tocqueville quant à la démocratie, en opposition à la méthodologie économiste et déterministe de Marx. Aux yeux de Tocqueville, la démocratie doit être entendue d'abord comme un *état social* particulier caractérisé non seulement par une égalité croissante des conditions, mais aussi par un certain ensemble de mœurs (« habitudes du cœur ») et des attitudes et croyances égalitaires, accompagnant un sentiment profondément ancré de la « passion de l'égalité » et de la dignité individuelle. L'approche de Tocqueville se démarque fortement de celles de ses contemporains tels Comte (qui privilégie l'industrie et l'administration comme étant l'essence de la société moderne) et Marx (qui privilégie la dynamique des rapports de production et des forces productives). Pour Tocqueville, l'égalisation inévitable et progressive des conditions est l'essence même de la démocratie moderne, ce qui explique pourquoi il n'a pas considéré que celle-ci fût incompatible avec l'existence de diverses formes et de divers degrés d'inégalités économiques. Ces inégalités de fortunes, inhérentes à l'activité commerciale et industrielle, se posent inévitablement dans les sociétés démocratiques modernes, mais, selon Tocqueville, elles ne contredisent pas la tendance égalitaire fondamentale des sociétés modernes. La démocratie moderne est une société éminemment fluide et très mobile dans laquelle la richesse n'est plus immobilisée entre les mains de certaines familles et de hiérarchies immuables. C'est une société dans laquelle les individus grimpent et descendent constamment le long de l'échelle sociale au fur et à mesure que leurs fortunes changent avec le temps.

Dans ses écrits des années 1950 et 1960, Aron a insisté sur une autre dimension fondamentale de la société moderne : le développement de la science et de l'industrie et la croissance de la productivité – deux facteurs auxquels, pensait-il, Tocqueville (et aussi, dans une certaine mesure, Marx) avait accordé trop peu d'attention dans ses écrits et qui sont au cœur de l'identité des sociétés industrielles modernes. À l'innovation conceptuelle introduite par Tocqueville avec son analyse de la démocratie comme *état social*, Aron a ajouté (dans les années 1950 et 1960) sa propre interprétation de ce qu'il appelle la « société industrielle » comme une alternative à la distinction entre capitalisme et socialisme (ou communisme). Ce qui est remarquable - et en effet paradoxal - dans l'approche d'Aron, c'est d'avoir puisé à la fois dans les œuvres de Tocqueville et Marx¹⁶. Cependant la synthèse qu'il a dégagée ne suggère pas

une hypothétique troisième voie entre le capitalisme et le communisme ; il n'avalise pas non plus la théorie, jadis à la mode, de la prétendue convergence entre les deux systèmes politiques. Il pensait plutôt que le concept majeur de notre époque est celui de la société industrielle, qui fait partie d'un concept plus vaste, la « civilisation industrielle »¹⁷ englobant à la fois régimes communistes et régimes capitalistes.

Comme Pierre Manent l'a signalé voilà trois décennies, l'utilisation qu'Aron a fait du concept « irénique » de la société industrielle était une stratégie réfléchie et réussie¹⁸. D'une part, elle ouvrait la possibilité d'une comparaison objective entre régimes communistes et régimes capitalistes que l'on considérait alors comme impossible à faire. D'autre part, cette stratégie cherchait à réconcilier avec la réalité complexe du capitalisme les intellectuels marxisants qui venaient de perdre leur foi dans le stalinisme. En même temps, Aron a continué à insister sur le rôle-clé joué par l'idéologie dans la détermination de la nature des régimes politiques et il a fait une nette distinction entre les systèmes à parti unique et les systèmes pluralistes. En tant que « *defensor civitatis* »¹⁹, Aron est resté ferme sur sa caractérisation des régimes communistes comme idéocraties. En soulignant ainsi le rôle majeur joué par l'idéologie, Aron est allé plus loin que Tocqueville qui, dans ses écrits, laissait un rôle insignifiant à l'idéologie. Cependant, l'approche d'Aron est tocquevillienne dans le sens où il affirme que le communisme et le capitalisme doivent être considérés comme les variantes d'un même type - la société technique et scientifique ou société rationalisée - plutôt que les irréductibles contraires qu'imaginèrent Marx, Lénine, Staline et leurs disciples. Si Aron a distingué plusieurs types de sociétés industrielles, variant avec les différents modèles de croissance et dans chacune de ses différentes phases, il a également reconnu (dans *Démocratie et totalitarisme*²⁰) que toutes les sociétés modernes sont « démocratiques » au sens large du terme, dans la mesure où elles sont grandement incompatibles avec l'existence de distinctions fondées sur le statut personnel et l'inégalité civile. Toutefois, ces sociétés, a ajouté Aron, peuvent être despotiques ou libérales en fonction de la façon dont les pouvoirs sont distribués et la façon dont l'autorité est exercée.

En même temps, et comme l'a fait remarquer Daniel Bell²¹, Aron a rendu un hommage indirect à Marx quand il note l'importance des forces productives, tout en le critiquant pour sa déformation de la philosophie des saint-simoniens « en substituant le capital (ou le capitalisme) à l'industrialisme »²². C'est, en effet, un hommage très particulier que lui rend Aron qui refuse d'avaliser la compréhension déterministe de l'histoire de Marx et qui, dans un esprit authentiquement tocquevillien, laisse ouverte la possibilité aux sociétés industrielles modernes de choisir entre la voie de la liberté et celle de la servitude. Aron note d'ailleurs dans ses *Mémoires* : « De même que Tocqueville, tout en acceptant la fatalité de la démocratie, laissa aux hommes la responsabilité de choisir entre la liberté et la servitude, j'affirmai que la société industrielle n'imposait ni le régime du parti unique dont l'Union soviétique constitue le

modèle, ni le pluralisme partisan et idéologique dont s'enorgueillit l'Occident »²³. Comme Tocqueville, Aron espérait que les sociétés industrielles occidentales resteraient des démocraties libérales, et ses espoirs ont été confirmés par la suite des événements. Les sociétés occidentales d'aujourd'hui, écrivait Aron dans les années 1950, ont un triple idéal : l'égalité des citoyens, l'efficacité technologique et le droit pour chacun de choisir la voie de son salut. « De ces trois idéaux », a-t-il soutenu, « aucun ne doit être sacrifié ». Mais il a aussi mis en garde contre l'illusion qu'il serait facile de réaliser ces trois idéaux en même temps²⁴.

Il faut noter que, dans une époque comme celle de la guerre froide où les notions mêmes de liberté « positive », de citoyenneté et de justice sociale étaient considérées avec suspicion par les tenants du libéralisme classique qui étaient tout aussi sceptiques envers l'État-providence, Aron n'a pas hésité à insister sur l'importance de la citoyenneté et des droits sociaux dans la société moderne. « Dans une démocratie », a-t-il soutenu, « les individus sont à la fois des personnes privées et des citoyens. [...] Nos sociétés, nos démocraties, sont des pays de citoyens »²⁵. Le fonctionnement de notre société, pensait Aron, dépend dans une large mesure de l'éducation de nos citoyens, une éducation reçue en tant que citoyens. Ce point de vue a été clairement exprimé par Aron en avril 1978 lors de son dernier cours au Collège de France sur *Liberté et égalité*, mais il peut aussi être retracé à l'aide d'écrits antérieurs tels que *L'Opium des intellectuels*. Dans la préface de ce dernier ouvrage, il avait considéré que le plus grand danger pour les sociétés modernes pourrait ne pas être le fanatisme, mais plutôt une forme extrême de scepticisme, et cela au fur et à mesure que le système d'idées et de croyances séparant les différents camps se désintègre lentement en laissant place à l'indifférence et à l'apathie civique.

C'est cette conviction qui a conduit Aron à insister non seulement sur la centralité des mœurs dans la préservation de la démocratie libérale – une leçon qu'il avait apprise de Tocqueville et d'Aristote –, mais également sur la nécessité d'un type particulier d'éducation civique libérale qui vise à cultiver certains traits de caractère propres (et nécessaires) aux citoyens vivant dans les démocraties libérales modernes. Dans ce dernier cours au Collège de France, Aron fait référence à la « crise morale » affectant aujourd'hui nos démocraties libérales. Nous avons sans doute plus de libertés en termes négatifs qu'auparavant, constatait Aron, mais nous ne sommes plus bien certains de savoir où situer la vertu et comment la penser dans nos sociétés. Si nous voulons rester libres, a-t-il conclu suivant ainsi une orientation tocquevillienne, nos efforts pour protéger nos droits individuels doivent être accompagnés par un réexamen de nos devoirs civiques²⁶.

En fin de compte, disait Aron, et tout bien considéré, l'auteur de *La Démocratie en Amérique* était un bon analyste et un bon prophète : « La Fédération a duré [...]. Les institutions qui étaient à ses yeux l'expression et la garantie de la liberté - le rôle des citoyens dans l'administration locale, les associations volontaires, le soutien réciproque

de l'esprit démocratique et de l'esprit religieux - ont survécus»²⁷. La société dans laquelle nous vivons aujourd'hui, a fait remarquer Aron, est fondamentalement démocratique dans le sens où il n'y a pas d'inégalités civiles et où elle n'exclut personne de la citoyenneté. Cette société garantit les droits individuels, les libertés personnelles et les procédures constitutionnelles, même si elle donne également naissance à des inégalités économiques considérables. C'était l'un des plus grands mérites de Tocqueville que de n'avoir pas été insensible à l'existence d'inégalités économiques dans le monde moderne tout en affirmant les vertus de la démocratie moderne. Si, à certains moments, il fait référence à l'«égalité surprenante» dans les fortunes qui règnent dans le Nouveau Monde, il remarque le potentiel de l'apparition de ce qu'il dénomme une «aristocratie manufacturière» en Amérique. Tout bien considéré, Tocqueville ne croyait pas que l'existence de ce type d'aristocratie serait suffisante pour remettre en question l'avenir de la démocratie américaine, tant que la mobilité sociale et ce qu'il appelle «le sentiment d'égalité» continuaient à exister dans le Nouveau Monde.²⁸ Aron s'accordait avec lui sur ce point.

La liberté et l'autonomie du politique

Un autre point de convergence entre Tocqueville et Aron provient de leur intérêt commun pour la sauvegarde de la liberté et pour sa conciliation avec les revendications d'égalité dans les sociétés démocratiques modernes. Ce que Tocqueville et Aron avaient à dire sur la liberté, l'égalité, l'autorité et le pouvoir découlait de leur compréhension approfondie des types de société auxquels ces concepts sont liés. Les deux penseurs partent de l'existence de différents types de sociétés - aristocratique-démocratique dans le cas de Tocqueville, industriel-préindustriel dans les écrits d'Aron - et ils examinent comment les concepts politiques reflètent et émergent des différentes structures sociales correspondant à ces sociétés. Tous deux démontrent qu'il est impossible de déduire une science du gouvernement à partir d'un ensemble restreint de principes régissant la nature humaine, entièrement détachés d'une connaissance préalable de l'histoire, de la culture et de la société. Une étude appropriée de la politique doit donc se fonder sur les informations et les enseignements fournis par une philosophie de l'histoire qui explique le développement des institutions politiques au fil du temps et met en évidence leurs relations complexes avec un large éventail de facteurs culturels, économiques, politiques et sociaux. Un concept-clé tel que la liberté ne peut être analysé que de cette manière sociologique.

Aron a accordé une attention particulière à la conception de la liberté chez Tocqueville et il l'a commentée longuement dans le premier chapitre («Alexis de Tocqueville et Karl Marx») de *l'Essai sur les libertés*. La conception aristocratique de Tocqueville de la liberté comme indépendance ou privilège, disait-il, demeure particulièrement pertinente pour les sociétés démocratiques parmi lesquelles le goût pour le travail et l'amour du gain sont devenus universels et où le conformisme

dominant tend à étouffer le développement de fortes individualités. Dans une société où la quête du bien-être et des plaisirs matériels est la passion la plus commune (souvent encouragée par le despotisme), il est d'autant plus important de cultiver un amour de la liberté pour le seul salut de la liberté.²⁹ En même temps, Aron pensait que le fonctionnement de la société moderne et démocratique est fondé sur l'existence d'un pluralisme social, politique et économique dynamique qui, à son tour, dépend du respect des libertés formelles et des droits individuels.

Aux yeux d'Aron, la conception de Tocqueville de la liberté ressemblait fort à celle de Montesquieu.³⁰ Elle est inséparable de la décentralisation administrative et présuppose la liberté d'association, la liberté de culte et la liberté de la presse, tout en étant liée à la religion, les mœurs et les coutumes. Pour Tocqueville (ainsi que pour Aron), la liberté est au demeurant une somme de nombreux types de libertés : la liberté comme indépendance, la liberté comme privilège (la notion aristocratique de liberté), mais aussi le droit de se gouverner soi-même, les libertés personnelles et intellectuelles, la sûreté contre l'autorité arbitraire et le droit à la participation politique par une représentation élue. Toutes ces libertés sont importantes, a conclu Aron, et c'est « l'ensemble de ces libertés qui constitue [...] la liberté, seule capable d'élever à la grandeur les sociétés égalitaires, soucieuses avant tout de bien-être. »³¹.

Aron exposa sa conception sociologique de la liberté dans plusieurs écrits, notamment *Démocratie et totalitarisme*, mais peu d'entre eux jettent plus de lumière sur cette question que son examen approfondi de *The Constitution of Liberty* de Hayek, publié en 1961 sous le titre « La définition libérale de la liberté »³². Bien qu'Aron et Hayek aient eu en commun beaucoup de principes et d'idées, ils avaient une position différente sur un point important. Aron pensait que la nature des contrôles sur le gouvernement et leur efficacité ne pourraient être établies une fois pour toutes à la lumière d'une abstraction telle que l'État de droit, comme le prétendait Hayek. Il reprochait donc à ce dernier d'avoir adopté un style idéologique de politique qui ignorait partiellement la diversité de la vie sociale et politique et les réalités des relations internationales.

Un autre bon exposé de la position d'Aron sur cette question peut être trouvé dans la conclusion à son *Essai sur les libertés*³³, où il relève les limites de tous les approches reposant sur une seule définition de liberté, soit la liberté par l'absence de contrainte (liberté négative), soit la liberté par la participation au gouvernement (liberté positive). Aron a défendu l'idée d'un mélange de libertés, négative et positive, renouant ainsi avec le fil d'une pensée qui a pris naissance dans les écrits de Madame de Staël et de Benjamin Constant. « La liberté », a revendiqué Aron, « n'est pas définie de manière adéquate par la seule référence au règne de la loi »³⁴. Une société peut être interprétée comme étant plus ou moins libre grâce à plusieurs critères : le degré de détention du pouvoir entre les mains du peuple ou de ses représentants ; le degré de limitation, en pratique, de l'autorité des gouvernants ; le degré de dépendance des citoyens ordinaires

envers la volonté de leurs dirigeants. Aron a insisté sur le fait qu'aucun de ces critères n'est en soi déterminant pour définir la liberté ou la discrimination mais, ensemble, ils s'orientent vers une société libre et ouverte qui laisserait aux individus une marge d'action aussi large que possible et qui protégerait leurs droits contre les ingérences et les discriminations illégales³⁵.

Nous pouvons examiner plus encore les similitudes et les différences entre les points de vue d'Aron et de Tocqueville sur la liberté en prenant en compte leurs points de vue sur les relations entre la sphère politique et la sphère sociale. Tous deux étaient des « probabilistes » qui ont résolument rejeté l'idée d'endosser une vue purement déterministe de l'histoire, de la société et de la politique. Aussi ont-ils insisté sur le rôle important joué par un large éventail de circonstances fortuites et de facteurs non économiques dans la détermination de la nature des régimes politiques. Selon Aron, l'une des raisons de la supériorité de la vision de Tocqueville par rapport à celle de Marx réside dans le fait qu'il a refusé de subordonner la politique à l'économie et qu'il ne croyait pas que l'administration des choses remplacerait un jour le gouvernement des personnes. En d'autres termes, pour Tocqueville, le politique demeurerait une sphère *autonome* dans la société moderne et ne pouvait jamais être complètement déterminé par la sphère économique. Aron était sensible à cet argument et estimait dépourvues de sens toutes les notions de détermination absolue. Il est allé encore plus loin que Tocqueville en insistant sur l'importance de la nature des régimes politiques, soulignant « la primauté de la politique »³⁶ vis-à-vis de la sphère économique et réaffirmant ainsi l'importance de la liberté individuelle et du choix.

Tout en opérant une distinction féconde entre ordre social et ordre politique, Tocqueville et Aron ont, tous deux, mis en évidence la nature complexe et unique de la sphère politique comme la dimension particulière de l'existence humaine qui ne peut être réduite à un simple épiphénomène de l'économie ou de l'administration, comme l'ont affirmé Marx et Comte. Ni Tocqueville ni Aron n'ont accepté de donner crédit à des assertions comme celles de Marx et de Comte, qui prétendaient éliminer de la politique des notions prétendument vagues et mal définies et qui ont essayé de découvrir des lois apodictiques en recourant à des méthodes semblables à celles des sciences naturelles. En pratique, ces objectifs n'ont jamais été atteints et un bon exemple en fut l'économie soviétique. Aron faisait remarquer que l'on ne peut comprendre ni son mode d'affectation des ressources ni sa stratégie de croissance économique si l'on ignore les particularités du régime politique soviétique et son idéologie.³⁷ Cela explique comment et pourquoi des ressources limitées sont attribuées d'une manière qui privilégie certains secteurs économiques et certaines catégories sociales au détriment d'autres. Selon Aron, c'est une simplification (et une erreur) de considérer le pouvoir comme rien d'autre que le pouvoir organisé d'une classe pour en opprimer une autre ; la superstructure politique est toujours beaucoup plus que le simple reflet des forces sociales et économiques. « L'ordre du politique », selon Aron,

« est aussi essentiel et autonome que l'ordre de l'économie »³⁸, et l'idée du dépérissement de l'État (annoncée par les marxistes) n'est rien d'autre qu'un mythe. En réalité, « le pouvoir de l'État ne disparaît pas et ne peut pas disparaître dans une société planifiée, même lorsque la propriété privée des instruments de production a disparu »³⁹. Comme l'histoire l'a démontré, une économie planifiée centralement nécessite un État encore plus fort qu'une économie de marché et l'affectation des ressources économiques dans les économies de type soviétique a-t-elle toujours été soumise aux grandes décisions politiques et aux priorités imposées par les élites politiques.

L'esprit révolutionnaire et le rôle des intellectuels en politique

Un dernier point, mais non le moindre, Tocqueville et Aron ont tous deux abordé dans leurs écrits la question de la faiblesse de la société civile en France, question mise en rapport avec la forte tradition nationale de centralisation et le magistère prédominant qu'occupent ses intellectuels. Dans ces domaines, ils étaient d'accord : la France est un pays singulier dont les problèmes sont inséparables de l'héritage politique de l'Ancien Régime et de la Révolution. Tocqueville a remarqué que la France a toujours été un pays de paradoxes, « plus capable d'héroïsme que de vertu, de génie que de bon sens, propre à concevoir d'immenses desseins plutôt qu'à parachever de grandes entreprises »⁴⁰. Une des raisons de la singularité de la France a à voir avec le fait qu'un grand nombre de ses intellectuels, selon les mots d'Aron, « n'admire que la destruction, sans concevoir un ordre susceptible de remplacer celui qu'il veut détruire »⁴¹. Certainement, beaucoup de penseurs et de politiciens français (mais pas tous) ont suivi les traces de Rousseau, fuyant la modération et penchant plutôt pour les diverses formes de radicalisme qui engendrent une instabilité politique chronique.

Aron et Tocqueville ont été intrigués par la manière dont les intellectuels en général, et leurs collègues français en particulier, tendaient à interpréter la réalité sociale et politique dans laquelle ils vivaient. Dans un célèbre chapitre du livre III de *L'Ancien Régime et la Révolution*, Tocqueville a critiqué ses prédécesseurs du XVIII^e siècle pour avoir adopté une forme « littéraire » de la politique qui ignore la nature de la politique et cherche plutôt à juger sous l'empire d'impressions plutôt qu'en ayant recours à la raison et à l'argumentation logique. Aron a partagé la préoccupation de Tocqueville et pensé qu'il est typique des intellectuels en général de ne pas chercher à comprendre le monde social et politique, ses institutions et ses pratiques sociales complexes. Ainsi dénoncent-ils le plus souvent l'ordre social et politique dans lequel ils vivent car ils se sentent accablés par sa complexité et son opacité. Il n'est donc pas surprenant qu'Aron n'ait pas aimé les fameux slogans de 1968 - « Demandez l'impossible ! » « Il est interdit d'interdire ! » et « Prenez vos désirs pour des réalités ! » - qu'il a diagnostiqués comme autant de signes d'immaturation et d'irresponsabilité politiques. Ces slogans, pensait-il,

étaient de simples jeux de mots jouant avec les thèmes romantiques de l'authenticité et de l'épanouissement de soi, ce qui avait peu à voir avec la politique réelle. À cet égard, Aron a réitéré l'idée de Tocqueville (dans ses *Souvenirs*) selon laquelle les intellectuels ont tendance à chercher dans la politique ce qui est ingénu et nouveau au lieu de ce qui est vrai, et qu'ils sont enclins à apprécier une belle comédie, les gestes grandioses et l'éloquence, tout cela pour l'amour de l'art et (souvent) sans relation avec les faits eux-mêmes. Tocqueville est allé plus loin, et il ajouta que cette propension n'est pas limitée aux écrivains, mais qu'elle peut aussi se retrouver parmi le grand public : « À vrai dire, toute la nation en tient un peu, et le public français, pris en masse, juge très souvent en politique comme un homme de lettres »⁴².

Aron a certainement dû estimer les affirmations de Tocqueville convaincantes puisque, dans l'*Opium des intellectuels*, son analyse des mythes de la gauche portait un trait distinctement toquevillien. Il a critiqué le penchant des intellectuels à dénoncer trop rapidement la civilisation capitaliste comme excessivement rationaliste et antihéroïque, sans essayer de comprendre *sine ira et studio* le fonctionnement de ses institutions ou de chercher à comprendre comment les demandes d'égalité et de justice pourraient être conciliées dans la pratique avec la liberté et les droits. Aron a lui-même constaté que les limites de la civilisation industrielle, le pouvoir de l'argent et le prix de la réussite économique ont tendance à heurter la sensibilité des intellectuels, qui deviennent hyperémotifs en prêchant une forme étrange d'évangélisme intellectuel et politique tout en revendiquant en même temps plus de compétence que les citoyens ordinaires pour juger des vices de la société.⁴³ En outre, l'obscurité et le compromis, inhérents à la vie politique, ont tendance à offenser leur sensibilité esthétique, qui peut difficilement admettre que le meilleur est souvent l'ennemi du mieux. Ainsi de nombreux intellectuels refusent-ils souvent de penser politiquement, et « préfèrent une idéologie, c'est-à-dire une représentation plus ou moins littéraire de la société souhaitable plutôt que d'étudier le fonctionnement d'une économie définie, le fonctionnement d'une économie libérale, le fonctionnement d'un régime parlementaire, et ainsi de suite »⁴⁴. En conséquence, les intellectuels ont tendance à former des opinions fondées sur des émotions et des impératifs moraux plutôt qu'à analyser attentivement chaque situation particulière, et ils en viennent souvent à concevoir leur engagement politique uniquement (ou principalement) comme un prétexte à leur propre glorification. Cette conclusion réaffirmait l'analyse de Tocqueville.

Une comparaison entre leurs points de vue sur la révolution de 1848 et celle de 1968 offre un éclairage supplémentaire sur cette question. En février et juin 1848, alors membre de la Chambre des députés, Tocqueville a donné un témoignage de première main sur les tentatives d'instauration d'un régime républicain en France. Plus d'un siècle plus tard, en mai-juin 1968, avec ses articles dans *Le Figaro* suivis par un livre, *La Révolution introuvable*, Raymond Aron est presque devenu un acteur politique

contre sa propre volonté.⁴⁵ Stanley Hoffmann a remarqué que, tant par son ton que par son contenu, le livre d'Aron rappelle, dans une certaine mesure, les *Souvenirs* de Tocqueville.⁴⁶ Les deux livres contiennent des critiques acerbes de la politique française et suggèrent que la cause la plus profonde et pérenne du problème français ne réside pas tant dans une éventuelle impéritie du gouvernement central et de ses dirigeants (Louis-Philippe, le général de Gaulle) que dans la faiblesse des corps intermédiaires de la société française et l'absence de décentralisation administrative. Ce n'est pas par hasard si Aron lui-même rapproche son scepticisme à l'égard des revendications avancées par les révolutionnaires de 1968 de la critique par Tocqueville de la révolution de 1848. À son avis, la crise de mai 1968 se déroule un peu comme la révolution de 1848, mais les deux révolutions ont laissé des legs différents dans leurs sillages. Ni Aron ni Tocqueville n'ont donné d'explication unidimensionnelle à 1848 ou à 1968, et tous deux pensaient que, la plupart du temps, les individus ne déterminent pas tant les événements que ceux-ci ne les déterminent. Dans leurs descriptions de l'échec de 1848 et de celui de 1968, Tocqueville et Aron déplorent le fait que la nation française ne soit pas encore guérie de son vieux « virus révolutionnaire »⁴⁷ qui a retardé les réformes politiques indispensables et permis ainsi à la rue de faire et défaire les gouvernements.

Comme Tocqueville en 1848, Aron n'a pas pu prendre au sérieux les acteurs politiques de 1968 ; il a mis en évidence le fait que les événements d'alors apparaissaient comme un drame médiocre joué par des acteurs immatures. Il accordait peu d'indulgence à la nostalgie des intellectuels pour l'action politique directe dont ils faisaient preuve avec leur idéalisation des « comités d'action » et leur mépris pour les institutions politiques. À son avis, l'esprit de révolte sous-jacent aux pratiques participatives réclamées par les fameux comités d'action pouvait difficilement, dans la pratique, être concilié avec les principes de la légitimité démocratique et de la démocratie libérale. Ce n'était pas seulement parce que les leaders des étudiants et des travailleurs avaient peu de respect pour la légalité et pour le compromis, mais aussi parce que leur idée d'une révolution opposée à toute forme de domination était, en réalité, une concoction instable de socialisme pré-marxiste, d'anarcho-syndicalisme et de proudhonisme à laquelle faisait évidemment défaut la compréhension adéquate des contraintes régissant les sphères politique et économique de la société moderne. Sans être un partisan dogmatique du statu quo, Aron a considéré qu'il était peu probable que la contestation inconditionnelle des hiérarchies puisse inaugurer une troisième voie originale entre - ou par-delà - le communisme et le capitalisme. Avec l'avantage du recul, nous pouvons maintenant voir qu'il a eu raison.

Conclusion

« Libéral et démocrate, j'avais en politique deux passions : la France et la liberté ». Servant de devise pour cet essai, ces paroles d'Aron auraient pu également être utilisées pour décrire les perspectives politiques de Tocqueville. Tous deux étaient

des probabilistes qui pensaient que l'égalisation graduelle des conditions peut conduire à la liberté ou au despotisme, en fonction des choix faits par les individus réels. Tous deux ont considéré qu'aucune donnée d'ordre social n'échappe complètement à la volonté humaine. Cela vaut également pour la démocratie qui, pensaient-ils, peut être modérée et éduquée tout en étant épurée de ses excès révolutionnaires.

Aron a passé toute sa carrière à défendre les principes de la démocratie libérale, notamment dans les moments les plus sombres. Il s'est décrit à la fois comme « un sans parti, dont les opinions heurtent tour à tour les uns et les autres, d'autant plus insupportable qu'il se veut modéré avec excès et qu'il dissimule ses passions sous des arguments »⁴⁸. À ce propos, également, il a partagé d'importantes affinités avec Tocqueville. Leur libéralisme conservateur est fondamentalement une doctrine de la *modération*⁴⁹ politique qui cherche à écarter les maux du passé et à garder vive la mémoire des tragédies passées comme sources d'enseignement et comme justifications de la nécessité de la modération. La société pour laquelle ils se sont battus est fondée sur un cadre constitutionnel dont l'objectif principal est d'empêcher les abus de pouvoir et de créer et maintenir un pluralisme politique et social dynamique. Leur philosophie d'une histoire aux desseins ouverts reflète leur confiance en la liberté humaine et leur respect de la dignité humaine, deux valeurs qui continuent à nous inspirer aujourd'hui.

¹ Voir Raymond Aron, « Élie Halévy et l'ère des tyrannies », *Raymond Aron (1905-1983) : Histoire et politique*, numéro spécial de *Commentaire*, vol. 8, n°28-29, Hiver 1984-1985, pp. 327-350.

² Edward Shils, « Raymond Aron: A Memoir », dans Raymond Aron, *History, Truth, Liberty : Selected Writings of Raymond Aron*, éd. par Franciszek Draus, Chicago, University of Chicago Press, 1985, p. 13.

³ Claude Lévi-Strauss, « Aron était un esprit droit », *Commentaire*, vol. 8, n°28-29, hiver 1984-1985, p. 122.

⁴ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 1967, p. 261.

⁵ Lettre à Royer-Collard, 27 septembre 1841, reproduite dans Alexis de Tocqueville, *Lettres choisies. Souvenirs (1814-1859)*, éd. par Françoise Mélonio et Laurence Guellec, Paris, Gallimard, « Quarto », 2003, p. 485.

⁶ « L'Amérique et Nous : L'Express va plus loin avec Raymond Aron », *L'Express*, 16-22 avril 1973.

⁷ Ce texte est reproduit dans Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, éd. par Nicolas Baverez, Paris, Gallimard, « Quarto », 2005, pp. 55-106.

⁸ *Ibid.*, pp. 107-384.

⁹ Serge Audier, *Tocqueville retrouvé : genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin-EHESS, 2004, pp. 77-121.

¹⁰ Stanley Hoffmann, « Aron et Tocqueville », *Commentaire*, vol. 8, n°28-29, hiver 1984-1985, pp. 200-212.

¹¹ Voir Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, éd. par Jean-Claude Casanova et Christian Bachelier, Paris, Éditions de Fallois, 2002. Sur la critique aronienne de Marx, voir Daniel J. Mahoney, « Aron, Marx, and Marxism », *European Journal of Political Theory*, vol. 2, n°4, octobre 2003, pp. 415-427 ; Brian C. Anderson, *Raymond Aron : The Recovery of the Political*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1997, pp. 61-87.

¹² Raymond Aron, *Dix-Huit Leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, « Idées », 1962, reproduit dans Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 782.

¹³ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, éd. revue et augmentée, Paris, Calmann-Lévy, [1965] 1976, p. 49.

¹⁴ Voir *ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹⁶ Aron a écrit : « Il n'est pas impossible de combiner les problèmes de l'un et l'autre. » (Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 779).

¹⁷ *Ibid.*, p. 781.

¹⁸ Pierre Manent, « Raymond Aron éducateur », *Commentaire*, vol. 8, n°28-29, hiver 1984-1985, p. 165.

¹⁹ C'est une formule de Pierre Manent (*ibid.*, p. 26).

²⁰ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, pp. 1236-1237.

²¹ Daniel Bell, *The Coming of the Post-Industrial Society*, New York, Basic Books, 1973, pp. 73-74.

²² Raymond Aron, *Mémoires*, éd. intégrale, Paris, Robert Laffont, [1983] 2010, p. 529.

²³ *Ibid.*, p. 527.

²⁴ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 48.

²⁵ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris, Julliard, 1981, pp. 296-297.

²⁶ Voir Raymond Aron, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013, pp. 54-60.

²⁷ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 66.

²⁸ Voir Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, éd. par J. P. Mayer, Paris, Gallimard, 1951, vol. 2, pp. 164-167.

²⁹ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 26.

³⁰ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 227.

³¹ Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, p. 27.

³² Raymond Aron, « La définition libérale de la liberté », *Archives européennes de sociologie*, II, 1961, 2, pp. 199-218.

³³ Voir Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, pp. 228-230.

³⁴ Raymond Aron, « La définition libérale de la liberté », p. 213.

³⁵ Voir *ibid.*, p. 209 et Aron, *Essai sur les libertés*, p. 230.

³⁶ Raymond Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, p. 1235 ; voir aussi pp. 1229-1238.

³⁷ Voir *ibid.*, p. 1235.

³⁸ Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, p. 199.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Calmann-Lévy, 1887, p. 311.

⁴¹ Raymond Aron, *Penser la démocratie, penser la liberté*, p. 707.

⁴² *Souvenirs d'Alexis de Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1942, p. 76.

⁴³ Voir Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'Esprit », 1955, pp. 223-245.

⁴⁴ Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, p. 185.

⁴⁵ Ces articles sont reproduits dans Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, pp. 723-748.

⁴⁶ Hoffmann, « Aron et Tocqueville », p. 205 ; voir aussi Audier, *Tocqueville retrouvé*, pp. 109-117.

⁴⁷ Raymond Aron, *Penser la liberté, Penser la démocratie*, p. 629.

⁴⁸ Raymond Aron, Discours prononcé à l'occasion de la remise de son épée de membre de l'Institut (Académie des sciences morales et politiques), 15 janvier 1965, cité dans Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, Paris, Flammarion, 2005, p. 336. Voir aussi « L'Amérique et Nous ».

⁴⁹ Voir Aurelian Craiutu, *Faces of Moderation : The Art of Balance in an Age of Extremes*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2016.

Diogo Pires Aurélio

16. « Machiavélisme modéré »

Aron, Machiavel et les machiavéliens modernes

Raymond Aron a peu écrit sur Machiavel. De plus, comme il l'écrira quarante ans plus tard, il n'appréciait guère ce qu'il avait écrit à ce sujet : « Au moment où vint la guerre, je travaillais à une étude [...] sur Machiavel, dont survivent une trentaine de pages qui ne valent pas grand-chose ; ma connaissance de l'œuvre de Machiavel était insuffisante »¹. Cependant, au-delà d'un premier texte sur la pensée de Machiavel, l'étude qu'il mentionne comprenait trois autres essais, soit plus d'une centaine de pages sur ce que l'auteur appelle le « machiavélisme moderne ». Ces écrits auraient fait partie d'un livre qu'il avait l'intention de terminer. Malheureusement, lorsque l'Allemagne a envahi la France en 1940 et qu'Aron est parti en exil à Londres, il fut contraint de renoncer à ce projet et, par la suite, n'a jamais voulu reprendre ces écrits dont la publication sera posthume².

Dans ce projet, plus qu'une approche herméneutique de l'œuvre de Machiavel, Aron visait à comprendre le phénomène du machiavélisme, qu'il voyait comme un mode de gouvernement recourant à tous les moyens en ignorant les valeurs et en ne se préoccupant que du succès des décisions politiques. Ce phénomène est habituellement appelé tyrannie. Tout au long de l'histoire, bien avant Machiavel, il y eut de nombreux exemples de cette façon d'exercer le pouvoir et cela a pu être constaté également avec les régimes totalitaires du XX^e siècle. Aron lit Machiavel comme un « contemporain de Hitler, Staline et Mussolini », à la recherche du « secret du machiavélisme »³. Selon lui, chaque fois que la tyrannie émerge, le machiavélisme revient à l'ordre du jour. Mais loin d'en être le créateur, Machiavel est le témoin d'une pratique politique qui a souvent été observée. Machiavélisme, selon Aron, n'est pas exactement synonyme de pensée de Machiavel.

Pourquoi le nom de l'auteur du *Prince* est-il utilisé pour qualifier un phénomène qui est apparemment aussi vieux que la politique ? La réponse est facile à trouver dans son œuvre. En effet, outre l'audace de ses analyses, il a rassemblé les différents aspects de sa pensée en une théorie cohérente. Avec panache, il a formulé un ensemble bien connu de techniques politiques et, simultanément, présenté une méthode par laquelle une certaine régularité peut être trouvée dans la diversité des actions humaines, à la fois individuelles et collectives, fournissant ainsi des ressources efficaces à celui qui commande ou qui veut commander. Sa méthode, composée de règles exposées au chapitre XV du *Prince*, est fondée sur l'observation des faits, c'est-à-dire sur ce que les hommes font et sont vraiment, et non sur des spéculations sur ce

qu'ils devraient être ou devraient faire. En substance, cette méthode ne diffère pas des principes épistémologiques que nombre d'historiens et de sociologues de la fin du XIX^e siècle adopteront dans leur pratique scientifique. Vilfredo Pareto, par exemple, l'appelle la « méthode logico-expérimentale » et assume expressément l'héritage de Machiavel, en partageant largement sa façon de penser l'homme et la société. En commentant Pareto, Aron écrit ainsi que « les mêmes thèmes, la même méthode, la même vision historique, la même conception de la politique, aboutissent à une technique analogue à celle de Machiavel »⁴. Il n'est pas surprenant que le livre qu'Aron avait l'intention d'écrire attache la plus grande importance à ce disciple de Machiavel qui aurait inspiré le fascisme de Mussolini. En outre, cela met au jour non seulement la structure des quatre essais posthumes, dans lesquels Pareto joue le rôle principal, mais aussi la raison que donne Aron pour ne pas commencer cet ouvrage avec une histoire du machiavélisme : « Cette histoire a été plusieurs fois écrite [...]. Il nous suffira de rapprocher Machiavel du plus machiavélique des théoriciens modernes pour dégager la doctrine dont je tenterai, dans les essais suivants, de suivre les conséquences dans la réalité actuelle »⁵.

Cela ne veut pas dire que Machiavel lui-même soit un personnage mineur dans l'œuvre d'Aron. Au contraire, sa lecture de Machiavel, à partir de la signification du machiavélisme tel qu'il est entendu par les principaux historiens de la première moitié du XX^e siècle, jette un éclairage nouveau aussi bien sur *Le Prince* que sur les *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*. Tout d'abord, elle révèle le fossé indéniable, bien que complexe, entre le texte de Machiavel et son interprétation courante ; d'autre part, elle permettra à Aron de se distinguer de Pareto et de présenter une nouvelle théorie du régime démocratique.

Comment Aron lit Machiavel

À la première page de *l'Introduction à la philosophie politique*, Aron déclare que Machiavel, « dans la tradition occidentale, est peut-être le plus grand penseur politique ou, tout au moins, un des plus grands »⁶. À première vue, cela semble très différent de l'appréciation plus réticente que nous avons trouvée dans l'essai écrit quinze ans auparavant, « Le machiavélisme de Machiavel », dans lequel le Florentin était censé ignorer « les conditions naturelles ou économiques de la vie collective », étant juste un psychologue, certes brillant, qui a étudié les passions et analysé avec une « lucidité indépassable » les luttes des êtres humains pour le pouvoir⁷. Certains interprètes estiment qu'il y a un changement dans la compréhension de la pensée de Machiavel par Aron. Selon Serge Audier, après la Seconde Guerre mondiale, Aron accepterait un « machiavélisme modéré ». En d'autres termes, Machiavel ne serait plus seulement « le précurseur d'une conception purement technique et cynique du pouvoir », comme Aron l'avait indiqué précédemment, puisque « son œuvre s'avère également indispensable pour aborder les antinomies de la politique »⁸.

Il importe de porter attention au texte mentionné ci-dessus. Il commence par rejeter la question traditionnelle sur la différence entre les deux œuvres principales du Florentin : *Le Prince*, qui soutiendrait la tyrannie, et les *Discours sur Tite-Live*, qui proposerait un éloge de la république. Pour Aron, il n'y a pas là de véritable question, parce que *Le Prince* est juste une description, et non une défense, d'une technique de décision tyrannique. Si l'on considère les préférences de Machiavel, il est clair qu'il préfère la république romaine telle qu'il l'a décrite dans les *Discours*. Mais ce qu'il dit vient de l'observation de plusieurs séries d'événements, afin d'en marquer les régularités et d'en extraire des conseils pratiques. Et parfois, la tyrannie pourrait être le « conseil » que fournit l'expérience. Ce serait donc une question de méthode, pas de conviction. Cependant, cette méthode, celle de réduire la politique à un problème technique, a déclenché une révolution intellectuelle. Dans le passé, la politique a été généralement entendue comme un effort entrepris au nom du bien-être collectif. Son objectif principal était la justice. Pour Machiavel, la politique ne traite de rien d'autre que d'un ensemble de moyens - les vertus personnelles, l'assise sociale, les circonstances favorables, etc. - nécessaires pour obtenir les résultats que l'on désire. En bref, la politique serait juste une question d'efficacité. Il n'y aurait pas de valeurs, pas de bien commun, rien au-delà de ce que l'individu veut et peut obtenir. Selon les termes d'Aron, « la science politique à la manière de Machiavel restera une science secrète, comme honteuse, aussi longtemps que la politique, en s'isolant, se déshumanisera en un art de la puissance »⁹.

Ce cadre impute-t-il une certaine régularité aux actions humaines, permettant ainsi un choix rationnel et offrant une expérience pour un leadership ? Apparemment, le lien entre ce qui se passe aujourd'hui et ce que l'on peut attendre pour demain est très faible, car il y a beaucoup d'événements imprévus qui peuvent survenir. Chaque décision comporte des risques ainsi qu'un coefficient d'incertitude. Néanmoins, selon Aron, la théorie machiavélique de l'histoire fournirait des lignes directrices rendant possible une science de la politique, à savoir le *principe de pérennité*, le *principe de corruption* et l'*idée des cycles*.

Le premier principe constate que les passions humaines ne changent pas au long de l'histoire, et donc que les hommes et les groupes entrent en conflit les uns avec les autres. Sous les variations des événements demeure un élément fixe : les êtres humains sont fondamentalement semblables. Mais pourquoi les événements semblent-ils si différents d'un siècle à l'autre si les hommes ne changent pas dans leur essence ? Machiavel, avec l'ensemble de l'Antiquité et de la Renaissance, fait appel à un second principe, le *principe de corruption*. La nature, bien qu'elle demeure elle-même, est en perpétuelle évolution. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle soit en constante amélioration. Au contraire, les collectivités humaines, comme tout ce qui existe sur terre, sont toujours en déclin. En fait, leur noyau est un mélange de bien et de mal en des proportions différentes et mouvantes. Les collectivités humaines peuvent subsister

pendant un certain temps, accroissant leur pouvoir et même le bien-être de leurs membres. Mais le mal en elles travaille déjà à leur corruption. Les régimes et les lois sont des moyens pour faire face aux facteurs de déclin, mais ils ne peuvent résister éternellement. L'instabilité et la contingence demeurent. Il n'y a pas de progrès, car il n'y a pas de fin vers laquelle conduiraient les événements ; mais, d'autre part, il n'y a pas non plus de chaos. Les sociétés changent en permanence, mais l'ordre revient toujours, même si, chaque fois, c'est sous une forme différente. Comme le remarque Aron, « le mal de la démocratie qui est la licence et l'anarchie, en s'aggravant, produira le retour de la monarchie ou de la tyrannie, qui, à son tour, par le même processus, donnera naissance à l'aristocratie »¹⁰. C'est la vieille *idée des cycles*, qui réapparaît chez Machiavel lorsqu'il présente le troisième élément de sa théorie de l'histoire.

Outre ces trois éléments, la théorie de Machiavel repose sur une anthropologie pessimiste : l'homme est intrinsèquement mauvais et ambitieux, bien que dans sa vie quotidienne il ne soit ni totalement mauvais ni totalement bon. En outre, son désir illimité n'est pas freiné par des règles morales. Seule la menace de la violence est susceptible de l'arrêter. Ainsi, les responsables doivent être plutôt craints qu'aimés, tout en évitant aussi longtemps que possible d'être haïs. Ce pessimisme est un postulat de Machiavel et une caractéristique de tous les machiavélismes modernes, dont le principal « dogme », selon Aron, est la distinction fonctionnelle entre les masses et les dirigeants¹¹. Affirmant que toutes les masses dépendent de leur leadership pour survivre en tant que groupe, et que les dirigeants ne veulent rien d'autre que leur propre pouvoir, le machiavélisme moderne définit la politique comme un ensemble de moyens pour obtenir ou conserver le pouvoir. Les moyens principaux sont la force et la propagande, ce dernier moyen étant le moins coûteux et le plus efficace. En fait, les gens sont généralement naïfs. Plus la propagande est efficace, moins les élites devront recourir à l'armée ou à la police. Cela explique l'importance accordée par Machiavel au phénomène religieux et l'intérêt d'un leader dans la diffusion de récits qui légitiment son pouvoir, soit par la religion soit par un discours rationnel, selon les époques et la société. La légitimation est toujours une question de consentement, et, pour obtenir le consentement des masses, un leader doit être, ou au moins sembler être, ce que ces masses croient qu'il devrait être. Cependant, il est des situations dans lesquelles le recours à des ruses, comme la religion ou l'idéologie, n'est pas suffisant pour se maintenir au pouvoir. Par conséquent, chaque leader devrait être, selon les termes de Machiavel lui-même, à la fois un renard et un lion, c'est-à-dire, doué à la fois de sagacité et de courage, tout en constatant qu'il est très rare de trouver quelqu'un possédant ces deux qualités. Au mieux, on est soit plus sage que courageux ou vice versa. Donc, chacun a tendance à un certain type de décision, dont le succès dépend des situations particulières qu'il est obligé d'affronter. Comme l'a écrit Pareto, il y a des élites nouvelles et violentes, qui ont tendance à faire la guerre et à croire à des idéaux comme la patrie ou la révolution, et il y a des élites déclinantes, qui penchent vers le commerce et vers le soutien aux idéaux humanitaires. Écrivant à la fin des années 1930,

Aron affirme que « les élites russe, allemande, italienne, sont à coup sûr des élites violentes ».

Dans quelle mesure la pensée de Machiavel soutient-elle cette approche totalitaire du leadership ? Bien que les machiavélismes modernes affichent expressément leur appartenance à l'héritage machiavélique, l'œuvre du Florentin n'autorise pas nettement cette revendication. En fait, il condamne souvent la tyrannie ; il loue la liberté ; sa forme préférée de gouvernement est la république ; il admire les institutions qui limitent le pouvoir du monarque, comme le Parlement en France. Jusqu'au milieu du XX^e siècle, une opinion très répandue a soutenu que ces opinions républicaines étaient formulées dans les *Discours*, tandis que *Le Prince* serait le véritable abrégé du machiavélisme. Aron s'inscrit en faux, en remarquant que ces deux œuvres expriment le même point de vue sur la politique, car, chaque fois que Machiavel parle de nouvelles principautés, il répète les mêmes « techniques » - violence et ruse - comme moyens nécessaires pour conquérir le pouvoir et le conserver. Comment pouvons-nous combiner l'exposition de ces techniques avec la prétendue neutralité de l'auteur ? Suffit-il d'affirmer qu'il pense comme un scientifique, sans se soucier de la moralité des moyens utilisés ?

La réponse d'Aron peut être analysée en deux étapes. Tout d'abord, il constate que la société préférée de Machiavel est la république, mais il soulève des doutes quant à l'attitude prétendument scientifique du Florentin. Indépendamment de ses intentions, celui qui écrit ce que Machiavel a écrit est déjà en train de justifier le recours à tous les moyens qu'un homme politique jugerait utile : « Machiavel ne nie pas la morale chrétienne ou humaine, [...] il marque souvent la contradiction entre cette morale et les moyens politiques, mais [...] il ne cherche pas de solution au conflit et paraît plus soucieux de rendre son prince expert en l'art politique qu'obéissant à la religion »¹².

Deuxièmement, Aron remarque que Machiavel condamne la ruse et la violence poussées à l'extrême, mais seulement pour des raisons politiques et non morales. Les mêmes moyens peuvent être loués ou critiqués en fonction de leurs résultats. En bref, ce que Machiavel est en train de juger, c'est l'efficacité politique. Est-ce que cela implique l'immoralité ? Cela l'impliqueraient s'il soutenait le machiavélisme du leader, c'est-à-dire la tyrannie. Mais ce qu'il souhaite véritablement, ce n'est pas « la tyrannie, mais un État puissant, prospère, ordonné, légal »¹³. Sur de nombreux points, Aron voit Machiavel proche des penseurs antiques et médiévaux. Cependant, le cœur de son interprétation est clairement influencé par la thèse qui vient de Hegel et qui est renouvelée au XX^e siècle par Friedrich Meinecke, pour qui Machiavel est le devancier de la prétendue « raison d'État ». Selon cette interprétation, l'auteur du *Prince* place le salut du peuple – *salus populi* – au-dessus de toutes autres considérations. Et il est vrai que Machiavel défend la suprématie du pouvoir politique, indépendamment des décisions qu'elle oblige à prendre. Cependant, le pouvoir politique n'est pas synonyme d'État. Pour Machiavel, un État est juste un domaine personnel, non pas, comme le

définira Max Weber, une forme légale impersonnelle détenant le « monopole de l'usage de la violence légitime ». Donc, quand il place l'État comme le principe premier de la politique à partir duquel chaque décision doit être déduite, il ne défend pas la suprématie de quelque chose comme le bien commun, ni la primauté d'une entité qui incarne le peuple ou la nation. Il est seulement en train de dire que la défense du pouvoir, indépendamment de celui qui l'exerce, doit être inconditionnelle pour être efficace. Ce n'est pas exactement l'interprétation que soutient Raymond Aron. Au moins, quand il a écrit le chapitre sur Machiavel, il partageait encore le préjugé traditionnel qui créditait le Florentin de l'idée de l'invention de l'État moderne. En conséquence, et bien qu'il remarque beaucoup d'idées pré-modernes à la fois dans *Le Prince* et les *Discours*, sa conclusion ne cache pas une certaine ambiguïté : « peut-être est-ce dans la pensée antique que Machiavel a trouvé la formule de la doctrine moderne de la raison d'État »¹⁴.

Dans cette perspective, qui prend l'État comme *ultima ratio*, la défense de ses intérêts ne peut s'arrêter à la limite qui sépare l'éthique de l'immoralité, et même la loi de l'assassinat ; elle doit aller aussi loin que les circonstances l'exigent. Face à d'autres États, ainsi qu'en politique intérieure, cela peut signifier la ruse, les mensonges ou tout simplement la violence. Si c'est nécessaire, un État peut déclencher une guerre contre ses ennemis et user de la violence contre son peuple ; il peut sceller des accords avec ses voisins et faire des promesses à ses citoyens ; il peut trahir son engagement et ses promesses. Néanmoins, la théorie de Machiavel, comme Aron le souligne¹⁵, ne peut être réduite à l'utilisation de ces astuces, à moins que l'on ne confonde la politique avec la tyrannie. Et, même dans la tyrannie, les astuces peuvent se révéler préjudiciables à l'État lui-même, et la violence peut également être coûteuse, donc ne pas être rentable. Comme le dit Machiavel, « il y a deux manières de combattre : l'une par les lois, l'autre par la force »¹⁶. Dans l'abstrait, il n'est pas possible de refuser d'utiliser l'une et l'autre, et tout peut devenir un moyen utile. La religion, par exemple, est l'un des meilleurs moyens de se maintenir au pouvoir. Tous les dirigeants de l'histoire l'ont recommandée, non pas parce qu'elle est vraie ou fausse, mais simplement parce que c'est la meilleure façon de renforcer l'obéissance et de maintenir l'ordre social et le pouvoir.

Le pouvoir pour quoi faire ? Pour se maintenir au pouvoir. Le premier objectif du pouvoir est de se maintenir, c'est-à-dire de perdurer. Machiavel fait grand cas également de la prospérité de la cité, comme le relève Aron. Cependant, cette prospérité n'est pas synonyme de bien-être commun. Une cité prospère au sens de Machiavel est une cité assez forte pour rester indépendante, c'est-à-dire une cité puissante, que ce soit une république ou une principauté. Le pouvoir n'a pas de but ou un sens au-delà de lui-même. Au contraire, toute activité humaine peut devenir un moyen de conquérir le pouvoir et de le conserver. Cette absence de finalité transcendante à l'action politique est la principale différence entre Machiavel et tous les

penseurs depuis l'Antiquité, et même tous les penseurs de la civilisation humaniste que ce soit avant ou après le Florentin. Est-ce une croyance particulière ou une déduction logique du principe selon lequel la science doit refuser d'intégrer des objectifs transcendants ou métaphysiques - ce que les hommes devraient être - et doit se limiter à la réalité ? Aron, suivant l'acception commune qui crédite Machiavel de la fondation de la science politique, affirme que ce n'est rien d'autre que la conclusion réaliste à laquelle aboutit « un fanatique de logique abstraite »¹⁷. N'acceptant que des faits et travaillant dans une épistémologie logico-déductive, Machiavel serait contraint de mettre de côté ses valeurs personnelles. Cette épistémologie, en sapant la pertinence de ses convictions, a fait que les gens lisent son œuvre comme si c'était une simple théorie des moyens, dont le but ne serait rien d'autre que le pouvoir : « Ainsi risque de se répandre le machiavélisme lorsqu'il est au service, non plus de la grandeur publique, mais de l'aventure personnelle »¹⁸.

L'opinion d'Aron sur le machiavélisme moderne

Le machiavélisme, selon Aron, est une théorie de la tyrannie. En tant que régime, sa conservation nécessite un système de techniques ainsi qu'un ensemble de qualités, surtout de la part des dirigeants, qui doivent être capables de franchir les barrières de la morale. Le problème avec le machiavélisme moderne, c'est qu'il adopte *Le Prince* comme s'il constituait tout l'œuvre de Machiavel. Aron explique que, dans le passé, « Machiavel a été méconnu ou faussement interprété parce qu'on a lu *Le Prince* mais non les *Discours*, parce qu'on a pris une théorie des principautés nouvelles pour une théorie du gouvernement en général. Mais le machiavélisme moderne [...] tend à une pareille simplification : [...] il ne connaît pas les citoyens vertueux et la République modérée que Machiavel préférait - au moins à titre d'idéal - aux excès des princes »¹⁹.

Cette critique est importante pour comprendre la pensée d'Aron. En fait, sa lecture du Florentin partage les principes de base qui seront adoptés par le machiavélisme moderne. Bien qu'il nie une distinction de fond entre les deux livres, la seule preuve qu'il présente est une courte réitération dans les *Discours* de ce qui avait déjà été développé dans *Le Prince* à propos de la tyrannie. Aucune attention n'est accordée, par exemple, aux éléments démocratiques, ou, au moins, républicains, également visibles dans le livre que toute la tradition considère comme un recueil des conseils les plus immoraux donnés aux tyrans. D'une certaine façon, Aron lit Machiavel à travers des lunettes héritées du passé et souvent utilisées par les adversaires et les représentants du machiavélisme, non seulement pour voir en l'auteur du *Prince* sa tolérance à l'endroit de la politique sans scrupules, mais aussi pour l'approuver ou le désapprouver. Il affirme, il est vrai, que Machiavel n'est pas partisan d'un tel gouvernement, soutenant qu'il est juste un scientifique aussi fidèle à sa méthode qu'indifférent au fait que sa théorie présente également l'hypothèse d'un régime tyrannique. Néanmoins, par une sorte de raisonnement chiasmatisé, Aron lit

Machiavel sous l'influence du machiavélisme moderne et lit Pareto sous l'influence de Machiavel, indiquant que c'est dans *Le Prince* que « nous trouverons la théorie dont s'inspire la pratique des régimes totalitaires »²⁰.

Machiavel et Pareto maintiennent l'existence d'une passion qui reste constante dans le cœur humain. Le Florentin l'a dénommé « sentiment », Pareto « résidu ». Tous deux soulignent certaines régularités au cours des siècles. Et, bien que Pareto, contrairement à Machiavel, admet l'existence de quelque progrès, il soutient que cela arrive plus lentement que ne le proclament les idéologies du XIX^e siècle. Les régimes et les États changent ; les groupes humains se reconstituent, peut-être sous une forme différente, mais en renouvelant toujours la tension entre une minorité et les masses. Machiavel parlait de « cycles », Pareto d'« ondulations ». D'où viennent ces ondulations ? Et pourquoi cette dialectique entre les élites et les masses réapparaît-elle systématiquement ? Tout d'abord, les hommes et les sociétés ont des histoires différentes qui développent différents types de résidus. Pareto distingue les résidus de combinaison ou d'innovation des résidus de conservation. Les premiers tendent vers une association de faits et d'expériences, fournissant la capacité de prévoir, de raisonner et d'innover. Cela rend plus ambitieux et audacieux ceux en qui ces résidus sont prédominants, leur permettant à la fois de gouverner et de légiférer. Les résidus de conservation, au contraire, ont tendance à résister à tout changement, rendant les individus dépendants de ceux qui sont capables de mener les processus de changement. Toutefois, ces deux types de résidus, ceux de combinaison et ceux de conservation, seront toujours cristallisés dans des institutions - la coutume, le droit, la religion, les idéologies et même les théories - étiquetées comme « dérivations » par Pareto.

Cela n'est pas une réécriture du récit traditionnel qui évoque un combat entre la raison et les passions. Les hommes, au moins dans la société, agissent toujours entraînés par des résidus, même en croyant qu'ils suivent des dérivations. Comme Aron le résume, ils raisonnent, mais ils ne sont pas raisonnables²¹. Ils raisonnent parce qu'ils ont besoin de justifier ce qu'ils font. Mais, quel que soit leur niveau de sophistication, les justifications ont la même base instinctive et Pareto « rattache la science aux mêmes 'instincts de combinaison' que la magie »²². La distinction fondamentale n'est pas entre les dérivations et les résidus, la raison et la déraison ; elle est entre les deux types de résidus, l'un innovateur et l'autre conservateur. En fait, le premier conduit à la science et à la civilisation, mais induit l'esprit critique, la non-révérence envers les valeurs collectives et le recours à la ruse au lieu du courage. Le second, à son tour, conduit à l'amour de la patrie, l'obéissance à la loi et la croyance dans les valeurs traditionnelles, mais induit la régression, la superstition et l'incapacité à s'améliorer. Il s'avère que l'État a besoin d'un sentiment de conservation autant que d'un sentiment d'innovation. D'une part, il a besoin de l'obéissance des masses et trop de sentiments d'innovation sapent sa force. D'autre part, les élites doivent être aussi

courageuses que rusées, capables de mener le groupe et d'accroître son pouvoir. En bref, Pareto, comme Machiavel, nie à la fois l'idée d'une société sans une oligarchie qui dirige le groupe et l'idée d'un monde humaniste dans lequel il n'y aurait plus de place pour la violence et la guerre.

Comment est-il possible de maintenir la naïveté des masses afin d'obtenir leur obéissance ainsi que leur volonté d'aller au front ? Comment pouvons-nous préserver la croyance en des valeurs et des idéologies que l'élite sait n'être que des sentiments et que la science classe parmi les illusions ? Selon Pareto, les seuls moyens disponibles pour atteindre cet objectif sont la violence et la propagande. La violence instille la peur. Puisque les élites font face aux masses comme elles font face à un ennemi, elles doivent être en mesure de conserver le pouvoir contre les menaces externes et internes. Sinon, elles seront vaincues par la violence des masses et remplacées. La propagande, quant à elle, conduit les gens à croire en des discours, des idéologies, des slogans et des mythes faits pour soutenir le pouvoir. Une élite doit être assez cynique pour promouvoir ces croyances, mais toujours consciente du fait qu'elles ne sont que des sentiments et simultanément qu'elles sont nécessaires pour obtenir le consentement des masses à son pouvoir : « À quoi croira-t-elle, cette élite [...] ? Elle croira que les hommes doivent croire »²³. Sceptiques par nature, ces élites ne reconnaissent aucune action comme logique, sauf celle qui atteint un certain objectif. Paradoxalement, la propagande, même si elle est méprisée par les scientifiques, est justifiée par la science sociale comme un moyen rationnel, à condition qu'elle fasse en sorte que les gens acceptent ce qui, autrement, serait des mesures impopulaires.

Cet ensemble d'idées est largement décrit par Raymond Aron. « Notre temps », comme il l'écrivait en 1943, « paraît machiavélique avant tout parce que les élites violentes, qui ont accompli les révolutions du XX^e siècle, conçoivent spontanément la politique sur le mode machiavélique »²⁴. Ce sont les élites qui dirigent les régimes fasciste, national-socialiste et communiste. Tous ont en commun l'apologie de la force et le recours illimité à la propagande. Le fascisme italien et le national-socialisme allemand avaient atteint le pouvoir par des moyens légaux, mais, une fois qu'ils l'ont acquis, ils ont essayé de se maintenir en cultivant la violence ; le socialisme soviétique a obtenu le pouvoir par une révolution, et il a continué à utiliser la violence. Mais l'arme principale à laquelle tous ont recouru est la propagande. Ils partagent le mépris machiavélique pour les masses, qu'ils traitent comme un matériau destiné à être façonné. Ils considèrent la loi et les institutions comme des dérivations parétiennes, car il est impossible d'identifier un but commun dans une multitude de désirs et d'intérêts. Ils s'attribuent le rôle d'imposer leurs propres buts aux masses. La propagande est leur technique par excellence, le nouvel instrument politique qui façonne l'esprit du peuple. Elle convertit la société en un bloc homogène qui considère les dissidents comme s'ils étaient des ennemis. Citant Lénine, Aron remarque que « l'adhérent au parti communiste [...] doit être un communiste orthodoxe. Les cadres du parti doivent

obéir aveuglement aux ordres de la direction, quelle que soit leur opinion personnelle »²⁵. De ce point de vue, la seule différence entre le communisme et les autres régimes totalitaires réside dans l'idéologie : pour le fascisme, la propagande et la violence seront toujours nécessaires ; pour le communisme, elles disparaîtraient après la création d'une société sans classes. Jusque-là, « le Prince [...] ne doute jamais de travailler pour la vérité au moment où il ment, pour une humanité heureuse au moment où il impose un règne de terreur »²⁶.

Plus tard, Aron abordera la doctrine sociologique de Pareto dans une perspective sensiblement différente²⁷. Néanmoins, même dans ses premiers essais, l'influence de Machiavel était déjà visible. Il faisait deux objections aux machiavéliens, clairement inspirées par le Florentin lui-même : la première est l'impossibilité d'assimiler la politique à un simple ensemble de techniques ; la seconde est le caractère ambigu de la tyrannie moderne, qui, d'une part, semble être un régime, c'est-à-dire un ordre juridique et un système de gouvernement avec un ensemble stabilisé de procédures, mais dont le chef, d'autre part, gouverne de façon arbitraire, au-delà de toute règle ou de toute base rationnelle.

Pareto diffère de Machiavel en tant que précurseur de la « politique scientifique », dans la mesure où il méprise tout but fondé sur l'idéologie ou les mythes, comme le progrès, les valeurs humanitaires, la paix universelle ou la justice, les intérêts collectifs et ainsi de suite. Comme la manière d'atteindre ces buts ne peut être inférée des faits, ils sont indéterminés et subjectifs. Toute action orientée vers eux n'est pas rationnelle, car ces buts, étant subjectifs, font qu'il est impossible de choisir les bons moyens pour les atteindre. Seules les actions qui ressortissent à des moyens dont l'efficacité est connue par l'expérience peuvent être dénommées rationnelles, comme « l'action technique, l'action économique intéressée et l'action que nous appelons machiavélique »²⁸. Bien sûr, Pareto souligne l'importance des objectifs utopiques en tant que croyances idéologiques soutenant la domination d'une élite. D'une certaine façon, la politique est toujours une utilisation rationnelle d'actions irrationnelles. Le problème, insiste Aron, c'est que les actions humaines ne sont jamais orientées seulement vers des objectifs immédiats. Commentant Max Weber, que Meinecke a surnommé « le Machiavel allemand », et sa notion d'« éthique politique de la responsabilité », Aron remarque qu'« une telle politique est, elle aussi, fondée sur l'adhésion totale à une valeur culturelle ou humaine »²⁹. La même idée apparaît dans l'un de ses essais sur le machiavélisme : « Si l'on prétend interpréter l'action humaine, il importe de dégager le type de motivation auquel elle appartient et de retrouver les fins auxquels elle tend, au-delà des buts immédiats que l'on peut constater. Or, Pareto se désintéresse des fins dernières, il les ignore. Omission caractéristique : la science [...] tout ce qu'elle ne rencontre pas dans le réel n'existe pas pour elle. Mais dépouillée de son orientation vers l'avenir, l'existence humaine cesse d'être humanité pour devenir nature »³⁰.

Indépendamment des croyances personnelles de Pareto, son idée de la société et de la politique, comme Aron le note souvent, conduit au machiavélisme. Refusant, en tant que scientifique, d'aborder des notions comme les valeurs humaines, il réduit la politique à la technique. Et comme la violence et la ruse se sont toujours révélées comme les techniques les plus efficaces, l'œuvre de Pareto peut être lue comme une apologie de la tyrannie. Le problème, c'est que la tyrannie émerge d'une révolution ou d'une autre rupture avec l'ordre établi et veut devenir un nouvel ordre sans pour autant sacrifier son caractère d'origine exceptionnelle : « La légalisation de la tyrannie n'est rien que l'effort pour traduire en institutions les habitudes de la pratique révolutionnaire, pour rendre coutumière la pratique plébiscitaire, mais cette légalisation n'est que forme et apparence »³¹.

Le machiavélisme modéré d'Aron

Le machiavélisme moderne, tel qu'il est exposé ci-dessus, a influencé la lecture qu'Aron fait de Machiavel, qu'il voit comme un scientifique et un « fanatique de la logique abstraite ». Il note également que l'œuvre de Machiavel va bien au-delà d'un tel résumé puisque, à part la tyrannie, il décrit d'autres types possibles de régimes et qu'il est partisan de la liberté à la fois des individus et des peuples. Cependant, il conclut que la méthodologie du Florentin, en dépit de son amour pour la liberté, conduit au machiavélisme et donne une base rationnelle à ceux qui voudraient appliquer les techniques de la tyrannie au XX^e siècle.

Cette conclusion semble changer par la suite, dans d'autres essais où Aron se réfère encore à Machiavel. Mais c'est moins un changement qu'un développement de ces analyses. À côté de Machiavel le « scientifique », on peut voir aussi Machiavel le théoricien de l'action politique dès les premiers essais. Cela, en fait, était déjà visible dans le tableau que faisait Aron de la sociologie allemande, mais il acquiert une nouvelle importance quand il s'agit du machiavélisme moderne : « si [...] le succès va le plus souvent aux procédés de ruse ou de violence, l'étude de la politique telle qu'elle se déroule en fait, aboutit à une sorte de cynisme »³². En regardant ce qui se passait en Italie, en Allemagne et en Union soviétique, Aron en vient à une double conclusion. D'une part, il refuse de considérer la politique d'une manière dans laquelle « il ne reste place que pour la bataille des individus et des peuples, impatients de démontrer, par la victoire de leur force, leur titre à une vie supérieure »³³. D'autre part, il est d'accord avec les aspects principaux du machiavélisme : l'impossibilité de penser un groupe sans une distinction entre les élites et les masses ; la réalité du conflit ; le paradoxe de la politique, puisque chaque action tend vers le succès et que le succès dans la vie politique peut dépendre de moyens immoraux. Ainsi, la question est : qu'est-ce qu'un chef doit faire quand une décision immorale est nécessaire pour vaincre les adversaires et sauver le peuple ? Peut-il recourir à la violence pour empêcher la violence contre lui et son peuple ? Peut-il ne pas mentir quand la vérité est dangereuse pour l'intérêt

commun ? Bref, peut-il sous-estimer le pouvoir de l'État, dont il est responsable, pour rester fidèle à ses propres principes ?

Ce sont des questions soulevées depuis Machiavel lui-même. Aron les développe dans plusieurs passages de sa préface du *Prince* et de celle donnée à la publication des conférences de Weber, ainsi que dans sa critique des pacifistes, comme son mentor Alain, ou Bertrand Russell, ou Jacques Maritain, avec qui il dialoguera³⁴. Pour Aron en tant qu'Européen à la fin des années 1930, le « machiavélisme modéré » est pour lui la seule attitude possible face à la guerre et le seul cadre dans lequel il est possible de penser la politique dans sa dimension réelle et non utopique. Contre l'idéalisme de Maritain, il soutiendra l'idée, à la fois machiavélique et wébérienne, selon laquelle « ce qui donne à la vie politique sa sombre grandeur, c'est que les hommes d'État en viennent à accomplir des actes qu'ils détestent, parce qu'ils se croient, en leur âme et conscience, comptables du destin commun »³⁵. Plus précisément, dans sa préface aux conférences de Weber : « La vocation de la science est inconditionnellement la vérité. Le métier du politicien ne tolère pas toujours qu'on la dise »³⁶.

Ce machiavélisme modéré va au-delà de la relation entre la politique et la morale. Il concerne aussi la façon de penser la démocratie contre le totalitarisme. En fait, les systèmes totalitaires se présentent eux-mêmes comme démocratiques, ce qui rend nécessaire une clarification de ce qu'un réaliste peut argumenter contre une telle prétention. Le totalitarisme, celui de Mussolini, Hitler, Staline et autres, se présente comme un gouvernement issu du peuple. Il est possible de douter que cela soit vrai dans les faits, comme certains critiques l'ont fait³⁷. Mais Aron ne discute pas des simples faits, il cherche une distinction théorique entre démocratie et totalitarisme, sans nier la thèse principale du machiavélisme : tous les régimes politiques sont des ploutocraties, indépendamment de ce qu'affirment leurs idéologies.

Des scientifiques des faits sociaux, comme Mosca, Pareto, Michels, et James Burnham³⁸, qui affirment que la science est fondée uniquement sur des faits, ont conclu que dans toutes les sociétés un petit nombre d'individus impose sa volonté. Ainsi un gouvernement par le peuple est un idéal impossible. Les démocraties libérales, il est vrai, affirment que le peuple gouverne par l'intermédiaire de ses représentants. Mais ce n'est qu'un discours de légitimation : en réalité, les représentants constituent une autre ploutocratie. Libéral ou populaire, la démocratie est une oligarchie. Aron n'est pas en désaccord avec cette conclusion. Cependant, il soulève un ensemble important de questions que le machiavélisme tend à ignorer : « s'il est vrai que tout régime, y compris démocratique, est une oligarchie, ce qui est intéressant est de savoir quelle est la constitution de cette oligarchie dominante et quelle est la relation entre cette oligarchie dominante et le grand nombre, ou, plus précisément encore, quelle est la capacité d'action de cette oligarchie dominante par rapport à la masse des citoyens, et quelles sont les garanties dont les citoyens disposent par rapport au

gouvernement »³⁹. Pour Aron, les différents régimes, en tant que moyens de faire face aux conflits, sont tous imparfaits : le totalitarisme, voyant les conflits comme une menace, réprime toute opinion différente de l'idéologie dominante, s'enfonçant dans la dictature ; de son côté, la démocratie libérale reconnaît le conflit comme un élément de la condition humaine et adopte des institutions capables de permettre son expression pacifique, mais elle est incapable de prévenir la corruption, le pouvoir des oligarchies, la démagogie des partis politiques, l'incompétence des politiciens. L'influence de Machiavel, qui a salué les conflits entre les patriciens et le peuple dans la république romaine comme le principal moyen de préserver la liberté⁴⁰, est clairement derrière cette conception réaliste. Et on peut dire la même chose de l'antinomie concernant le fossé entre l'idéologie et la pratique démocratiques : en théorie, la démocratie accorde un pouvoir égal à chacun ; en réalité, elle comporte également une élite dirigeante. Marx avait raison, comme Pareto et Aron le soulignent, quand il a fait valoir que la démocratie libérale est fondée sur un mythe, le mythe de l'égalité, mais il avait tort en croyant que cela serait surmonté dans l'avenir par la révolution prolétarienne et l'avènement d'une démocratie véritable utopique.

En fin de compte, y a-t-il une véritable différence entre la démocratie, telle qu'elle est définie par Raymond Aron, et le machiavélisme moderne ? Aron aborde cette question en affirmant que, en dépit de son réalisme, qui le rapproche des machiavéliens, son concept de la politique l'en éloigne : « Les hommes n'ont jamais pensé la politique comme définie exclusivement par la lutte pour le pouvoir. Celui qui ne voit pas l'aspect lutte pour le pouvoir est un naïf, celui qui ne voit rien que l'aspect lutte pour le pouvoir est un faux réaliste »⁴¹. Aron se distingue des utopistes en reconnaissant que la démocratie sera toujours en péril. Il se distingue des machiavéliens modernes en insistant non seulement sur le pouvoir mais aussi la question de sa légitimité, qui exige des élections, des règles et des institutions pour limiter l'arbitraire : « Quand les gouvernants sont des élus, ils ont le souci permanent de la popularité, de l'assentiment des gouvernés »⁴². Tant le pouvoir totalitaire que le pouvoir démocratique sont imparfaits. Mais ce dernier assume son imperfection comme une conséquence de la conflictualité et s'organise pour lui résister ; le premier, au contraire, est fondé sur une négation des conflits et, anticipant une utopique communauté homogène, essaye de détruire les institutions où la différence des intérêts et des opinions pourrait survivre pacifiquement. Une telle distinction, il est vrai, peut être considérée comme insuffisante. Ainsi que le remarque Claude Lefort dans son livre *Écrire. À l'épreuve du politique*⁴³, la démocratie est plus qu'un ensemble d'institutions juridico-politiques ; c'est aussi un rejet de toutes les formes d'absolutisme, quel que soit le détenteur du pouvoir absolu - État, marché, technologie, médias, etc. En outre, c'est la soumission du pouvoir à la multiplicité des exigences de la masse des citoyens, pas à une entité abstraite comme l'État, le peuple ou la nation. De ce point de vue, la définition de la démocratie par Aron risque de paraître trop formelle. Mais la remarque de Lefort ne

nie pas l'essentiel de la réflexion aronienne. Tout au contraire, elle peut être lue comme un approfondissement du machiavélisme modéré d'Aron.

¹ Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Robert Laffont, [1983] 2003, p. 152.

² Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, éd. par Rémy Freymond, Paris, Éditions de Fallois, 1993.

³ *Ibid.*, p. 59.

⁴ *Ibid.*, p. 84.

⁵ Raymond Aron, « Le machiavélisme de Machiavel », dans Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, p.60, note en bas de page.

⁶ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et Révolution*, Paris, Éditions de Fallois, 1997, p. 13.

⁷ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 83.

⁸ Voir Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Vrin, 2005, p. 66 ; Serge Audier, *Raymond Aron. La démocratie conflictuelle*, Paris, Éditions Michalon, 2004, p. 44 *sq.*

⁹ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 62.

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹¹ *Ibid.*, p. 70.

¹² *Ibid.*, p. 76.

¹³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 79.

¹⁶ Machiavel, *Le Prince*, XVIII, trad. fr. de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, Paris, PUF, 2014, p. 203.

¹⁷ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 75.

¹⁸ *Ibid.*, p. 74.

¹⁹ *Ibid.*, p. 119.

²⁰ *Ibid.*, p. 119.

²¹ *Ibid.*, p. 93.

²² *Ibid.*, p. 92.

²³ *Ibid.*, p. 105.

²⁴ Raymond Aron, « Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes », dans Raymond Aron, *Chroniques de guerre. La France Libre, 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990, p. 418.

²⁵ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 128.

²⁶ Raymond Aron, « Machiavel et Marx », dans Raymond Aron, *Études politiques*, Paris Gallimard, 1972, p. 67.

- ²⁷ Voir, par exemple, Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 407-496, surtout 475-479 et 485-486.
- ²⁸ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 102.
- ²⁹ Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, Paris, PUF, 1981, pp. 108-109.
- ³⁰ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 103.
- ³¹ *Ibid.*, p. 150.
- ³² Raymond Aron, « Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes », dans Aron, *Chroniques de guerre*, p. 419.
- ³³ *Ibid.*, p. 477.
- ³⁴ Voir Jacques Maritain, « End of Machiavellianism », *Review of Politics*, Janvier 1942 ; Raymond Aron, « La querelle du machiavélisme », Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, pp. 367-378 ; Raymond Aron, « Sur le machiavélisme. Dialogue avec Jacques Maritain », *Ibid.*, pp. 408-416.
- ³⁵ Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 378.
- ³⁶ Raymond Aron, Préface à Max Weber, *Le Savant et le Politique*, trad. fr., Paris, Plon, 1963, p. 37.
- ³⁷ Voir Herman Heller, *Europa und der Faschismus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1929.
- ³⁸ Voir James Burnham, *The Machiavellians : Defenders of Freedom. A Defence of Political Truth Against Wishful Thinking*, New York, John Day Co, 1943. Cet ouvrage a été traduit en français et édité dans la collection « Liberté de l'esprit » dirigée par Raymond Aron : *Les Machiavéliens, défenseurs de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1949.
- ³⁹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, pp. 57-58.
- ⁴⁰ Machiavel, *Discorsi*, I, 4, 4.
- ⁴¹ Raymond Aron, *Démocratie et Totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 51-52.
- ⁴² *Ibid.*, p. 139.
- ⁴³ Claude Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, 1992, pp. 374-382.

Pierre Hassner

17. Raymond Aron et Emmanuel Kant

La politique entre la moralité et l'histoire

La relation de Raymond Aron à Emmanuel Kant est à la fois évidente et sujette à controverse. Nous savons tous que son diplôme d'études supérieures de philosophie (1928) était consacré à « l'Intemporel chez Kant » et que sa première position philosophique était celle d'un néo-kantien, inspiré par son maître Brunschvicg. Nous savons également qu'après 1930, avec le choc de la découverte de l'Allemagne et de la montée du nazisme, il consacra sa vie à une réflexion et à une action, à la fois objectives et nuancées, d'une part, engagées et passionnées, de l'autre, sur la politique. Chacun peut constater que la référence à Kant est souvent apparue sous sa plume, notamment à propos de la notion « d'idée de la raison ».

Pour certains de ses interprètes, comme Sylvie Mesure, dans son excellent livre *Raymond Aron et la raison historique*¹ cette notion est absolument centrale dans son œuvre et s'applique à l'idée de « fin de l'histoire ».

Pierre Manent, qui fut son fidèle assistant et son brillant interprète semble considérer que ses références à Kant devraient être vues moins comme le signe d'une filiation authentique que comme un coup de chapeau à la jeunesse d'Aron, et que celui-ci serait beaucoup plus proche d'Aristote que de Kant².

Au contraire, son ami et interlocuteur de toujours, Georges Canguilhem, déclarait, dans un hommage publié par l'E.N.S. en 1999 : « Je me suis parfois demandé si, quel que puisse être son désenchantement du néo-kantisme brunshvicgien qui l'avait séduit quand il était étudiant, Aron n'était pas resté finalement plus kantien qu'il ne le pensait lui-même, kantien au sens d'idéaliste transcendantal ». Il cite cette phrase d'Aron dans son Clausewitz : « Ce qui manque à un biologiste mathématicien, à un honnête professeur, c'est le sens de l'histoire et du tragique ». Et il revient sur l'union, dans la philosophie d'Aron, de l'historique et du tragique³. Aron n'avait-il pas reproché à Valéry Giscard d'Estaing de ne pas savoir que l'histoire est tragique ?

On pourrait, parodiant Irving Kristol pour qui « *a neo-conservative is a liberal who was mugged by reality* », dire qu'Aron était un kantien qui avait été assailli par l'histoire, en particulier la montée du totalitarisme au XX^e siècle.

La différence est que les néoconservateurs avaient abandonné leur libéralisme ou leur gauchisme antérieurs alors que si, pour Aron, la découverte du tragique s'ajoutait à sa position épistémologique partant du sujet engagé dans l'histoire plutôt que d'une vision panoramique ou téléologique de celle-ci, il n'a jamais abandonné son attachement

ni à Kant ni aux Lumières. Ce qu'il a abandonné, c'est l'idée de la « ruse de la nature » ou de la Providence (selon Kant) ou de la « ruse de la raison » (selon Hegel) devant conduire à une fin heureuse de l'histoire. La philosophie aronienne de l'histoire part toujours du sujet engagé qui ignore l'avenir.

Essays, à notre tour, d'énumérer les points communs et les différences entre Aron et Kant.

Un point de rapprochement essentiel, me semble-t-il, est leur attitude devant la diversité et les contradictions possibles entre les différentes dimensions de l'expérience anthropologique et historique. Il y a, chez les penseurs qui veulent trouver un ordre intelligible dans cette multiplicité, trois attitudes possibles. La première attitude appartient à ceux pour qui elles s'ordonnent harmonieusement de manière hiérarchique. C'est le cas de Platon et d'Aristote chez qui les hiérarchies de l'âme et de la cité se correspondent, qu'il s'agisse de l'individu ou de la société : les passions du peuple, des esclaves, des travailleurs ou des marchands, le « *thumos* » lieu de l'honneur, et de la colère, propre aux gardiens, et la raison théorique ou contemplative propre aux philosophes, sont présentées dans un ordre ascendant. Deuxièmement il y a les penseurs pour qui la dialectique permet soit le renversement des hiérarchies, soit la combinaison des contraires, et qui pensent arriver à la synthèse de l'individuel et de l'universel, sans sacrifier ni le particulier ni le général. C'est le cas des Hegéliens. Et il y a ceux, comme Kant et Aron, qui commencent par séparer rigoureusement les dimensions pour faire droit à leur essence propre respective, et qui s'efforcent, ensuite, de combler le fossé qui les sépare, en jetant difficilement des ponts entre elles. Ainsi, chez Kant, la séparation du noumène et du phénomène, celle du transcendantal et de l'empirique, celle de la raison théorique et de la raison pratique, celle de l'éducation et du saut moral qui seul aboutira à la paix (« un accord pathologiquement extorqué peut, dit-il, se transformer en un tout moral »),⁴ la rencontre des concepts qui « sans les intuitions sont vides et des intuitions qui sans les concepts sont aveugles »⁵ sont aussi indispensables que problématiques. Le progrès indéfini dans la voie de la morale comme de la paix suscite l'ironie de ceux qui, comme Hegel, trouvent que l'indéfini kantien est « le « mauvais infini »⁶ ou celle de Leo Strauss pour qui « un progrès perpétuel vers la paix perpétuelle c'est la guerre perpétuelle »⁷, objection qui joue sur le fait que Kant ne précise pas clairement s'il s'agit d'un progrès asymptotique par lequel l'humanité se rapprocherait de plus en plus de la paix en diminuant la fréquence et l'intensité des guerres ou si au contraire c'est précisément leur fréquence, leur intensité et donc leur coût qui sont censés produire un renversement dont la conversion morale serait le couronnement.

Chez Aron on va dans la même direction mais on reste beaucoup plus dans le doute sur l'aboutissement final. En effet, dans le texte le plus explicite, *L'Aube de l'histoire universelle*, recueilli dans *Dimensions de la conscience historique*⁸, Aron constate comme Kant que l'humanité est dans une « situation cosmopolitique » où les événements rejaillissent d'un pays à l'autre (c'est le « procès » entraîné par les progrès de la science, de la

technique, de l'éducation, des facteurs objectifs qui démontrent que les nations n'ont plus besoin de s'entretuer pour survivre) mais en même temps, il y a le drame « de l'affrontement des passions et des volontés qui subsiste pour l'instant ». L'aboutissement pacifique dépend de la maîtrise, nullement garantie, des passions sociales et politiques après celle de la nature. Il exprime donc les mêmes vœux que Kant, il croit comme lui au progrès de la raison. Dans un grand article, « Pour le progrès, après la chute des idoles »⁹, il défend même la société moderne, non seulement contre le pessimisme absolu des « nouveaux philosophes », apparus dans les années soixante-dix (essentiellement Bernard-Henry Lévy et André Glucksmann) mais contre des auteurs qu'il vénère, comme Tocqueville, ou admire, comme Soljenitsyne. Mais ses conclusions kantienne contiennent toujours une protestation d'ignorance et un point d'interrogation, succédant à une profession de foi morale.

Paix et guerre entre les nations s'achève sur la déclaration suivante : « Rien ne peut empêcher que nous n'ayons deux devoirs, qui ne sont pas toujours compatibles, envers notre peuple et envers tous les peuples : l'un de participer aux conflits qui font la trame de l'histoire et l'autre de travailler à la paix. [...] Faudra-t-il choisir entre le retour à l'âge préindustriel et l'avènement de l'âge post-guerrier ? [...] L'âge des guerres s'achèvera-t-il en une orgie de violence ou en un apaisement progressif ? Nous savons que nous ne savons pas la réponse à ces interrogations mais nous savons que l'homme n'aurait surmonté les antinomies de l'action que le jour où il en aurait fini avec la violence ou avec l'espoir. 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 le devienne jamais »¹⁰.

À la page précédente, après avoir signalé deux nouveautés : la capacité de manipulation des forces naturelles et le germe d'une conscience universelle à la fois morale et pragmatique, il se demande : « Ces deux faits nouveaux sont-ils la preuve d'une phase nouvelle de l'aventure humaine ? » Sa réponse est calquée sur les trois questions kantienne classiques (« Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ? ») : « Nous ne pouvons pas le savoir, nous devons le vouloir, nous sommes en droit de l'espérer ». Il déclare que « pour employer un langage kantien, il est un usage régulateur des idées de la raison ».

Dans le texte intitulé *L'Aube de l'histoire universelle*, il indique clairement que l'humanité est entrée dans ce que Kant appelait « une situation cosmopolitique ». Cet état se caractérise, comme nous l'avons vu, par la coexistence d'une part de ce qu'Aron appelle « le procès », celui du progrès technique et de la transformation matérielle des sociétés et, d'autre part, du « drame », celui de l'interaction et, souvent, de la lutte des peuples et des passions sociales. Le procès finira-t-il par digérer le drame, ou celui-ci mettra-t-il une fin abrupte à celui-là ? « Il se peut », répond Aron, « que l'histoire

universelle soit à cet égard autre que les histoires provinciales des millénaires écoulés. Il ne s'agit que d'un espoir, soutenu par la foi »¹¹.

Kant est beaucoup plus affirmatif pour deux raisons qui nous conduisent au centre de la différence entre les deux penseurs. Premièrement, ses opuscules sur l'histoire attribuent un rôle fondamental à ce qu'il appelle tantôt « la ruse de la nature » et tantôt tout simplement « la providence ». La raison pratique émet un verdict sans appel qui ne souffre pas d'exception : « Il ne doit pas y avoir de guerre, ni entre les hommes, ni entre les États »¹². Les uns et les autres doivent sortir de l'état de nature, qui est un état de guerre, pour entrer dans un état de paix institutionnalisé. Dans les *Idées pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784), Kant explique que « le plan caché de la nature » doit aboutir au résultat suivant : « un jour, en partie par l'établissement le plus adéquat de la constitution civile sur le plan intérieur (le gouvernement républicain) et en partie sur le plan extérieur par une convention et une législation communes, un état des choses s'établira qui, telle une communauté civile universelle, pourra se maintenir lui-même comme un automate » (7^e proposition). Dans *Le Projet de paix perpétuelle* (1795), il faut remarquer que, pour Kant, cet aboutissement est dû au « plan caché de la nature pour l'espèce humaine », plan que les hommes auraient pu réaliser consciemment, ce qu'ils n'ont pas fait, mais qui se réalisera en partie malgré eux : « *Volentem fata ducunt, nolentem trahunt* ». Plus : ce sont précisément les passions et la guerre qui ont été les instruments de la Providence.

D'où cette situation paradoxale : une morale sans concessions, mais dont les violations semblent le moteur de l'histoire, qui devrait finalement permettre la victoire du progrès moral.

Cependant, deux surprises attendent le lecteur du *Projet de paix perpétuelle* : Kant déclare que cette communauté civile universelle ne peut s'instaurer d'un seul coup, et, tant que tous les États refusent de se soumettre à une autorité supérieure, il faut en passer par l'« équivalent compensatoire *Surrogat* »¹³, c'est-à-dire « un fédéralisme libre que la raison doit nécessairement relier à la notion de droit des gens ». Au lieu d'une république universelle, ce serait le « *Surrogat* » négatif d'une alliance permanente s'étendant toujours plus loin (2^e article définitif).

Si la définition des institutions permettant de « se rapprocher graduellement de la paix perpétuelle » admet une certaine flexibilité empirique, il n'en est pas de même pour les rapports de la morale, du droit et de la politique. Il ne peut, selon Kant, y avoir de conflit entre eux. La politique est « la doctrine pratique du droit », la morale est son fondement, il ne peut y avoir de conflit entre la théorie et la pratique (Kant a consacré tout un opuscule à le démontrer). « La politique doit plier le genou devant la morale ». D'autre part, Kant fustige le « moraliste politique » qui prend des libertés avec la morale au nom de la politique, et il loue le « politique moral » qui reconnaît que « la morale est la meilleure des politiques ».

Au fond la philosophie politique de Kant n'est pas à proprement parler et en dernière instance politique. C'est une philosophie juridique fondée sur une philosophie morale et garantie par une philosophie de l'histoire.

Tous ces termes existent chez Aron, mais avec une hiérarchisation des priorités très différente.

L'inspiration morale, et d'abord la morale kantienne, est toujours présente chez Aron, mais à l'arrière-plan. Il nous dit dans ses *Mémoires* qu'il n'a jamais oublié l'impératif catégorique ni « la Religion dans les limites de la simple raison » et c'est vrai comme certaines expressions qui reviennent telles « Je ne suis pas croyant au sens ordinaire du mot » et « faire son salut laïc » peuvent en être l'écho. Au chapitre 19 de *Paix et guerre entre les nations* intitulé « En quête d'une morale », il aboutit à une « morale de la sagesse », qui, si elle est « la meilleure à la fois sur le plan des faits et sur celui des valeurs, ne résout pas les antinomies de la conduite stratégique-diplomatique, mais s'efforce de trouver en chaque cas le compromis le plus acceptable »¹⁴. Entre « idéalisme et réalisme » et « conviction et responsabilité » (les titres des deux sous-chapitres) des compromis sont également possibles et souhaitables.

Mais, Aron, qui a fait graver sur son épée d'académicien la formule – hélas bien optimiste ! – d'Hérodote : « Nul homme n'est assez dénué de raison pour préférer la guerre à la paix », a donné pour épigraphe à *Paix et guerre entre les nations* la phrase suivante de Montesquieu : « Le droit des gens est naturellement fondé sur ce principe : que les diverses nations doivent se faire, dans la paix, le plus de bien, et dans la guerre, le moins de mal qu'il est possible, sans nuire à leurs véritables intérêts »¹⁵. Il ne cesse d'affirmer que la paix est, en soi, préférable à la guerre, à tous les points de vue, y compris le point de vue moral, mais pas le désarmement unilatéral. Une posture de « tout ou rien », même au point de vue nucléaire, risque de favoriser la guerre ou l'oppression. « Le coût de l'asservissement, pour un peuple et une culture, peut être plus élevé que le coût de la guerre, même de la guerre atomique ». Le centre de sa réflexion et de ses choix est politique (même si l'inspiration en est souvent morale). Il ne partage peut-être pas le mépris de Kant (ainsi que de Rousseau et de Hegel) pour les théoriciens du droit de la guerre, traités par le premier de « misérables consolateurs » mais il partage encore moins la foi de son maître dans l'organisation juridique internationale. L'idée de la raison, « celle de la réconciliation humaine et de la paix » reste, chez lui, quelque peu désincarnée. En tout cas, elle n'est pas définie en termes institutionnels.

Et cependant une autre surprise nous attend peut-être.

Dans le *Projet de Paix perpétuelle*, Kant déclare que l'humanité est dans une situation cosmopolitique où les États dépendent les uns des autres, et où une atteinte aux droits de l'homme peut être connue, et ses conséquences ressenties à l'autre bout de la terre. Il en conclut que les voisins de ces États sont fondés à intervenir auprès de lui, en proposant leur médiation ou en faisant connaître leur désapprobation mais non en

employant la force. Deux ans plus tard, au paragraphe 60 de la Doctrine du droit (1^{ère} partie de la *Métaphysique des Mœurs*) Kant écrit : « Le droit d'un État contre un ennemi injuste n'a pas de limites (il ne s'agit pas de la qualité mais de la quantité ou du degré). L'État concerné ne peut pas employer tous les moyens, mais peut quand même utiliser ceux dont il dispose pour défendre ce qui est à lui dans la mesure de ses forces. Mais qu'est-ce qu'un ennemi injuste selon les concepts du droit des gens dans lequel, comme dans l'état de nature, chaque État est juge de ses propres affaires ? C'est celui dont la volonté (exprimée en paroles ou en actes) révèle une maxime qui, si elle était érigée en loi universelle, ne permettrait pas un état de paix entre les peuples, mais rendrait inévitable la pérennisation de l'état de nature. Il en va de même pour la violation de traités publics, dont on peut présupposer qu'elle concerne tous les peuples dont la liberté est ainsi mise en danger et qui sont donc appelés à s'unir contre une telle menace et enlever à son auteur le pouvoir de la mettre à exécution. Mais cela ne leur donne pas le droit de diviser son territoire, de faire, ainsi, disparaître un État de la terre, car ce serait une injustice à l'égard de son peuple qui ne peut pas perdre son droit originel. Mais cela leur donne le droit de lui faire adopter une nouvelle constitution qui par nature est opposée à la tentation de la guerre ».

Carl Schmitt a violemment attaqué ce texte dans un appendice du *Nomos de la terre*, en arguant que considérer un État comme l'ennemi de l'humanité autorise à le traiter de manière inhumaine. Mais ce texte de Kant ne peut-il pas faire penser à la découverte par Aron du totalitarisme hitlérien, qui lui a fait abandonner les tentations pacifistes de sa jeunesse ?

D'autre part, dans la conclusion de la section de ce même livre consacrée au droit cosmopolitique, Kant écrit : « La raison morale pratique en nous exprime son veto définitif : il ne doit pas y avoir de guerre, ni entre toi et moi dans l'état de nature ni entre nous comme États, lesquels, bien que se trouvant dans une situation juridique à l'intérieur, sont, à l'extérieur, dans leurs rapports réciproques, dans l'état de nature (donc sans lois). Ce n'est pas de cette manière que chacun doit revendiquer son droit. Donc la question n'est plus de savoir si la paix perpétuelle puisse être réalisée ou non (« *ein Ding oder ein Uding sei* »), et si nous ne nous trompons pas dans nos jugements théoriques en adoptant la première hypothèse. Nous devons agir, comme si la chose (qui peut-être n'existe pas) était réelle, et fonder la constitution qui nous paraît la plus adaptée (peut-être le caractère républicain de tous les États, à l'intérieur et dans leurs rapports) pour mettre fin à cette guerre perpétuelle. Et même si cela ne devait ne rester qu'un vœu pieux, nous ne nous trompons certainement pas en adoptant la maxime qui nous ordonne d'y travailler sans relâche car c'est un devoir. Considérer que la loi morale en nous est trompeuse signifierait dire à adieu à la raison elle-même et être rejeté avec toutes les autres espèces animales dans le même mécanisme de la nature »¹⁶.

Devant ce doute sur l'aboutissement final et ce rappel au devoir et à la raison, n'est-on pas tenté de penser qu'à la fin de sa vie, c'est Kant qui s'est rapproché d'Aron ?

- ¹ Sylvie Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984.
- ² Pierre Manent, « La politique comme science et comme souci », dans Raymond Aron, *Liberté et égalité. Cours au Collège de France*. Édition établie et présentée par Pierre Manent, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013.
- ³ Georges Canguilhem, « La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30 », dans Jean-Claude Chamboredon (éd.), *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 1999, pp. 9-23.
- ⁴ Raymond Aron, *L'intemporel chez Kant*, manuscrit de son mémoire pour le D.E.S. de philosophie (non-publié), Bibliothèque Nationale de France (Paris), Manuscrits, Fonds Aron, boîte n° 213.
- ⁵ Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pure*, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 76.
- ⁶ Georg Wilhelm Friederich Hegel, *La Science de la logique*, Paris, Vrin, 1986.
- ⁷ Leo Strauss, *Seminar on Kant*, 1956-1957, University of Chicago Library (Chicago), Special Collections.
- ⁸ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, « Recherches en sciences humaines », 1961 ; nouvelle édition Paris, Les Belles Lettres, « Le goût des idées », 2011.
- ⁹ Raymond Aron, « Pour le progrès, après la chute des idoles », *Commentaire*, 1978, n° 3, pp. 233-245.
- ¹⁰ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962 ; nouvelle édition Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 2001, pp. 769-770.
- ¹¹ Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, 2011, p. 254.
- ¹² Emmanuel Kant, *La Métaphysique des mœurs. 1ère partie : Doctrine du droit*, trad. fr. et éd. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994.
- ¹³ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle. Second article définitif : le droit des gens sera fondé sur une fédération d'États libres*, trad. fr. Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1999.
- ¹⁴ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, p. 596.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 13.
- ¹⁶ Emmanuel Kant, « Doctrine du droit », dans *La Métaphysique des mœurs*, trad. fr. et éd. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 1994.

Scott Nelson et J. A. Colen

18. Art de gouverner et éthique

Aron, Max Weber et « la vocation du politique »

Raymond Aron a découvert Max Weber en même temps qu'il découvrait Karl Marx, au début des années 1930, pendant son séjour en Allemagne. Ces deux penseurs n'étaient pas les seuls qu'il aborda à l'époque, il étudia aussi Husserl, Heidegger et l'école des néo-kantiens du Sud-Ouest de l'Allemagne (Heinrich Rickert et Wilhelm Windelband)¹. Mais c'est dans les écrits de Max Weber qu'il a trouvé les ressources et les mots pour penser la relation entre la politique et la morale². C'est également dans l'œuvre de Weber qu'il trouva problématisée la tension entre la connaissance (science) et l'action (politique). Il existe une véritable tension entre une profession qui exige la recherche de la vérité absolue et l'autre qui impose la nécessité de compromis non seulement avec sa propre morale (anathème pour le moraliste), mais même avec la vérité elle-même (anathème pour le scientifique). Cette différence entre les fondements de la science et de la politique est probablement la raison pour laquelle Aron affectionnait les hommes d'État « ratés » : Thucydide, Machiavel, Clausewitz et Weber lui-même. Tous prirent part dans une certaine mesure à la politique ou à la guerre, et ils furent également des penseurs exceptionnellement doués qui pensèrent la nature de la politique et de la guerre.

Les années 1930 étaient en proie à l'agitation politique et à l'imminence de guerre, c'est dans ce contexte que la lecture de Weber a confirmé l'intuition d'Aron que l'histoire était une fois encore en mouvement. Comparé à Émile Durkheim, qui dominait à l'École normale supérieure l'enseignement de la sociologie, Weber semblait comprendre l'esprit du siècle d'une façon plus stimulante³. De plus, la démarche d'Aron s'accordait mieux avec la méthodologie de Weber parce que celle-ci partait des individus et de leurs intentions. Ainsi Weber et Aron accordent-ils une certaine marge de liberté aux acteurs. Cette conception est cruciale, car si l'on veut franchir le pas de la connaissance à l'action, on doit considérer que les acteurs peuvent jouer au moins un *certain* rôle pour maîtriser l'avenir.

Le jeune étudiant français a rendu hommage à l'éminent penseur allemand en lui vouant une immense admiration et en lui donnant une place de choix dans son premier ouvrage consacré à la sociologie allemande⁴. Trente ans plus tard, il continua à lui manifester son profond respect, quoique nuancé, même quand il formulait certains désaccords⁵. L'influence la plus marquante de Weber sur Aron (et une des explications de la méthodologie de ce dernier) porte sur la relation entre connaissance et action et sur la relation entre science et politique⁶. Les deux auteurs étaient des observateurs scientifiques des faits sociaux qui ont aussi commenté la politique de leur temps, mais

sans jamais parvenir à s'adapter aux conditions nécessaires pour prendre part pleinement à la vie politique.

Le 28 janvier 1919, dans l'atmosphère de la Révolution de Novembre 1918, Weber a donné son *Politik als Beruf*, sa célèbre conférence devant le Münchner Freistudentischer Bund. On peut constater que la politique fut à l'origine de cette conférence : Weber ne souhaitait pas présenter lui-même cet exposé, aussi a-t-il d'abord délégué Friedrich Naumann pour le représenter. Naumann tombant malade, il semblait que la conférence aurait pu être assurée par Kurt Eisner, mais Weber, qui s'inquiétait sérieusement pour la survie de la démocratie allemande naissante, saisit l'occasion d'empêcher Eisner d'attiser la ferveur révolutionnaire des étudiants⁷. Au début de la conférence, Weber définit la politique comme « une lutte pour un partage du pouvoir ou une influence sur la répartition du pouvoir, que ce soit entre les États ou entre des groupes de personnes au sein des États »⁸. C'est ici que Weber définit les trois qualités qui constituent les conditions préalables pour se lancer dans une carrière politique : la passion (*Leidenschaft*), le sentiment de responsabilité (*Verantwortungsgefühl*) et le sens de la proportion (*Angenmaß*). L'intérêt d'Aron pour ce texte concerne principalement la dichotomie webérienne de l'éthique de conviction (*Gesinnungsethik*) et de l'éthique de responsabilité (*Verantwortungsethik*) et sur les implications de cette dichotomie. Les deux éthiques sont issues de la réflexion de Weber sur la relation entre éthique et politique. Que l'éthique nécessaire à l'art de gouverner efficacement puisse être différente de l'éthique personnelle nécessaire pour être un bon chrétien, c'est une idée qui remonte aussi loin que Machiavel. Mais, contrairement au Florentin, Weber ne voit pas seulement dans la morale politique le courage de choisir des moyens potentiellement déplaisants pour atteindre des objectifs souhaités, mais aussi le courage d'assumer la responsabilité des conséquences, prévues et imprévues, de l'action politique.

Éthique et politique de Max Weber

Le moraliste de conviction (*Gesinnungsethiker*), en revanche, semble, à première vue, se contenter d'agir sans prendre en compte les conséquences de ses actes – même si cette attitude va à l'encontre de ses objectifs – pour autant que ses actions ne trahissent pas les intentions de sa conscience. Weber donne l'exemple du syndicaliste qui resterait indifférent au fait que son action pourrait provoquer une répression plus forte à l'encontre de sa classe sociale et de ses intérêts. On pourrait aussi ironiser sur l'absurdité du moraliste qui s'exonère de toute préoccupation quant aux conséquences de ses actes, mais ce qui est indéniable c'est que, selon sa propre conception morale, il est en train de faire ce qui est juste.

Aron pensait que Weber avait en tête deux types d'acteurs quand il a élaboré son concept d'éthique de conviction : les pacifistes d'inspiration chrétienne et les révolutionnaires. Weber soutenait que la position morale des premiers serait entièrement

balayée car, en acceptant d'avance le statut du vaincu, ils convieraient ainsi les vainqueurs, imposant désormais leur domination morale, à les contraindre, à se soumettre à une paix inégale qui sèmerait les graines du mécontentement ; cela aurait pour effet également de saper le pacifisme même qui était leur credo. Quant aux révolutionnaires, ils étaient coupables de poser leur but comme un absolu dont le prix de la réalisation ne serait jamais trop élevé⁹. Aron connaissait ce dont parlait Weber : lui aussi dut défendre la raison et la responsabilité dans le carnaval de la vie publique française.

Nous ne pouvons pas séparer facilement ces deux éthiques, car les problèmes conceptuels sont nombreux. D'une part, comment peut-il y avoir une éthique de responsabilité sans un point de référence vers lequel la responsabilité est orientée ? La conviction est donc une condition préalable à la responsabilité¹⁰. D'autre part, dans la mesure où l'éthique de conviction signifie aussi satisfaire sa conscience et pas seulement les exigences de sa foi, comment peut-on être certain qu'une conscience ne souffrirait pas de l'échec à parvenir à un résultat conforme à ses convictions ? En ce sens, la conviction pourrait présupposer la responsabilité, c'est-à-dire la préoccupation des conséquences. Pour Aron, ces deux éthiques pourraient non seulement être conceptuellement insuffisantes, mais aussi dangereuses, car elles offrent une sorte de justification aux faux réalistes et aux faux idéalistes : les premiers peuvent ignorer les injonctions morales en toute impunité, tandis que les seconds peuvent de gaieté de cœur s'aveugler sur le rôle critique qu'ils jouent et contribuer à l'effondrement de l'ordre existant, ouvrant ainsi la voie au règne des révolutionnaires ou des tyrans. Il y a aussi un problème supplémentaire qui mérite d'être évoqué : si la ligne de démarcation entre les deux éthiques se caractérise plus ou moins par le souci (ou l'absence de souci) des conséquences de l'action, il faut supposer que l'acteur en question a eu l'occasion de pondérer (ou de refuser de pondérer) les conséquences possibles de ses actions. Cette hypothèse conduit Aron à constater que Weber a confondu deux antinomies différentes : d'une part, action politique contre action chrétienne et, d'autre part, décision pondérée contre choix immédiat¹¹.

Max Weber lui-même semble avoir une idée ambiguë sur la possibilité de concilier les deux éthiques. Au début, il indique que le point crucial réside dans le fait qu'il existe deux « maximes fondamentalement différentes, irrévocablement opposées ». Toutefois, en même temps, il ajoute qu'aucune des deux n'implique l'absence absolue de l'autre ; l'éthique de conviction ne signifie pas pour autant le manque de responsabilité, de même l'éthique de responsabilité ne signifie pas non plus l'absence de conviction. Ainsi ces éthiques sont-elles des idéaltypes et elles fonctionnent comme des outils heuristiques permettant de comprendre mieux les inévitables compromis qui caractérisent la politique entendue comme vocation. Vers la fin de la conférence, cependant, Weber déclare que la politique n'est pas conduite avec la tête seule ; il n'est pas possible pour un homme politique d'agir seulement selon l'éthique de responsabilité,

L'homme politique réel doit combiner les deux éthiques. Plus précisément, la conviction de l'homme politique doit être non pas seulement une activité neutre (*sterile Aufgergtheit*), mais aussi un sentiment authentique (*echte Leidenschaft*) de la responsabilité qui définit la vie politique. Pour Weber, c'est un spectacle émouvant de voir un homme politiquement aguerrri « qui ressent de toute son âme la responsabilité qui lui est incombée pour les conséquences réelles de ses actes, et qui a agi sur le fondement d'une éthique de responsabilité, et dit à un moment donné 'Voilà ma position, je ne peux faire autrement' »¹².

Un universitaire, Hans Henrik Bruun, estime que Weber était toutefois en train d'élaborer une troisième éthique qu'on pourrait appeler l'« éthique de conviction responsable »¹³. L'homme politique devrait agir avec un sentiment de responsabilité, mais aussi avec la conscience des valeurs qu'il préserve ou détruit en agissant de cette façon. Enfin, il devrait prendre en considération deux autres faits troublants : une fois qu'il a lancé la chaîne de la causalité, il peut y avoir des *conséquences contraires à ses intentions* ; et la chaîne de causalité ne peut pas nécessairement être arrêtée à volonté une fois qu'elle a été mise en branle. Tout cela constitue un fardeau moral très lourd pour l'homme politique.

La politique peut piéger ceux qui aspirent aux magistratures. Il peut être facile de jouir de la sensation de puissance et de se laisser emporter par des projets d'autoglorification, au lieu de se consacrer pleinement à la tâche à accomplir. Tout comme le syndicaliste révolutionnaire et le pacifiste chrétien, Weber estime que l'homme qui agit dans la politique uniquement pour servir sa propre vanité est déficient et inapte à la fonction. Quel devrait être l'objectif du combat permanent de l'homme politique ?

Weber déploie un éventail de fins politiques viables en posant la seule condition qu'« un certain type de conviction doit toujours être *présent* », mais, dans son cas personnel au moins, il est clair que le dévouement à l'Allemagne et à son intérêt national était premier¹⁴. Il commence un de ses écrits politiques en déclarant qu'il a toujours considéré toute politique d'un point de vue national¹⁵. C'est ainsi que Raymond Aron a relevé un modèle d'exposé dans ses écrits politiques, dans lesquels, en effet, l'on trouve une partie théorique avec une analyse des conditions éternelles, courantes et personnelles de l'action politique (cette section est remplie d'antinomies telles que fins-moyens, responsabilité-conviction, etc.), et une partie historique composée d'évaluations de données historiques concrètes.

Deux sujets sont omniprésents dans les écrits politiques de Weber en lien avec l'intérêt national de l'Allemagne : la formation de l'élite dirigeante et le rôle civilisateur de la culture allemande. Le premier est lié à la politique intérieure et trouve son origine dans le vide du pouvoir provoqué en 1890 par le renvoi de Bismarck par l'empereur Guillaume II. Weber s'en inquiétait, car Bismarck, en conduisant des politiques d'expansion économique et en mettant en place le premier État-providence moderne, avait également, involontairement, écarté les citoyens des affaires publiques en limitant

le pouvoir du parlement allemand et en créant une bureaucratie étouffante, les seules forces qui auraient pu assumer le gouvernement après son départ¹⁶. Bismarck avait laissé derrière lui une classe dirigeante politiquement immature. Weber plaidait pour une démocratie constitutionnelle qui permettrait à ceux qui avaient les qualités nécessaires au leadership politique de concourir aux fonctions politiques et de se servir de l'entité bureaucratique comme d'un instrument de gouvernement (alors que jusqu'ici cette bureaucratie avait piloté elle-même l'élaboration des politiques). Le nationalisme est une force qui pouvait soutenir un parti politique de masse et transcender les querelles parlementaires inutiles. La patrie n'est pas une valeur parmi d'autres, mais l'un des rares objectifs politiques sérieux (contrairement à la vaine poursuite du pouvoir), non illusoire, séculiers (contrairement au christianisme), auxquels on pouvait se consacrer¹⁷. Dans son emportement passionné, Weber s'est mis en quête de l'*Übermensch* charismatique qui sauverait l'Allemagne de la soumission chrétienne, de la stupidité révolutionnaire et de la stérilité bureaucratique¹⁸.

Le second sujet est le prestige de l'Allemagne en Europe. Max Weber semble tenir pour acquis que l'ordre international est anarchique par nature et que les relations entre les nations sont fonction de leur puissance. Comme le remarque Aron, la sociologie des relations internationales la plus élaborée que Weber ait écrite se trouve dans les quelques pages inachevées de *Wirtschaft und Gesellschaft*¹⁹. Que l'ordre international soit caractérisé par des relations de puissance entre États-nations n'est pas une conclusion surprenante pour les tenants de l'école réaliste de la théorie des relations internationales. On pourrait considérer que la vision du monde pessimiste de Weber est un type de réalisme ; mais Aron a raison de rappeler qu'il est irréaliste de voir le monde non pas tel qu'il est, mais comme l'on voudrait qu'il soit. La conception wébérienne d'un monde façonné uniquement par la politique de puissances féroces est tout aussi éloignée de la réalité que l'est la vision de ce monde imaginée par l'idéaliste²⁰.

Là où la conception de la politique mondiale selon Weber semble beaucoup plus datée et indubitablement *allemande* se trouve dans son insistance sur le caractère unique de la culture allemande. Le lien entre la grandeur et la puissance de l'Allemagne et sa culture ne semble jamais rigoureusement défini – et cela aurait demandé un traitement théorique approfondi à l'époque. La puissance semble être le moyen au service de la grandeur allemande, ce qui toutefois a moins à voir avec le triomphe de la force qu'avec le rayonnement de la culture allemande. La diffusion de la culture allemande est un impératif moral que la nation allemande *doit* assumer en sa qualité de *Machtstaat*. L'Allemagne étant un *Machtstaat* avec ses 70 millions d'habitants²¹, elle est soumise à l'obligation incontournable de jeter son poids dans la balance (au nom de son propre peuple, mais aussi des Danois, des Suisses, des Hollandais et des Norvégiens) et d'éviter que le pouvoir mondial soit partagé « entre les prescriptions des bureaucrates russes d'une part et les conventions de la 'société' anglophone de l'autre avec, peut-être par-dessus tout cela, un soupçon de *raison* latine »²².

La pensée politique de Max Weber est ainsi centrée sur le nationalisme, même s'il s'agit d'un nationalisme qui dépasse les frontières et englobe de plus grands ensembles culturels ou ethniques. De la pensée de Weber Aron retient deux courants d'influence, l'un libéral et l'autre impérialiste²³. Concernant ce dernier, Weber n'était pas dans le registre de la *mission civilisatrice* et il n'a préconisé ni le calcul géopolitique ni le pillage de terres lointaines dans le seul but de l'exploitation économique²⁴, mais il a défendu certaines ambitions impérialistes, comme le maintien de positions militaires dans des endroits aussi éloignés que Varsovie et l'occupation de Liège et Namur par l'armée allemande pour une durée d'une vingtaine d'années²⁵. Concernant le versant libéral de Weber, un bref aperçu pourra mettre en évidence les particularités de la situation allemande de son époque²⁶.

À la différence des autres libéralismes, la tradition libérale en Allemagne n'est pas enracinée dans la métaphysique ou dans le droit naturel. Weber était un libéral au sens où il voyait l'individu comme un être civilisé autonome, mais il n'élevait pas cette conception au rang de principe universel. Le libéralisme rationaliste des Lumières et de la Révolution française, offert à toute l'humanité, était étranger à l'esprit allemand. De même, l'utilitarisme anglais entraînait en conflit avec la conception allemande du rôle de l'État et cette conception rejetait la liberté négative de l'utilitarisme anglais au profit de la liberté positive. Parce que ces principes étaient quelque peu embarrassants, le libéralisme allemand a accepté la primauté du pragmatisme du pouvoir comme un fait et n'a admis qu'un libéralisme des *résultats*. Weber ne vivra pas assez longtemps pour voir les conséquences destructrices et nihilistes qu'une telle position politique pouvait avoir ; Aron, en revanche, en a fait une expérience directe.

Qu'il s'agisse de la position de Weber sur la politique intérieure allemande ou de ses sentiments à l'égard de la situation de l'Allemagne en Europe, c'est à l'intérêt national allemand seul que sa loyauté sera inébranlable. C'est pourquoi il existe un manque flagrant de justification idéologique dans les arguments politiques de Weber²⁷. Toute justification idéologique devrait s'appuyer sur les fondations instables d'une valeur arbitraire dont la partialité diminuerait la qualité scientifique²⁸. Le problème posé par le recours à la puissance de l'Allemagne et à sa grandeur comme seule justification est traité avec brio par Aron lorsqu'il demande, « si la puissance de la nation, quelle que soit sa culture, quels que soient ceux qui la gouvernent, quels que soient les moyens employés, est la valeur suprême, au nom de quoi dire *non* à ce que Max Weber aurait rejeté avec horreur ? »²⁹.

C'est peut-être l'ironie tragique de la position de Weber sur la politique mondiale : il pensait que l'accession de l'Allemagne à la puissance allait promouvoir sa culture et sa grandeur, mais il n'a jamais conçu la puissance autrement que par la force des armes et non, par exemple, par la prospérité nationale. Il n'a jamais imaginé que la poursuite pure et simple de la puissance pourrait détruire la culture qu'il souhaitait

passionnément défendre³⁰. Cette omission est la conséquence d'une métaphysique enracinée dans la lutte et le conflit, tantôt darwinienne, tantôt nietzschéenne³¹.

Cette vision de la lutte qui pénètre toutes les sphères de l'activité humaine imprègne l'œuvre de Weber, tant politique que scientifique. Aron a remarqué que c'était l'un des grands défauts de l'impossible philosophie du penseur allemand – dont le fondement réside dans sa méthodologie irréfutable – qui n'a jamais considéré que l'on puisse concilier des valeurs contradictoires³². En effet, de tout son raisonnement moral contre les pacifistes, il reste curieusement quelque chose de chrétien dans l'insistance de Weber sur le fait que l'on doit choisir son *dieu* (ou son démon d'ailleurs), et non ses *dieux*³³. Une fois qu'un homme a choisi son chemin, il ne devrait jamais fléchir dans sa dévotion. Ce refus du compromis concerne le chercheur de la vérité, mais pas l'homme politique.

Ce n'était pas la dernière fois qu'Aron contestait les idées de Weber sur l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité. Dans deux cours inédits, professés au Collège de France, sur la théorie de l'action politique, il fut conduit à réexaminer les antinomies de la conviction et de la responsabilité, des moyens et des fins. C'est vers cette dernière méditation d'Aron sur l'œuvre de Weber que nous nous tournons maintenant.

La réinterprétation de Max Weber par Raymond Aron

Dans les cours de 1972-1973 et 1973-1974, respectivement intitulés *Théorie de l'action politique* et *Jeux et Enjeux de la politique*, deux de ses textes les plus originaux sur la théorie politique, Aron revient sur les idées de Weber et réinterprète la question de la morale politique³⁴. Il commence par mettre en regard son approche de ce que pourrait être une théorie politique de l'action avec son analyse d'ensemble des relations interétatiques ou des régimes politiques. Ce dernier point décrit les systèmes ou les constitutions, non au sens juridique mais au sens sociologique, comme des « ensembles de règles sous lesquelles un État donné fonctionne » aussi bien nationalement qu'internationalement³⁵. Mais il y a une autre approche du politique, correspondant à peu près à ce que nous appellerions la politique gouvernementale, qui vise à examiner l'action des individus, ou des partis, ou des États au sein de ces systèmes. De cette analyse de la conduite politique au sens stratégique, « employant un éventail de moyens en conformité avec un certain plan », ou pour atteindre certains buts, nous pouvons trouver des modèles dans Thucydide, Machiavel ou Clausewitz. C'est cette analyse qui apparaît souvent sous forme de conseils aux princes – comment vaincre et comment réussir – et qu'à partir de *Paix et guerre entre les nations*, Aron nomme « praxéologie ». L'action politique a ses restrictions propres, sa propre efficacité et sa logique interne.

Dans le premier de ces cours, Aron commente les arguments du livre de Raymond Polin, *Éthique et Politique*. Dans cet ouvrage, son collègue de la Sorbonne a fait

valoir qu'il était impossible d'émettre des jugements distincts sur les moyens et les fins, puisque toutes les techniques – y compris la technique politique – n'ont pas, en elles-mêmes, une valeur morale intrinsèque et sont un simple assemblage de méthodes pour obtenir un certain effet. Une technique, en tant que telle, serait radicalement amoral si elle ne faisait pas partie d'une action humaine. Une action humaine est toujours à l'œuvre en vue de certaines fins avec lesquelles elle forme un tout : « L'utilisation d'un couteau pour couper la viande est une technique ; il n'acquiert une signification morale que lorsque le couteau est utilisé par un boucher, un invité à dîner, un chirurgien ou un meurtrier ». Selon Aron, Polin se trompe quand il suppose que les moyens ne peuvent être évalués à la fois pour leur efficacité et pour leur valeur éthique.

L'approche de Polin est typique du conséquentialisme moral : les actes humains ne sont pas, en soi, bons ou mauvais ; ils acquièrent une valeur morale en fonction des résultats et des objectifs recherchés. L'auteur ajoute : « L'idée qu'il peut y avoir une opposition morale entre les moyens et les fins vient de la même confusion ; il est considéré qu'un certain comportement peut porter un but, ou un moyen, qui ne soit pas en accord avec eux ». Mais Polin ne conforte pas son argument en concluant que « il n'y a pas de conflit entre fins et moyens. Il y a juste une opposition entre deux conceptions de l'éducation morale, deux conceptions globales de la guerre », soit, en fin de compte, deux *Weltanschauungen*.

Raymond Aron expose cette position et la critique. Il défend la légitimité d'évaluer les moyens en eux-mêmes, une évaluation distincte de celle de la légitimité des fins. Il est vrai que le calcul téléologique implicitement utilisé dans la technique politique d'hommes doués du libre-arbitre implique l'évaluation des effets possibles. Aron donne un exemple, en reprenant l'argument de Polin : « Est-ce que le couteau, ou l'utilisation d'un couteau, a une signification morale, une valeur morale intrinsèque, quand il est exercé par un soldat dans les tranchées ? En d'autres termes : quel ordre de la violence est-il moralement légitime d'utiliser dans la guerre ? » Aron conclut en notant le chevauchement entre nos différentes *personae*. En temps de guerre, nous ne sommes pas seulement des soldats avec pour devoir de vaincre l'ennemi ; nous restons aussi des êtres humains dotés d'un sens de la dignité et du respect pour les autres. Par conséquent, « même dans la guerre, il y a la question de juger ce qui est non humain, inhumain, ce que nous condamnons moralement, et ce que nous ne condamnons pas moralement ». C'est une question que le philosophe politique ne peut ignorer. Est-ce vrai que la fin justifie les moyens ? Même si la fin est sublime, n'est-ce pas le cas où il pourrait y avoir une « contradiction fondamentale entre ce que nous voulons ultimement atteindre et les moyens que nous employons » ?

Aron rejette deux doctrines qu'il juge extrêmes. La première provient « de certains moralistes – et Maritain semblait parfois penser dans ces termes – qui veulent nous convaincre que rien de bon ne peut jamais sortir du mal et que certains moyens, odieux en soi, corrompent toujours une action et ne sont pas propices à la réalisation

d'une fin valide »³⁶. L'autre est « le cynisme qui suggère que ce sont toujours les moyens cruels ou plus radicaux qui sont les plus efficaces », position qu'il écarte également. En fin de compte, Raymond Aron s'écarte résolument de la théorie de Max Weber, en expliquant ses hésitations et réserves antérieures. La distinction entre l'éthique de responsabilité et l'éthique de conviction a suscité de nombreux commentaires et Aron était hésitant depuis longtemps parce que cette distinction ne lui avait jamais donné entière satisfaction. Il en est venu à supposer que la faille venait de ce que Weber n'avait pas considéré que l'éthique de conviction pouvait intégrer à la fois la volonté absolue de certaines fins, mais aussi le refus absolu de recourir à certains moyens.

Le point de départ de la réflexion personnelle d'Aron sur la relation entre la morale et la politique est la pensée instrumentale. Cette pensée instrumentale est caractéristique de l'action transitive : « Ce que nous utilisons, même sans y penser, quand il s'agit de parvenir à une fin externe à l'action elle-même »³⁷. Ce qu'il est en train d'analyser, c'est comment un homme d'action évalue son action, un homme qui veut parvenir à certaines fins et recourt à certains moyens. La question est double : d'une part, comment définir l'objectif et, de l'autre, à quels moyens a-t-on le droit de recourir ?

Selon Aron, le point de départ de Max Weber n'est pas le même parce que, pour lui, les fins sont immédiatement données dans l'histoire du monde. Dans son second cours, Aron expose sa réinterprétation du raisonnement de Weber. Celui-ci établit une distinction entre deux types d'éthique. La première est une « éthique de la perfection personnelle », avec un sens universel et intemporel, « sujette aussi peu que possible à des institutions sociales spécifiques ». La seconde est une éthique « connectée à la pluralité de valeurs », dont les racines sont « les problèmes de l'action dans ce monde », non la difficulté de déterminer les fins. Les fins sont écrites dans les activités elles-mêmes : le sage cherche la vérité, l'artiste la beauté. Seulement dans le domaine politique, il y a un sérieux problème concernant la connaissance des valeurs, ou des fins, en raison de la « condition historique de l'homme ». Est-ce que les fins peuvent être facilement déterminées en politique ? Et, même si les fins peuvent être déterminées, les moyens auxquels nous avons recours sont-ils en accord axiologique avec ces fins ?

Il est vrai que, en dehors de ces difficultés intrinsèques à l'ordre politique, Max Weber introduit une incompatibilité radicale entre certaines valeurs, la contradiction entre valeurs, à laquelle Aron ne croit pas et qui ne semble pas essentielle pour lui. Cette opposition entre l'éthique de la perfection personnelle et les difficultés de l'action politique « est un truisme que nous devons souvent répéter parce que l'essence de l'intellectuel, de l'humaniste et de l'utopiste est de la refuser », et de construire des modèles dans lesquels une société idéale et la conduite morale et politique d'une personne sont en harmonie. Pour Aron, il n'y a pas « d'harmonie préétablie entre le déterminisme de l'histoire du monde et les désirs pour les valeurs » ; le progrès n'a pas à coïncider avec le bon, et les tendances de l'histoire n'impliquent pas la création d'un idéal humain. Néanmoins, il s'efforce de concilier l'éthique de conviction et l'éthique de

responsabilité parce que l'opposition entre les deux n'a pas lieu d'être radicale. Ainsi est-ce la conviction qui détermine le choix des fins dont on est responsable.

Deuxièmement, l'éthique de conviction implique aussi le « refus inconditionnel de recourir à certains moyens ». Puisque Weber utilise souvent l'aphorisme « chaque personne choisit son propre dieu ou son propre démon », il autorise, ou au moins suggère, une interprétation de sa philosophie comme étant une philosophie « décisionniste ou, pour être strict, nihiliste », dans laquelle « déterminer les fins échappe complètement aux arguments rationnels », ainsi les fins deviennent-elles un simple choix arbitraire. Aron choisit de ne pas interpréter Weber de cette façon. Pour lui, au-dessus ou au-delà de la décision politique en termes de conséquences, le sociologue allemand s'efforce de préserver une sphère éthique, qui est en soi-même sa propre récompense et motivation.

Cependant, dans ces cours, Aron examine la distinction entre les deux significations de l'éthique de Weber, distinction qu'il rend plus modérée et différente de la distinction traditionnelle : d'une part, « une morale qui est simplement définie par le Sermon sur la montagne ou par la morale kantienne », pour « obéir à l'impératif inconditionnel du christianisme de ne pas recourir à la violence », pour « obéir à la loi par respect de la loi, sans se soucier de son propre intérêt ou se soucier des conséquences » ; et, d'autre part, un examen séculier des conséquences de l'action dans le domaine politique : « Si nous le voulons, nous pouvons traduire une morale de la perfection personnelle dans le langage des moyens et des fins, mais je pense que ce serait une falsification du sens psycho-moral du comportement éthique; la conduite éthique ainsi conçue n'a d'autre but que d'obéir à un impératif divin ou une loi humaine ».

L'examen de l'approche webérienne de l'action politique par Aron

Que retient Aron de cette analyse des textes et des théories de Weber ? Nous n'avons pas besoin de faire des conjectures, car Aron lui-même présente les idées qui sont au cœur de sa philosophie politique. Tout d'abord, l'« hétérogénéité entre rationalité instrumentale et rationalité axiologique » : il existe une rationalité de moyens qui peuvent être évalués sur la base de leur conformité à l'objectif, mais les moyens peuvent aussi être évalués en termes de normes morales. Mais cette hétérogénéité entre l'efficacité et la valeur morale doit être corrigée ou limitée par les conséquences axiologiques du choix des moyens.

Deuxièmement, il affirme « la pluralité inévitable des fins qui peuvent être proposées dans le domaine spécifiquement politique ». Il n'est pas certain que la société la moins injuste soit invariablement la plus libérale. Par exemple, la prospérité et la justice d'une cité ne peuvent pas toujours être harmonieuses, de même la justice et le bien commun peuvent avoir de nombreuses significations dans une société divisée en groupes rivaux. Cette idée pourrait être traduite dans ce qu'Isaiah Berlin appelle

L'« incombabilité » ou la complexité de diverses acceptions du bien moral, transposée dans le domaine public. Enfin, les fins humaines ne sont pas toujours incompatibles, elles ne sont pas non plus une simple question de préférence, même si l'idée d'humanité qui sous-tend la « réconciliation de tous les objectifs politiques qui peuvent être proposés dans un régime idéal » n'est qu'une idée régulatrice, une idée de la Raison au sens kantien.

L'essence de la politique consiste donc en tensions entre les exigences du moment, la morale politique qui cherche à concilier les morales privées des citoyens, les morales privées de l'homme d'État (certaines étant conciliables avec d'autres, certaines ne l'étant pas), qui existent à la fois dans les êtres humains et entre eux. Le grand homme d'État est celui qui peut naviguer dans cette mer agitée d'incertitude – sachant très bien que beaucoup de ses décisions lui laisseront peu ou pas de temps pour la réflexion et donc peuvent être entièrement fondées sur l'instinct politique – et arriver à l'action qui est, compte tenu des circonstances, la moins détestable à la fois pour lui-même et pour la collectivité.

Dans tous les cas, Raymond Aron et Max Weber sont plus des *spectateurs engagés* que des hommes d'État, même s'ils possédaient les qualités nécessaires de l'homme politique selon Weber : la passion, le sentiment de responsabilité et le sens de la proportion. Toutefois Aron doutait qu'il fût assez résilient pour exécuter certaines des tâches désagréables, mais néanmoins nécessaires, que doivent parfois accomplir les hommes politiques³⁸. Weber savait que son inaptitude à faire des compromis ne s'accordait pas avec l'action politique³⁹. Il ne pourra jamais s'engager complètement au service de ses convictions fondées sur la politique de puissance parce qu'il avait un sentiment de responsabilité à l'égard de valeurs encore supérieures à celles de la grandeur allemande. Aron voyait également au-delà de la nation et fut ainsi l'un des premiers partisans ardents de la réconciliation franco-allemande après la guerre, ce qui était la dernière chose qu'on pouvait attendre d'un Juif français. Dans la guerre des dieux, Weber et Aron étaient du côté de la liberté, de la noblesse et de la vérité.

¹ Voir Raymond Aron, *Mémoires*, édition intégrale inédite, Paris, Robert Laffont, [1983] 2010, p. 102.

² Voir Franciszek Draus, *La Philosophie sociale de Raymond Aron*, doctorat, École des Hautes Études en Sciences sociales, 1981, p. 9.

³ Raymond Aron, *Mémoires*, pp. 105-106.

⁴ Voir Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, Paris, PUF, « Quadrige », [1935] 2007, p. 81. Les pages importantes de cet ouvrage sont pp. 82 et 102-110.

- ⁵ Voir Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, « Tel », [1967] 2011, p. 21.
- ⁶ Voir Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 315 ; et Raymond Aron, Préface à Max Weber, *Le Savant et le Politique*, trad. fr., Paris, UGE, [1959] 1963, pp. 10-11.
- ⁷ Voir Ralf Dahrendorf, Préface à Max Weber, *Politik als Beruf*, Stuttgart, Reclam, 1992, pp. 85-86, 89, 92-93.
- ⁸ Max Weber, « Politik als Beruf », dans Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, éd. Johannes Winckelmann, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988 [1919], p.506. Les pages importantes de cette œuvre sont pp. 545-552 et 558-559.
- ⁹ Voir Raymond Aron, Préface à Max Weber, pp. 32-34.
- ¹⁰ Voir Raymond Aron, *Les Étapes*, p. 528.
- ¹¹ Voir Raymond Aron, « Max Weber et la Politique de puissance », dans Aron, *Les Étapes*, p. 654.
- ¹² Max Weber, « The Profession and Vocation of Politics », dans *Weber: Political Writings*, éd. Peter Lassman et Ronald Speirs, Cambridge, Cambridge University Press, [1994] 2000, p. 367.
- ¹³ Voir Hans Henrik Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Hampshire, Ashgate, [1972] 2007, Loc. 7956, 7978, et 1407, Kindle.
- ¹⁴ Max Weber, « The Profession and Vocation of Politics », p. 355.
- ¹⁵ Voir Max Weber, « Deutschland unter den europäischen Weltmächten », dans Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, p. 157.
- ¹⁶ Voir Sven Eliaeson, « Constitutional Caesarism : Weber's politics in their German context », dans *The Cambridge Companion to Weber*, éd. Stephen Turner, New York, Cambridge University Press, 2000, pp. 134-135 ; Tracy B. Strong, *Politics without Vision*, Londres, University of Chicago Press, 2012, p.115 ; et Max Weber, « Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland », dans Weber, *Gesammelte politische Schriften*, pp. 311-320.
- ¹⁷ Voir Stephen Turner, Introduction à *The Cambridge Companion to Weber*, p. 17.
- ¹⁸ Voir H.H. Gerth et C. Wright Mills, Introduction à *From Max Weber*, par Max Weber, Oxford, Routledge, [1948] 2009, p. 43.
- ¹⁹ Voir Raymond Aron, « Max Weber et la Politique de puissance », p. 645 ; et Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft : Grundriß der verstehenden Soziologie*, éd. Johannes Winckelmann, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), [1921] 2009, pp. 520-530.
- ²⁰ Voir Raymond Aron, « Max Weber et la Politique de puissance », p. 643.
- ²¹ Voir Weber, « Deutschland unter den europäischen Weltmächten », p. 176.
- ²² Max Weber, « Between Two Laws », dans Weber, *Political Writings*, p. 76.
- ²³ Voir Raymond Aron, « Max Weber et la Politique de puissance », p. 644.
- ²⁴ Voir Paolo Armellini, « Max Weber: scienza e realismo politico », dans *Il realismo politico e la modernità*, éd. Giovanni Dessì et Maria Pia Paternò, Rome, Edizioni Nuova Cultura, [2005] 2012, p. 71.
- ²⁵ Voir Gerth et Mills, p. 39.
- ²⁶ Voir Eliaeson, pp. 136-139.
- ²⁷ Voir Raymond Aron, « Max Weber et la politique de puissance », p. 647.
- ²⁸ Voir Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, éd. Johannes Winckelmann, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, [1922] 1988.
- ²⁹ Raymond Aron, « Max Weber et la Politique de puissance », p. 655.
- ³⁰ Voir *ibid.*, p. 656. Pour une opinion opposée, voir Bruun, Loc. 1316.

³¹ Voir *ibid.*, p. 650, et Max Weber, « Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik », dans Weber, *Gesammelte politische Schriften*, p. 14.

³² Voir Raymond Aron, Préface à Max Weber, pp. 66-67.

³³ Voir Weber, « Wissenschaft als Beruf », dans *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 609 ; et Carlo Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Florence, G. C. Sansoni, 1940, pp. 142-143.

³⁴ Ces deux cours se trouvent au Département des manuscrits de la Bibliothèque nationale de France, Fonds Raymond Aron, NAF 28060, boîtes 24 et 27. Un résumé en a été publié dans l'Annuaire du Collège de France.

³⁵ Voir Raymond Aron, *Théorie de l'action politique*, BNF, Manuscrits, NAF 28060 (boîte 24), Leçon 1, fl. 2. Les sections importantes de ce cours pour la discussion sur Raymond Polin (*Éthique et Politique*, Paris, Sirey, 1968) sont Leçon 1, fls. 3-4, 12, Leçon 6, fls. 5-7, 10-11, 21-24, et Leçon 7, fl. 3.

³⁶ Concernant la polémique avec Maritain, voir Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, éd. Rémy Freymond, Paris, Éditions de Fallois, 1993, pp. 367-378, 405-416. Voir aussi Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2005, pp. 73-87.

³⁷ Raymond Aron, *Jeux et Enjeux de la politique*, BNF, Manuscrits, NAF 28060 (boîte 27) Leçon 2 du 15 janvier 1974, fl. 1. Les parties importantes de ce cours pour le reste de ce chapitre sont Leçon 3, fls. 5-9, 12-13, et Leçon 4, fls. 3-5, 9-10.

³⁸ Voir Raymond Aron, *Le Spectateur engagé*, entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris, Julliard, 1981, p. 303.

³⁹ Voir Eliaeson, p. 131.

J. A. Colen

Épilogue

L'analyse de l'histoire est la clé pour aborder les questions politiques essentielles. Aron le fait dans le contexte des conflits qui ont été menés, comme Nietzsche l'avait prévu et comme Nicolas Baverez l'a rappelé au commencement de ce livre, au nom des philosophies et des idées de l'homme. Aron a été, à juste titre, surnommé le « Thucydide du XX^e siècle ». Mais le monde philosophique de Platon et d'Aristote est différent de celui de Thucydide. Quand nous ouvrons *l'Histoire de la guerre du Péloponnèse* de ce dernier, la cité est prise dans une guerre sanglante et nous nous retrouvons au milieu des hommes d'État, des stratèges et des armées, des citoyens et des démagogues. La cité d'Aron – comme la cité de Thucydide – est « en mouvement »¹. On pourrait penser, cependant, que l'approche platonicienne était théorique ou philosophique, alors que celle de Thucydide était purement historique ou descriptive. Ce serait injuste pour Thucydide. Comme dans le cas de Thucydide, la théorie d'Aron est fondée sur une philosophie de l'histoire – une théorie et même parfois une théorie philosophique, offrant des modèles, à la fois statiques et dynamiques, avec des réflexions précieuses sur la condition humaine et les moyens de la comprendre. Nous pouvons brièvement en rappeler quelques-unes : la « méthode comparative » qu'il a utilisée conjugue l'analyse phénoménologique approfondie et les distinctions qui donnent des lumières sur les sociétés et les systèmes politiques dans leur unité et dans leur diversité. Il a évité l'idéalisation de toute société, réelle ou potentielle, comme étant parfaitement juste, libre et égale. Il n'a également jamais oublié les valeurs, les buts moraux et les perfectionnements que la société et les institutions politiques pouvaient poursuivre.

Les « valeurs », ou les buts moraux, que nous chérissons – la vérité, la justice, la liberté, l'égalité – ne sont ni transcendantes, ni inhérentes aux institutions, qui ne sont que des dispositifs imparfaits. Il n'y a pas de société parfaitement juste : même la démocratie n'est pas le système naturel de l'espèce humaine, mais seulement un « artefact perfectible » ou une « invention ». Aron ne décrivait pas le meilleur régime de façon abstraite, en ignorant les mécanismes sociaux et leurs résultats. La conséquence de cette approche est qu'il partageait, avec Tocqueville, l'opinion que le meilleur ami de la démocratie n'est pas celui qui la flatte. Aron n'a pas ignoré la scène internationale – la nation moderne n'est pas isolée ; il y a des gens et des groupes touchés ici et maintenant, parfois tragiquement, par des décisions prises ailleurs. Sa méthode laisse la place à quelque chose au-delà de la méthode rationnelle. Les gens peuvent ne pas se comporter raisonnablement, en dépit de contrats sociaux hypothétiques ; aussi, toutes les institutions représentent certains choix liés à un temps et un lieu particuliers. Mais l'attention d'Aron aux circonstances concrètes n'est jamais seulement pragmatique ni une *Realpolitik* machiavélique. Il existe de nombreuses activités humaines que nous ne

comprenons pas sans l'utilisation de normes (la vérité dans les sciences, la beauté dans l'art, le bien dans l'éthique). Aron était conscient que, même dans un état naturel fictif, les personnes peuvent avoir des principes différents parce que les valeurs et les normes sont l'application de la « raison » à des circonstances particulières que nous connaissons de manière empirique et devons adapter à différents types de sociétés ; dans la sphère publique, les références sont nécessairement multiples, mais pas sans rapport avec un choix raisonnable. Enfin, n'étant pas lui-même un homme politique, Aron n'a jamais ignoré le rôle de l'homme d'État, une considération souvent absente dans la théorie politique actuelle.

Des théories qui ne sont pas claires et nettes peuvent décevoir. Mais il est utile de rappeler que c'est là un vieux problème et que les simplifications excessives ne produisent pas toujours de bonnes théories. Quelqu'un a dit que Platon a écrit la *République*, une cité dans le ciel, pour parvenir à une meilleure cité, et qu'Aristote a écrit *Politique* seulement pour élaborer une meilleure théorie. Mais il est certainement plus facile de vivre dans la cité d'Aristote que dans le régime « selon les prières » de Platon. Pour Aron, seuls les régimes politiques possibles peuvent être comparés et la cité en mouvement était ce qui l'intéressait avant tout. C'est seulement là que nous pouvons trouver les discours politiques, la propagande, les conflits, les armées, le vote, les partis et tous les autres éléments qui peuplent ses théories. Pouvons-nous avoir une théorie complète sur la cité en mouvement ? Aron était attiré par ceux qui avaient essayé d'en découvrir une – Montesquieu, Clausewitz et même Marx. Mais si la puissance et la fécondité de cette vision « praxéologique » peuvent être exposées, on ne peut le faire qu'à travers l'étude des idées d'Aron, des hypothèses et des propositions concrètes innombrables qui doivent être lues à la lumière de son cadre théorique explicite ou implicite. Ses jugements politiques dépendent de sa théorie jamais-complètement-finie-ou-articulée. Comme l'a dit Leo Strauss, qui considérait *Paix et guerre entre les nations* d'Aron comme « le meilleur livre existant sur le sujet »², « il est impossible de comprendre le plus grand mouvement sans comprendre, simultanément, le plus grand repos » et « on ne peut comprendre la guerre la plus grande sans comprendre la paix la plus grande, c'est-à-dire celle qui, pour ainsi dire, culmine avec la plus grande guerre »³. Que les réflexions d'Aron sur les régimes politiques ou « le plus grand repos » soient nécessairement incomplètes peut être considéré, en un sens, comme un malheur, mais aussi comme un défi auquel le présent volume a essayé de répondre.

¹ Empruntant les mots de Leo Strauss sur Thucydide dans *La Cité et l'Homme*, trad. fr., Paris, Presses-Pocket, 1987.

² Lettre du 11 juin 1963, Fonds Raymond Aron.

³ Leo Strauss, *La Renaissance du rationalisme politique classique*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1993, p. 175.

Élisabeth Dutartre-Michaut

Orientation bibliographique

La bibliographie scientifique complète des œuvres de et sur Raymond Aron est disponible sur le site Internet dédié à Raymond Aron : <http://raymond-aron.ehess.fr>, site régulièrement enrichi et mis à jour.

Livres de Raymond Aron

- ***La Sociologie allemande contemporaine***, Paris, F. Alcan, 1935 ; Paris, Presses universitaires de France, « Nouvelle Encyclopédie philosophique », 1950 ; *ibid.*, « Le Sociologue », 1966 ; *ibid.*, « Quadrige », 1981 (avec une nouvelle introduction « Quarante ans après ») ; *ibid.*, « Quadrige/Grands textes », 2007 (avec une nouvelle introduction de Serge Paugam et Franz Schultheis « Raymond Aron, l'Allemagne et Max Weber. Une étape de la sociologie française »).
- ***Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique***, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1938, 1948, 1957, 1962, 1967 ; *ibid.*, « Tel », 1981 (édition augmentée), 1983, 1991 ; nouvelle édition revue et annotée par Sylvie Mesure, *ibid.*, « Bibliothèque des sciences humaines », 1986.
- ***Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire***, Paris, Vrin, 1938, 1950 (sous le titre *La Philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*), 1964 ; *ibid.*, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1969 ; Paris, Seuil, « Points », 1970 (avec un appareil critique abrégé) ; *ibid.*, « Points Essais », 1991 ; nouvelle édition revue et annotée par Sylvie Mesure, Paris, Julliard, 1987.
- ***L'Homme contre les tyrans***, New York, Éditions de la Maison française, 1944 ; Paris, Gallimard, 1945 ; reproduit in *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990 et in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2005.
- ***De l'Armistice à l'insurrection nationale***, Paris, Gallimard, « Problèmes et documents », 1945 ; reproduit in *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990.
- ***L'Âge des empires et l'avenir de la France***, Paris, Défense de la France, 1945 ; reproduit in *Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*, Paris, Gallimard, 1990.
- ***Les Français devant la Constitution*** (avec Francis Clarens), Paris, Éditions Défense de la France, 1946.

- **Le Grand Schisme**, Paris, Gallimard, 1948 ; reproduit partiellement in *Une histoire du XX^e siècle*, Paris, Plon, 1996.
- **Les Guerres en chaîne**, Paris, Gallimard, 1951 ; reproduit partiellement in *Une histoire du XX^e siècle*, Paris, Plon, 1996.
- **La Coexistence pacifique, essai d'analyse** (sous le pseudonyme de François Houtisse), Paris, Éditions Monde nouveau, 1953.
- **L'Opium des intellectuels**, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1955, 1956 ; nouvelle édition augmentée et corrigée, Paris, Gallimard, « Idées », 1968 ; Paris, Presses Pocket, « Agora », 1986 ; Paris, Hachette, « Pluriel », 1991, 2002 (avec une introduction de Nicolas Baverez), 2010.
- **Polémiques**, Paris, Gallimard, « Les Essais LXXI », 1955. Reproduit in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2005.
- **La Querelle de la C.E.D.** (avec Daniel Lerner), Paris, A. Colin, 1956.
- **Espoir et peur du siècle. Essais non partisans**, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1957.
- **La Tragédie algérienne**, Paris, Plon, « Tribune libre », 1957. Reproduit in *Une histoire du XX^e siècle. Anthologie*, Paris, Plon, 1996 et in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2005.
- **L'Algérie et la République**, Paris, Plon, « Tribune libre », 1958 ; reproduit partiellement in *Une histoire du XX^e siècle*, Paris, Plon, 1996.
- **Immuable et changeante, de la IV^e à la V^e République**, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1959 ; reproduit partiellement in *Une histoire du XX^e siècle. Anthologie*, Paris, Plon, 1996.
- **La Société industrielle et la guerre**, suivi d'un **Tableau de la diplomatie mondiale en 1958**, Paris, Plon, « Recherches en sciences humaines », 1959 ; nouvelle édition augmentée, *ibid.*, 1959, 1963.
- **France, The New Republic**, Londres, Stevens, 1960 ; New York, Oceana Publications, 1960.
- **Dimensions de la conscience historique**, Paris, Plon, « Recherches en sciences humaines », 1961, 1964 ; nouvelle édition revue, Paris, Union générale d'édition, « 10/18 », 1965 ; Paris, Plon, « Agora », 1985 ; Paris, Les Belles Lettres, « Le goût des idées », 2011 (avec une préface de Perrine Simon-Nahum).
- **Paix et guerre entre les nations**, Paris, Calmann-Lévy, 1962 ; édition augmentée, *ibid.*, 1966 ; *ibid.*, « Liberté de l'esprit », 1968, 1975, 1984 (avec une présentation inédite de l'auteur), 1992, 2001, 2004, 2008.

- ***Dix-Huit Leçons sur la société industrielle***, Paris, Gallimard, 1962 ; *ibid.*, « Idées », 1964, 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1972, 1975, 1980, 1983 ; *ibid.*, « Folio Essais », 1986, 1988 ; reproduit in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2005.
- ***Le Grand Débat. Initiation à la stratégie atomique***, Paris, Calmann-Lévy, 1963.
- ***La Lutte de classes. Nouvelles Leçons sur les sociétés industrielles***, Paris, Gallimard, « Idées », 1964, 1972, 1981 ; reproduit in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2005.
- ***Démocratie et totalitarisme***, Paris, Gallimard, 1965 ; *ibid.*, « Idées », 1970, 1972, 1976, 1981, 1985 ; *ibid.*, « Folio Essais », 1987, 1990, 1992, 2007 ; reproduit in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2005.
- ***Essai sur les libertés***, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1965 ; édition revue et corrigée, Paris, Hachette, « Pluriel », 1977, 1982, 1985, 1991, 1998 (avec une préface de Philippe Raynaud), 2005, 2014.
- ***Trois Essais sur l'âge industriel***, Paris, Plon, « Preuves », 1966 ; reproduit in *Les Sociétés modernes*, Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige/Grands Textes », 2006.
- ***Les Étapes de la pensée sociologique***, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1967, 1969, 1971, 1976 ; *ibid.*, « Tel », 1979, 1980, 1982, 1983, 1985, 1986, 1993, 1996, 1997, 2001, 2007, 2008.
- ***De Gaulle, Israël et les Juifs***, Paris, Plon, « Tribune libre », 1968 ; reproduit in *Essais sur la condition juive contemporaine*, Paris, Éditions de Fallois, 1989.
- ***La Révolution introuvable, réflexions sur les événements de mai***, Paris, Fayard, « En toute liberté », 1968 ; reproduit partiellement in *Une histoire du XX^e siècle. Anthologie*, Paris, Plon, 1996 et in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2005.
- ***Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité***, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », 1969, 1972, 1986 ; *ibid.*, « Agora », 1987 ; Paris, Gallimard, « Tel », 1996 ; reproduit in *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2005.
- ***D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires***, Paris, Gallimard, « Les Essais », 1969 ; nouvelle édition augmentée, *ibid.*, 1970 ; *ibid.*, « Folio Essais », 1998.
- ***De la condition historique du sociologue***, Paris, Gallimard, 1971, 1983 ; reproduit in *Études sociologiques*, Paris, Presses universitaires de France, « Sociologies », 1988 et in *Les Sociétés modernes*, Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige/Grands Textes », 2006.

- **Études politiques**, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1972.
- **Histoire et dialectique de la violence**, Paris, Gallimard, « Les Essais CLXXXI », 1973.
- **République impériale. Les États-Unis dans le monde 1945-1972**, Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; reproduit partiellement in *Une histoire du XX^e siècle. Anthologie*, Paris, Plon, 1996.
- **Penser la guerre, Clausewitz. I, L'Âge européen, II, L'Âge planétaire**, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1976, 1980, 1983 (I), 1984 (II), 1989 (I), 1995 (II), 2001 (II), 2006 (II) ; *ibid.*, « Tel », 2009.
- **Plaidoyer pour l'Europe décadente**, Paris, Laffont, « Libertés 2000 », 1977 ; édition augmentée, Paris, Librairie générale française, « Le Livre de poche », 1978 ; reproduit partiellement in *Une histoire du XX^e siècle. Anthologie*, Paris, Plon, 1996.
- **Les Élections de mars et la V^e République**, Paris, Julliard, 1978.
- **Politics and History**, New York, Free Press, 1978 (essais rassemblés et traduits par Miriam Bernheim Conant) ; New Brunswick (NJ), Transaction Books, 1984 (avec une nouvelle introduction de Michael A. Ledeen).
- **Le Spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton**, Paris, Julliard, 1981, 1991 ; Paris, Presses Pocket, 1984 ; Paris, Éditions de Fallois, 2004 ; Paris, Librairie générale française, « Références. Sciences politiques », 2005.
- **Mémoires. 50 ans de réflexion politique**, Paris, Julliard, 1983, 1993 ; Paris, Presses Pocket, 1985, 1990 ; Paris, Robert Laffont, 2003 (avec une préface de Tzvetan Todorov) ; édition intégrale inédite, *ibid.*, « Bouquins », 2010.

Ouvrages posthumes

- **Les Dernières Années du siècle**, Paris, Julliard, « Commentaire », 1984 ; reproduit partiellement in *Une histoire du XX^e siècle. Anthologie*, Paris, Plon, 1996.
- **History, Truth, Liberty, selected writings of Raymond Aron**, with a memoir of Edward Shils (textes édités par Franciszek Draus), Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
- **Sur Clausewitz**, Bruxelles, Complexe, « Historiques », 1987 ; *ibid.*, 2005 (avec une préface de Pierre Hassner).
- **Études sociologiques**, Paris, Presses universitaires de France, « Sociologies », 1988.
- **Essais sur la condition juive contemporaine** (textes édités par Perrine Simon-Nahum), Paris, Éditions de Fallois, 1989 ; Paris, Tallandier, « Texto », 2007.

- ***Leçons sur l'histoire. Cours du Collège de France*** (textes édités par Sylvie Mesure), Paris, Éditions de Fallois, 1989 ; Paris, Librairie générale française, « Biblio Essais », 1991 ; *ibid.*, « Références Histoire », 2007.
- ***Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945*** (textes édités par Christian Bachelier), Paris, Gallimard, 1990.
- ***Les Articles du Figaro, t. I, La Guerre froide 1947-1955*** (textes édités par Georges-Henri Soutou), Paris, Éditions de Fallois, 1990.
- ***Les Articles du Figaro, t. II, La Coexistence 1955-1965*** (textes édités par Georges-Henri Soutou), Paris, Éditions de Fallois, 1994.
- ***Les Articles du Figaro, t. III, Les Crises 1965-1977*** (textes édités par Georges-Henri Soutou), Paris, Éditions de Fallois, 1997.
- ***Machiavel et les tyrannies modernes*** (textes édités par Rémy Freymond), Paris, Éditions de Fallois, 1993 ; Paris, Librairie générale française, « Biblio Essais », 1995.
- ***Une histoire du XX^e siècle. Anthologie*** (textes édités par Christian Bachelier), Paris, Plon, 1996 ; Paris, Le Grand Livre du Mois, 1997 ; Paris, Perrin, « Tempus », 2012.
- ***Introduction à la philosophie politique : démocratie et révolution***, Paris, Librairie générale française, « Références. Inédit sciences sociales », 1997.
- ***Le Marxisme de Marx*** (textes édités par Jean-Claude Casanova et Christian Bachelier), Paris, Éditions de Fallois, 2002 ; Paris, Librairie générale française, « Références. Histoire », 2004.
- ***De Giscard à Mitterrand 1977-1983***, Paris, Éditions de Fallois, 2005 (avec une préface de Jean-Claude Casanova).
- ***Penser la liberté, penser la démocratie***, Paris, Gallimard, « Quarto », 2005 (avec une préface de Nicolas Baverez) ; Paris, Le Grand Livre du Mois, 2005.
- ***Les Sociétés modernes*** (textes édités par Serge Paugam), Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige/Grands Textes », 2006.
- ***Liberté et égalité : cours au Collège de France*** (texte édité par Pierre Manent), Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, « Audiographie », 2013.
- ***Politique française. Articles 1944-1977*** (textes édités par Christian Bachelier), Paris, Éditions de Fallois, 2016 [e-book].

Sélection d'ouvrages sur Raymond Aron

- ***Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron***, Paris, Calmann-Lévy, 1976.

- Raymond Aron (1905-1983). *Histoire et politique, Commentaire*, vol. 8, n°28-29, février 1985.
- Anderson, Brian, *Raymond Aron : the Recovery of the Political*, Lanham (MD), Rowman and Littlefield, 1997.
- Audier, Serge, *Raymond Aron : la démocratie conflictuelle*, Paris, Michalon, 2004.
- Audier, Serge, Baruch, Marc Olivier, Simon-Nahum Perrine (éd.), *Raymond Aron, philosophe dans l'histoire : armer la sagesse : actes des colloques scientifiques "Raymond Aron, genèse et actualité d'une pensée politique"*, École normale supérieure, Paris, 25-26 novembre 2005 et "Raymond Aron et l'histoire", École des hautes études en sciences sociales, Paris, 7-8 décembre 2005, Paris, Éditions de Fallois, 2008.
- Bachelier, Christian, *Raymond Aron*, Paris, CulturesFrance Éditions, 2006.
- Bachelier, Christian, Dutartre, Élisabeth (éd.), *Raymond Aron et la liberté politique : actes du colloque international de Budapest tenu les 6 et 7 octobre 2000*, Paris, Éditions de Fallois, 2002.
- Barilier, Étienne, *Les Petits Camarades : essai sur Jean-Paul Sartre et Raymond Aron*, Paris, Julliard, L'Âge d'homme, 1987.
- Baverez, Nicolas, *Raymond Aron, Qui suis-je ?*, Lyon, La Manufacture, 1986.
- Baverez, Nicolas, *Raymond Aron : un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion, 1993 ; nouvelle édition, Paris, Flammarion, « Grandes biographies », 2005 ; Paris, Perrin, « Tempus », 2006.
- Bevc, Tobias, Oppermann, Matthias (éd.), *Der souveräne Nationalstaat. Das politische Denken Raymond Arons*, Stuttgart, F. Steiner, 2012.
- Bonfreschi, Lucia, *Raymond Aron e il gollismo 1940-1969*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014.
- Bouthillon, Fabrice, Mouric, Joël, Oppermann, Matthias (dir.), *Raymond Aron et la défense de la liberté. Nationalisme, libéralisme et post-modernité. Journée d'études Brest, 18 novembre 2014*, Paris, Éditions de Fallois, 2016.
- Boyer, Alain *et al.*, *Raymond Aron, La Philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2005.
- Camardi, Giovanni, *Individuo e storia : saggio su Raymond Aron*, Naples, Morano Editore, 1990.
- Campi, Alessandro (éd.), *Pensare la politica : saggi su Raymond Aron*, Rome, Idezione Editrice, 2005.
- Campi, Alessandro, *La Politica come passione e come scienza. Saggi su Raymond Aron*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015.

- Colen, José, *Futuro do político, passado do historiador. O “historicismo” o pensamento de Raymond Aron e outros adversários : Leo Strauss, Isaiah Berlin, Friedrich Hayeck e Karl Popper*, Lisbonne, Moinho Velho – Loja de edição, Lda, 2010.
- Colen, José, *Facts and Values. A Conversation between Raymond Aron, Leo Strauss, Isaiah Berlin and others*, Londres, Plusprint, 2011.
- Colen, José, *Introdução à filosofia da história de Raymond Aron*, Lisbonne, Aster, 2011.
- Colen, José, *Short Guide to the Introduction to the Philosophy of History of Raymond Aron*, Vienne, Epigramm ; Lisbonne : Aster, 2013.
- Colen, José et Dutartre-Michaut, Élisabeth, *The Companion to Raymond Aron*, New York, Palgrave Macmillan, 2015.
- Colquhoun, Robert, *Raymond Aron. 1. The Philosopher in history (1905-1955), 2. The Sociologist in society (1955-1983)*, Londres, Sage, 1986.
- Davis Reed M., *A Politics of Understanding. The International Thought of Raymond Aron*, Baton Rouge, LSU Press, 2009.
- De Ligio, Giulio, *La Tristezza del pensatore politico : Raymond Aron e il primato del politico*, Bologne, 2007.
- De Ligio Giulio (éd.), *Raymond Aron, penseur de l'Europe et de la nation*, Bruxelles, Peter Lang, 2012.
- Dobek, Rafał, *Raymond Aron – Dialog z historią i polityką*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie, 2005.
- Dutartre, Élisabeth, *Fonds Raymond Aron : inventaire*, Paris, Bibliothèque nationale de France, École des hautes études en sciences sociales, 2007.
- Dutartre, Élisabeth (éd.), *La Démocratie au XXI^e siècle. Centenaire de la naissance de Raymond Aron : colloque international de Paris tenu les 11 et 12 mars 2005 à l'École des hautes études en sciences sociales*, Paris, Éditions de Fallois, 2007.
- Fessard, Gaston, *La Philosophie historique de Raymond Aron*, Paris, Julliard, 1980.
- Guibernau i Berdún, Maria Montserrat, *El Pensament sociològic de Raymond Aron*, Moià, Raima, 1988.
- Holeindre, Jean-Vincent (éd.), *Raymond Aron et les relations internationales. 50 ans après Paix et guerre entre les nations, Études internationales* (Université Laval, Québec), vol. 43, n° 3, septembre 2012, p. 319-457.
- Judt, Tony, *The Burden of Responsibility : Blum, Camus, Aron and the French Twentieth Century*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

- Kitagawa, Tadaaki, *La Pensée politique de Raymond Aron* [en japonais], Tokyo, Aoki Shoten, 1995.
- Lapparent, Olivier de, *Raymond Aron et l'Europe. Itinéraire d'un Européen dans le siècle*, Berne, Berlin, Bruxelles, Peter Lang, 2010.
- Lassalle, José Maria (éd.), *Raymond Aron : un libéral résistante*, Madrid, FAES, 2005.
- Launay, Stephen, *La Pensée politique de R. Aron*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.
- Mahoney, Daniel, *Le Libéralisme de Raymond Aron : introduction critique*, Paris, Éditions de Fallois, 1998.
- Mahoney, Daniel, Frost, Bryan-Paul (éd.), *Political Reason in the Age of Ideology : Essays in Honor of Raymond Aron*, New Brunswick (NJ), Transaction Publishers, 2007.
- Malis, Christian, *Raymond Aron et le débat stratégique français 1930-1966*, Paris, Économica, 2005.
- Mesure, Sylvie, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984.
- Molina, Jerónimo, *Raymond Aron, realista político. Del maquiavelismo a la crítica de las religiones seculares*, Madrid, Ediciones Sequitur, 2013.
- Mouric, Joël, *Raymond Aron et l'Europe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.
- Novák, Miroslav, *Mezi demokracií a totalitarismem. Aronova politická sociologie industriálních společností 20. století*, Brno, Masarykova univerzita, 2007.
- Oppermann, Matthias, *Raymond Aron und Deutschland. Die erteidigung der Freiheit und das Problem des Totalitarismus*, Ostfildern, J. Thorbecke, 2008.
- Piquemal, Alain, *Raymond Aron et l'ordre international*, Paris, Albatros, 1978.
- Sirinelli, Jean-François, *Deux intellectuels dans le siècle : Sartre et Aron*, Paris, Fayard, 1995.
- Stark, Joachim, *Das unvollendete Abenteuer : Geschichte, Gesellschaft und Politik im Werk Raymond Arons*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1986.
- Van Velthoven, Paul, *Het verantwoorde engagement : filosofie en politiek bij Raymond Aron*, Stesterberg, Uitgeverij Aspect, 2005.
- Zuniga, Luis R., *Raymond Aron y la sociedad industrial*, Madrid, Instituto de la opinion publica, 1973.

RÉSUMÉS

Avant-Propos (Pierre Manent)

Aron était un homme théorique qui a pris très au sérieux le domaine de l'action. Il ne s'est jamais lassé d'interroger les limites de la connaissance historique, la relation entre l'économie et la politique ou la possibilité d'une science des relations internationales ; mais il posait également et incessamment la question : « Qu'est-ce qui doit être fait ? » Il aimait analyser les subtilités théoriques de ces sciences et dresser leurs relations et limites respectives mais il n'a jamais perdu de vue leur portée pratique et politique. Le point de mire de sa profonde ambition était la production de ce qu'il appelait « praxéologie » ou théorie de l'action. Son œuvre multiforme incarne l'un des efforts les plus réussis du XX^e siècle pour élaborer une philosophie politique comme philosophie pratique.

Aron, philosophe et combattant de la liberté (Nicolas Baverez)

Raymond Aron est la figure de proue du libéralisme français au XX^e siècle. Sa vie et son œuvre se confondent avec le temps des grandes guerres conduites au nom des idéologies : né en mars 1905, à la veille de la grande guerre, il disparut en 1983, quelques années avant l'effondrement de l'Union soviétique. Dès le début des années 1930, face à la montée du nazisme en Allemagne, il se fixa pour vocation de comprendre l'histoire telle qu'elle se fait. D'où une vie placée à la fois sous le signe de la réflexion, à travers l'enseignement de la Sorbonne et du Collège de France, et de l'engagement au service de la liberté, des rangs de la France Libre au journalisme. D'où une œuvre prolifique qui, dans la lignée de Max Weber et à la lumière critique de Karl Marx, explora tous les aspects de la société moderne en multipliant les points de vue philosophiques, historiques, sociologiques, économiques et stratégiques. D'où une pensée à la fois libérale et politique qui contribua de manière décisive à la résistance au communisme en France et en Europe. Le combat de Raymond Aron pour la liberté et la raison n'a rien perdu de son actualité au XXI^e siècle, à l'âge d'une histoire universelle bouleversée par les grandes crises économiques, le renouveau des impérialismes et le fanatisme religieux.

Raymond Aron et l'histoire se faisant (Christian Bachelier)

« Les rapports entre l'historien et l'homme d'action, entre la connaissance de l'histoire-se-faisant et les décisions que l'être historique est condamné à prendre » (*Mémoires*). Cette relation dont témoigne Raymond Aron avec l'histoire se faisant le distingue de sa génération. Spectateur engagé, il n'a ainsi jamais cessé l'effort pour comprendre et faire comprendre l'histoire universelle, l'histoire d'un siècle marqué par la guerre totale, le totalitarisme, la paix belliqueuse. Aussi la réflexion aronienne sur l'histoire se faisant nous enseigne-t-elle, entre autres, que vivre dans l'histoire – « l'homme est dans l'histoire ; l'homme est historique ; l'homme est l'histoire » – ouvre également à la connaissance de soi et de l'autre.

Pendant « l'ère des tyrannies » (Matthias Oppermann)

Ce chapitre est une analyse opportune sur les origines du libéralisme de Raymond Aron dans son étude de la réalité politique. Aron a toujours nié être le représentant d'un libéralisme abstrait basé sur une théorie spéculative. Son libéralisme tire son origine dans la situation historique spécifique du XX^e siècle, en particulier dans le conflit entre les démocraties libérales et les régimes totalitaires. Analysant le raisonnement historique d'Aron dans l'entre-deux-guerres et dans les années d'après-guerre, ce chapitre met en évidence l'approche aristotélicienne et burkienne d'Aron à la politique afin de montrer comment il a développé sa variante spécifique d'un libéralisme conservateur. À cette fin, il retrace son itinéraire intellectuel de l'époque, de son séjour en Allemagne au début des années 1930 jusqu'à sa mort en 1983.

Raymond Aron et la guerre froide (Carlos Gaspar)

Raymond Aron a vécu la guerre froide à la fois comme « spectateur engagé » dans la défense des libertés et comme politologue dont le thème central devient le « grand schisme » entre les États-Unis et l'Union Soviétique. Le premier, il énonce la formule « paix impossible, guerre improbable » qui reste la meilleure définition de la nature et des dilemmes de la guerre froide. Le pessimisme des premières années face à la division bipolaire donne sa place, après la crise de Suez et la révolution hongroise, à un optimisme modéré sur le destin des « frères ennemis », qui se joue entre l'« hégémonie partagée » et la compétition globale, entre la convergence des sociétés industrielles et l'opposition des idéologies universalistes. Mais la chute de Saïgon et la révolution portugaise forcent le retour du pessimisme sur la décadence européenne, annoncée par le siècle des guerres totales et des révolutions totalitaires.

En avant vers le passé ! (Bryan-Paul Frost)

Cette contribution vise à situer *Paix et guerre entre les nations* dans l'œuvre d'Aron prise dans son ensemble. Elle commence avec la riche analyse historique qu'Aron a faite du XX^e siècle, analyse qui lui a permis d'affirmer ses arguments théoriques. L'accent mis sur les conclusions normatives d'Aron (praxéologie) montre l'interdépendance entre sa pratique et sa théorie, et comment elles se sont informées l'une l'autre. En remontant de la fin du livre jusqu'au début, nous serons en mesure de comprendre la prudence aronienne et de voir comment son exemple peut aujourd'hui encore inspirer les théoriciens qui souhaitent conceptualiser le XXI^e siècle.

« Citoyen Clausewitz » (Joël Mouric)

Pourquoi est-ce que, en 1976 et à 71 ans, Raymond Aron écrit *Penser la guerre, Clausewitz* alors que beaucoup de ses lecteurs attendaient un livre majeur sur Marx ? Pour répondre à cette question, il faut revenir au début des années 30, quand Aron a fait connaissance avec la pensée de Clausewitz dans une Allemagne accablée par le nazisme. Ensuite, ce chapitre explique comment Aron, dans le cadre de la guerre froide et la

dissuasion nucléaire, a dérivé de sa propre compréhension de la théorie de Clausewitz une stratégie pour que les Européens puissent miner l'expansionnisme soviétique.

Raymond Aron et la pensée de l'histoire (Perrine Simon-Nahum)

La pensée de l'histoire traverse l'œuvre de R. Aron. Elle constitue d'abord le cadre d'une philosophie qui tourne le dos à l'idéalisme de la génération qui l'a précédée. Après la guerre, elle conduit les interrogations épistémologiques d'Aron mais détermine également les critiques qu'il adresse aux philosophies de l'histoire comme à Sartre et Merleau-Ponty. C'est aussi l'occasion de réfléchir aux formes d'affrontement idéologiques entre les blocs, aux enjeux que dessine la force nucléaire et aux nouvelles figures de conflits. Enfin dans le dialogue ouvert avec la sociologie, l'histoire demeure le lieu où s'enracine la position du philosophe critique.

La question du régime politique et les problèmes de la démocratie (Giulio De Ligio)

Raymond Aron a ravivé l'approche classique sur la condition humaine en illustrant l'importance d'étudier les régimes politiques pour comprendre la nature et les changements des sociétés. Il l'a fait en analysant en même temps les traits propres aux sociétés modernes, qui, à ses yeux, tendent à être commerciales, industrielles et égalitaires, et la persistance des différences politiques qui ne cessent de les déterminer. L'approche politique ou classique d'Aron l'a conduit non seulement à reconnaître et à élaborer le caractère décisif de l'alternative entre régimes libéraux et tyrannies modernes – ou ce qu'il appelle « l'alternative de Tocqueville » – mais aussi à examiner les conditions et les vertus politiques sur lesquelles repose la démocratie. Ce chapitre présente la lecture théorique par Raymond Aron de la question du régime politique et les éléments principaux de l'interprétation aronienne des problèmes propres à la démocratie moderne.

Raymond Aron et la négation totalitaire de l'homme (Daniel Mahoney)

Raymond Aron fut un critique infatigable du totalitarisme aussi bien qu'un analyste remarquablement sobre de ses origines et caractéristiques déterminantes. Ce mélange de vive résistance au mal et de clarté analytique concernant sa nature définit l'engagement d'Aron avec le totalitarisme sur une période de cinquante ans. Ce chapitre montre que l'analyse sociologique d'Aron dans *Démocratie et totalitarisme* (1965), n'a pas du tout épuisé sa compréhension ou analyse de ce « régime de parti monopolistique ». Cet article suggère que son anti-communisme a approfondi sa compréhension du communisme et que c'est seulement dans la dernière décennie de sa vie qu'Aron est arrivé à une lecture philosophique, « métaphysique » même, du totalitarisme.

Une conception machiavélique de la démocratie ? (Serge Audier)

La conception aronienne de la démocratie est parfois réduite tantôt à une réactivation du libéralisme français, de Montesquieu à Tocqueville, tantôt à une variante française de

la théorie des élites à la façon de Schumpeter. L'objectif de cette contribution est de mieux cerner la façon dont Aron conçoit la démocratie, en remontant à l'un des auteurs qu'il a médité dès les années 1930 : Machiavel. De cet examen ressort la conclusion que la démocratie telle que la conçoit Aron, loin des visions consensuelles, confère un rôle clé à la conflictualité sociale et politique. On pourrait même parlé en un sens d'une conception néo-machiavélienne de la démocratie.

Aron et *La Lutte de classes* (Serge Paugam)

La Lutte de classes (1964) a été écrit dans un contexte marqué par une croissance économique exceptionnelle et de plein emploi, c'est-à-dire dans une conjoncture qui a permis la consolidation de la société salariale. La satisfaction querelleuse favorisait l'intégration sociale tant elle était associée à des revendications collectives justifiées par la possibilité de partager les bénéfices de la croissance. Ce processus est révolu. À la lutte de classes se superpose désormais ce que l'on appelle quelquefois la lutte des places dans une société où les formes de l'intégration sont devenues profondément inégales.

Les origines de la « fin de l'idéologie ? » (Iain Stewart)

« La fin de l'âge idéologique », perspective de « la société industrielle », résulte d'une réflexion commencée avec la dépression des années 30. Raymond Aron, à l'intersection du révisionnisme socialiste et du néo-libéralisme, repousse alors les illusions de la planification systématique et constate dans sa critique de la politique du Front populaire l'importance du développement de la productivité. Face aux totalitarismes menaçant les démocraties, il appelle à une triple réforme, réforme de l'économie, de l'idéologie et des élites. La guerre puis la reconstruction ont remis en cause les postulats du socialisme marxiste et ceux du libéralisme économique classique. Ainsi les clivages idéologiques perdent-ils leur pertinence et la notion d'origine saint-simonienne de civilisation industrielle acquiert un caractère opératoire. Du socialisme d'avant-guerre d'Aron à son libéralisme de la guerre froide, il n'y a donc pas de solution de continuité.

Aron et le marxisme (Sylvie Mesure)

De l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938) jusqu'aux *Mémoires* (1983), Raymond Aron a constamment dialogué avec la pensée de Marx, jusqu'à écrire dans l'introduction aux *Étapes de la pensée sociologique* qu'il a paradoxalement été plus influencé par Marx que par Tocqueville. Le texte se propose d'interroger l'interprétation aronienne du marxisme telle qu'elle se déploie dans le cours de la Sorbonne de 1962-1963 publié aujourd'hui sous le titre : *Le Marxisme de Marx*. Le but de ce chapitre est de montrer combien la relation qu'entretient Aron à Marx est complexe, faite à la fois de très grande distance mais aussi d'une certaine proximité. Il s'agira ici de comprendre comment Aron peut simultanément prétendre que « le génie de Marx est incontestable » et qu'il n'existe pas d'auteur qu'il n'ait autant lu que Marx et dont pourtant il n'a cessé de « dire du mal ».

Montesquieu et Aron sur les vertus et la corruption de la démocratie (Miguel Morgado)

Aron a commencé à étudier Montesquieu bien après sa formation à la philosophie allemande. Pour autant sa lecture du penseur politique du XVIII^e siècle a joué un rôle très important, en particulier dans son étude approfondie du régime politique. Ce chapitre revisite les affinités et les différences entre Montesquieu et Aron dans leur réflexion du régime démocratique, ou de la forme « constitutionnel-pluraliste » de gouvernement. Les forces et les faiblesses de la démocratie sont abordées à travers les objectifs et les catégories de ces deux auteurs et à la lumière de leurs ultimes intentions intellectuelles et pratiques.

Raymond Aron et Alexis de Tocqueville (Aurelian Craiutu)

Bien qu'il ait vécu à l'âge des extrêmes, Raymond Aron (1905-1983) maintint sa voix modérée jusqu'à la fin de sa vie. Il était, pour reprendre une formulation mémorable de Claude Lévi-Strauss, « notre dernier professeur d'hygiène intellectuelle ». Étant donné qu'il vivait dans un pays de tempérament révolutionnaire, il se trouva souvent dans la minorité, mais il était à cet égard en bonne compagnie. Un siècle avant lui, Tocqueville aussi se trouva marginalisé au centre. Ce chapitre analyse le dialogue intellectuel entre les deux penseurs concernant l'analyse de la société moderne, les limites de l'esprit révolutionnaire et le rôle des intellectuels en politique.

« Machiavélisme modéré » (Diogo Pires Aurélio)

Raymond Aron a étudié Machiavel pour attaquer les machiavéliens modernes, qui ont été les soutiens idéologiques du totalitarisme. Néanmoins, à la différence de la plupart des critiques du fascisme et du communisme, Aron n'identifie pas la théorie de Machiavel à une défense de la tyrannie. Au contraire, il y voit une approche réaliste de l'ensemble du phénomène politique. Plus tard, il soutiendra même un « machiavélisme modéré ». Et, loin d'être un compromis, cette position est juste une reconnaissance du fait que les groupes humains resteront toujours contradictoires, et que la société n'a que deux façons de traiter les conflits : ou en les réprimant par la violence ou en régulant leur expression par la loi. Cette dernière façon est la démocratie, la première est le totalitarisme.

Raymond Aron et Emmanuel Kant (Pierre Hassner)

L'approche d'Aron, notamment dans ses deux thèses de doctorat sur la philosophie de l'histoire, est certainement kantienne. Après sa rencontre avec le totalitarisme, son intérêt principal s'est dirigé vers la politique. Mais il a toujours été inspiré par les trois questions kantiennes : « Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ? » Contrairement à Kant, il était à la recherche d'un compromis entre la morale abstraite et la prudence politique, et il rejette la notion de « ruse de la nature » ou de la Providence menant à une république universelle et à la paix perpétuelle pour l'espèce humaine. Son

point de vue a toujours été celui d'un homme qui devait penser et agir sans connaître l'avenir.

Art de gouverner et éthique (Scott Nelson - José Colen)

L'importance de Max Weber dans la pensée de Raymond Aron, en particulier dans les premières années de sa formation, est inestimable. Weber a façonné la pensée d'Aron en matière d'épistémologie et de sciences sociales, il l'a également aidé à conceptualiser la relation entre connaissance et action, entre science et politique, relation qui restera centrale dans sa réflexion jusqu'à la fin de sa vie. Ce chapitre se concentre sur le dialogue incessant qu'Aron a eu avec Weber sur le thème de la connaissance et de l'action et démontre que les insuffisances qu'Aron a découvertes dans la pensée politique de Weber sont enracinées dans l'incompréhension que ce dernier avait de la politique.

Orientation bibliographique (Élisabeth Dutartre-Michaut)

La bibliographie propose une liste chronologique des ouvrages de Raymond Aron avec leurs éditions successives ainsi qu'une sélection des principales sources secondaires.

Table des Matières

AVANT-PROPOS	i
Pierre Manent	
INTRODUCTION	1
José Colen et Élisabeth Dutartre-Michaut	
SECTION I : VIE ET ŒUVRE	
1. Aron, philosophe et combattant de la liberté	3
Nicolas Baverez	
SECTION II : RELATIONS INTERNATIONALES	
2. Raymond Aron et l'histoire se faisant	21
Christian Bachelier	
3. Pendant « l'ère des tyrannies »	41
Matthias Oppermann	
4. Raymond Aron et la guerre froide	57
Carlos Gaspar	
5. En avant vers le passé ! <i>Paix et guerre entre les nations</i>	81
Bryan-Paul Frost	
6. « Citoyen Clausewitz »	
Le Clausewitz d'Aron au service de la liberté politique	101
Joël Mouric	
SECTION III : THÉORIE, HISTOIRE, PHILOSOPHIE	
7. Raymond Aron et la pensée de l'histoire	121
Perrine Simon-Nahum	
8. La question du régime politique et les problèmes de la démocratie	135
Giulio De Ligio	
9. Raymond Aron et la négation totalitaire de l'homme	155
Daniel J. Mahoney	

Table des Matières

10. Une conception machiavélienne de la démocratie	169
Serge Audier	
11. Aron et <i>La Lutte de classes</i>	187
Serge Paugam	
12. Les origines de la « fin de l'idéologie ? »	203
Iain Stewart	
SECTION IV : LA VOIX DES « GRANDS DU PASSÉ »	
13. Aron et le marxisme	223
Sylvie Mesure	
14. Montesquieu et Aron sur les vertus et la corruption de la démocratie	239
Miguel Morgado	
15. Raymond Aron et Alexis de Tocqueville	257
Aurelian Craiutu	
16. « Machiavélisme modéré »	273
Diogo Pires Aurélio	
17. Raymond Aron et Emmanuel Kant	289
Pierre Hassner	
18. Art de gouverner et éthique : Aron et Weber	297
Scott Nelson et J. A. Colen	
ÉPILOGUE	311
J. A. Colen	
ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE	313
Élisabeth Dutartre-Michaut	
RÉSUMÉS	321