

François Furet et le libéralisme mélancolique

Pierre Hassner

Qui, comme l'auteur de cette préface, vient de relire d'un coup tous les écrits de François Furet consacrés au XX^e siècle, après en avoir lu la plupart, au fur et à mesure, pendant quarante ans d'amitié et de complicité intellectuelle, ne peut qu'être frappé par leur unité dans la diversité et par leur continuité dans le changement.

Comment retrouver sans émotion cette conclusion d'un article sur André Glucksmann datant de 1975 – vingt ans avant *Le Passé d'une illusion* – qui en trace le programme : « De ces colères un peu vagues, de ces cris littéraires qui ont au moins le mérite de réveiller la gauche occidentale d'une révérence trop longue, il faudrait avoir le courage patient de ne pas faire la source de prophéties nouvelles mais le point de départ d'une vraie histoire du XX^e siècle. L'heure est plus à l'inventaire rationnel de notre passé récent qu'à l'invective des espoirs déçus » ?

Entre temps, il y aura eu la succession d'œuvres individuelles de François Furet et d'entreprises collectives dirigées par lui qui ont révolutionné l'interprétation de la Révolution française¹. Et il y aura eu son attention constante consacrée à la fois aux événements politiques et aux débats intellectuels, à la fois à l'évolution de la France et à celle de l'Union soviétique, des États-Unis et d'Israël, à la fois à la dimension politique de l'interprétation historique et à la dimension historique de l'interprétation du présent.

Un historien de l'illusion révolutionnaire

Toute l'œuvre de François Furet témoigne du lien indissoluble entre ces deux dimensions et du caractère central de ce lien. En recevant le prix Tocqueville, il déclare que sa critique de la tradition révolutionnaire vient du « vaste et récent remue-ménage de notre société ». Et il en avoue l'aspect autobiographique quand, concluant la préface du *Passé d'une illusion*, il déclare qu'« ayant partagé cette illusion pendant dix ans » il en est sorti « avec un début de questionnaire sur la passion révolutionnaire et vacciné contre l'investissement pseudo religieux dans l'action politique ». Ce sont ce questionnement et cette attitude qui domineront toute son œuvre historique et politique.

Sur le plan méthodologique, il justifie la convergence des deux démarches en écrivant : « Il n'y a pas de concepts explicatifs du passé qui ne véhiculent leur part de présent et ne datent, par conséquent, l'historien. Mais, inversement, sans pensée sur le présent il n'y a pas de concepts du tout. » Réciproquement, « cette forme brute du changement que nous appelons l'"actualité", l'historien est le mieux outillé pour lui rendre son étrangeté, à partir de ce qu'elle possède de comparable dans le passé, et il peut ainsi en tenir à la fois l'élément répétitif et la part complètement neuve² ».

Ce rapprochement, c'est avant tout aux deux grandes révolutions française et soviétique, dont la présence habite son œuvre, qu'il l'applique. Non qu'il tende à les identifier l'une à l'autre. Au contraire, il se déclare « totalement hostile à ce genre d'anachronisme » et

refuse, par exemple, d'appliquer les notions de totalitarisme et de génocide au jacobinisme et à la Vendée. On pourrait même dire que sa cible favorite est la confusion des deux révolutions opérée par l'interprétation soviétique de la Révolution française et par le sentiment des bolcheviks de revivre les étapes de celle-ci dans leur propre révolution.

Plus généralement, son véritable sujet est moins la Révolution française et la Révolution soviétique que la séduction qu'elles ont exercée, et surtout la continuation de cette séduction après leur échec respectif. Ce qu'il pourchasse avant tout, c'est « l'imperméabilité des hommes à l'expérience historique », c'est « leur manière de ravauder leurs croyances pour conserver leurs illusions ». Bref, c'est le refus de l'évidence des faits par l'attachement inconditionnel à un système ou à un rêve. C'est bien avant tout à une histoire de l'illusion, surtout chez les intellectuels, en particulier français, séparés de l'événement par le temps et par l'espace, qu'il se consacre.

Ce faisant, il élargit inévitablement son propos et nous livre, souvent par la bande, en quelque sorte, sa propre interprétation des origines ou des conséquences des deux révolutions, de l'époque qu'elles ont marquée et de celle qui leur succède. Non pas, comme on l'en a accusé, pour négliger les structures sociales, les dynamiques économiques, ou les luttes pour le pouvoir. Mais, d'une part, pour faire reparaître la centralité de l'action politique, souvent négligée, en particulier par l'école des Annales. D'autre part, et surtout, pour creuser avec originalité et profondeur le grand thème, défriché en particulier par Tocqueville, Élie Halévy et Raymond Aron, du rapport entre les idées et les passions, à commencer par les passions démocratiques et les idées révolutionnaires.

La crise de la démocratie libérale

Il en résulte quelques paradoxes que nous illustrerons plus en détail. Cet observateur avant tout rationnel et raisonnable, équilibré et apaisé, qui confesse, au moment de Penser la Révolution française, « garder un intérêt profond pour la vie politique coïncidant avec un désintéressement affectif », nous fait admirablement saisir combien, surtout à notre époque, on ne peut séparer le politique de l'affectif. Surtout, cet historien journaliste se transforme presque sans y toucher en philosophe.

Passant de la politique au politique, il va, en quelques pages décisives, droit au cœur du problème central de la philosophie politique tel que, pour l'époque moderne, il a été posé par Rousseau : celui de la reconstruction d'une unité sociale et politique à partir de l'émancipation et de la séparation des individus. Et cela amène ce libéral individualiste à diagnostiquer la source du totalitarisme, communiste ou fasciste, dans la crise de la démocratie libérale, et à caractériser cette crise par le déficit politique et peut-être spirituel inhérent au libéralisme.

Les rares occasions où il lui arrive de se tromper tiennent à une contradiction entre sa personnalité, exempte de dogmatisme et d'acrimonie, et le jugement philosophique d'ensemble auquel l'ont conduit ses observations et ses réflexions. Ce sont les rares et brefs moments où il cède à l'illusion de croire que ses contemporains, en particulier ses compatriotes, sont devenus comme lui.

C'est dans ses articles et interviews de l'Observateur et du Débat qu'il se livre le plus directement et que l'on peut observer le plus clairement cette tension. Ce qui est constant, c'est sa complète liberté de jugement des courants intellectuels comme des évolutions politiques, liberté faite d'attention aux faits et de distance ironique par rapport aux modes et aux attitudes absolutistes ou totalisantes, dramatiques ou dogmatiques, qu'elles soient romantiques, systématisantes ou moralisantes. Le fil conducteur en est le vide laissé par la disparition du communisme qu'il considère, comme son propre passé, « sans indulgence mais sans acrimonie ». Presque seul parmi les anciens communistes, il ne cède ni à la nostalgie, ni à la recherche d'utopies de remplacement, ni à l'inversion manichéenne ou policière. Il s'attache plus aux individus qu'aux idées abstraites, conservant toute sa vie des amitiés anciennes et en cultivant de nouvelles, indifférentes aux évolutions idéologiques divergentes, tout en scrutant avec une bienveillance critique les nouvelles personnalités qui émergent et avec moins d'indulgence les conformismes successifs et contradictoires.

Là aussi, les comparaisons entre décennies sont instructives. Dans le remarquable article de 1975, « Les intellectuels français et le structuralisme », il démontre lumineusement comment le culte de la structure vient compenser les désillusions de l'histoire et de la subjectivité. En 1980, commentant, dans un article intitulé « L'avenir est en retard », une enquête du Débat menée auprès des plus importants parmi les jeunes intellectuels, il constate encore la disparition du marxisme mais s'étonne d'un certain primat narcissique et de l'absence de réflexion sociale et politique, à l'exception d'un auteur avec qui il se retrouve en communion d'idées parfaite, par-delà la différence de générations : Pierre Rosanvallon. Cinq ans plus tard, il salue, dans le livre de Luc Ferry et Alain Renault, *La Pensée 68*, le sujet retrouvé, sans cependant manquer de souligner leur interprétation partielle de mai 1968, l'absence de Sartre et de Lévi-Strauss de leur étude, ni de marquer un certain doute sur le salut par l'abstraction kantienne et républicaine.

De Gaulle et Mitterrand

De la politique française, qui n'a cessé de l'intéresser et où il n'a jamais dissimulé ses sympathies et ses antipathies sans toutefois y participer directement après ses expériences au PCF et au PSU et sa collaboration passagère et technique avec Edgar Faure, il me confiait un jour : « [Elle] a été dominée par deux hommes, de Gaulle et Mitterrand, et je n'ai aimé ni l'un ni l'autre ». Peut-être parce qu'il voyait en tous deux des illusionnistes, l'un sur le plan de l'histoire et de la grande politique, l'autre sur celui du court terme et de la politique politicienne. Mais, sur les deux, son verdict a évolué : vers le positif, pour de Gaulle, après l'Algérie, vers le négatif pour François Mitterrand, quand celui-ci se révéla encore moins respectueux des institutions républicaines que son illustre adversaire.

À quatre ans seulement de distance, il est frappant de comparer deux textes. Dans le premier, « Un judoka nommé Mitterrand » (2 mai 1991), on trouve une sympathie et une sorte de complicité : « Ainsi le monde où nous vivons trace un cercle qui limite les audaces de la pensée. Mais c'est au moins une prison douce, où les peuples sont plus heureux, et la pensée peut mettre à profit ce que le temps présent comporte de désinvestissement politique pour

retrouver ses marques. Quant à notre histoire à nous Français, les dix années Mitterrand n'en incarnent pas moins le ton doux-amer, le prosaïsme mélancolique, le sens retrouvé de la complexité des choses et du caractère relatif de la politique. »

Quatre ans plus tard, la prison apparaît comme moins douce, et le ton de Furet devient vengeur. Dans la « Chronique d'une décomposition », parue dans *Le Débat* en 1995, il écrit : « La contribution spécifique du mitterrandisme à la crise de la démocratie représentative tient à l'illusionnisme dont un pouvoir privé d'idées a voulu se faire une protection. » Et encore : « La fin du communisme en Europe a offert enfin au socialisme mitterrandien le miroir de son inexistence intellectuelle et morale. »

C'est que la monarchie devient de moins en moins républicaine, qu'on passe d'une domination charismatique à une domination clientéliste, que, « chez Mitterrand, le mélange des genres aggrave ce que chacun d'eux comporte de dangereux : ensemble, l'autoritarisme et le favoritisme portent leurs vices au degré le plus haut ».

Où l'on voit que Furet, défenseur du complexe et du relatif, ne plaisante pas quand l'ambiguïté, favorisée par la situation et cultivée par le chef de l'État, offense la vérité et met en danger la démocratie. Son attachement à celle-ci, « traduction politique de l'idée d'universalité », ne se dément jamais (au point que, malgré sa condamnation sans appel du totalitarisme communiste et le rapprochement, parfois excessif, qu'il opère entre les passions révolutionnaires et anti-bourgeoises qui portent celui-ci et celles qui portent le fascisme, il rappelle toujours que le premier est une pathologie de l'universel alors que le second est une pathologie du particulier). Mais il est toujours accompagné de la conscience tocquevillienne que la recherche de l'égalité peut mettre en danger la liberté.

Cependant le vrai problème posé par les deux textes sur Mitterrand, qui se répercute sur l'ensemble de l'œuvre de Furet, comme d'ailleurs sur celle de Raymond Aron, est ailleurs. Il est de savoir si la perte des grandes illusions ne rend pas probable l'avènement des illusionnistes à la petite semaine, si les sociétés démocratiques peuvent vivre dans le « prosaïsme mélancolique », dans le sens doux-amer de la complexité et du relatif.

L'exception française

Au-delà du jugement porté sur l'expérience mitterrandienne, la réponse de Furet à cette question a connu un renversement particulièrement catégorique dans le cas de la France. En 1979, dans un contexte (à propos du problème juif) où le libéralisme prend d'ailleurs un sens spécifique, celui de refus du particulier, il écrit cette phrase qui, relue à l'heure où le « libéralisme » est devenu un terme infamant, fait sourire : « Il existe à Paris, en cette fin d'année 1979, une sorte d'arrogance de la pensée libérale qui me paraît contradictoire avec l'esprit du libéralisme. » Surtout, en 1988, il publie avec Pierre Rosanvallon et Jacques Julliard *La République du centre*, ouvrage dans lequel les trois auteurs célèbrent « la fin de l'exception française ». La raison principale en est le déclin du communisme et du gaullisme, dont l'opposition et la complicité avaient dominé la IV^e et la V^e République. Mais elle est inséparable de l'annonce proclamée dans *Penser la Révolution française* : la Révolution française est terminée. « La France, dit-il, a fermé son théâtre politique de l'exceptionnel. Elle

est rentrée dans le droit commun des démocraties, auquel son histoire, si grande qu'elle soit, n'apporte pas de réponses toutes faites. » Neuf ans après, dans son dernier article, le bilan dressé par Furet est bien différent. Il déplore que les principaux partis, en France plus qu'ailleurs, continuent à fonder leur identité sur l'histoire et à traiter des problèmes du présent dans les termes d'hier. « Or, quand les Français se retournent vers leur passé, il faut toujours craindre la passion qu'ils mettent à le célébrer, pour en éviter l'inventaire. » L'article, écrit à l'occasion de l'accession de Lionel Jospin au poste de Premier ministre, s'achève sur un portrait de la France qui est l'exact opposé de *La Fin de l'exception française* et sur une invitation à la rupture. « Son électorat lui offre le miroir d'un pays centriste, obsédé par sa particularité, son régime de protection sociale, et devenu une énigme pour le monde de cette fin de siècle à force d'en ignorer les lois. Peut-il³ briser le miroir et enrayer le déclin ? On le saura dès la fin de l'automne. »

On a su. Dix ans après, ces lignes apparaissent cependant moins comme un démenti radical à la thèse de 1988 que comme une anticipation prophétique de la situation de 2005-2006, et de son atmosphère idéologique.

Mais la vraie question se pose au-delà du cas français. Elle consiste à se demander si l'exception française, aussi idiosyncrasique soit-elle, ne nous révèle pas quelque chose qui va au-delà d'elle et qui manifeste les limites, l'ambiguïté et peut-être la fragilité de ce « droit commun des démocraties » et des « lois du monde de cette fin de siècle ». Elle concerne tout le monde moderne post-totalitaire. Pour l'examiner de plus près, il faut aborder plus directement la grande œuvre finale, *Le Passé d'une illusion*, tout en l'éclairant par les études de Furet et de ses collaborateurs sur le destin posthume de la Révolution française, et en la complétant par des jugements sur d'autres expériences démocratiques, comme celle des États-Unis. Cela nous permettra, in fine, de nous demander si l'expérience des dix années qui nous séparent de la mort de François Furet dément, confirme ou permet de prolonger la réflexion de celui-ci.

Le rôle central de la haine de la bourgeoisie

Le Passé d'une illusion se prête particulièrement à cet exercice, dans la mesure où il s'agit d'une histoire interprétative tenant autant de la réflexion philosophique que du récit ou de l'analyse des événements et des structures. Il contient, certes, des chapitres tout à fait factuels (comme, par exemple, celui qui démonte l'utilisation communiste du thème de l'antifascisme), des portraits très vivants de témoins de la tragédie (par exemple Pierre Pascal), ou d'acteurs (comme Mussolini), des descriptions de milieux (comme dans l'éblouissant chapitre sur la culture antifasciste). Mais il commence par une analyse des passions révolutionnaires et finit par une interrogation sur l'avenir de l'utopie et sur celui de la démocratie.

Sa méthode – qui n'exclut pas, évidemment, les parenthèses et les détours – me paraît recouper exactement le programme énoncé à Oxford par Élie Halévy dans son cycle de conférences de 1922 intitulé « Une interprétation de la crise mondiale de 1914-1918 » : « Nous avons concentré notre attention non sur les agissements de tel ou tel homme d'État,

non sur les incidents de l'histoire diplomatique, mais sur les mouvements d'ensemble de l'opinion publique, sur ces forces collectives qui, avant que la crise n'éclatât, travaillaient à la rupture. » Ces forces, ce sont en particulier les émotions, nationales et guerrières d'une part, internationales et révolutionnaires de l'autre. Et Halévy propose « une méthode nouvelle pour aborder une telle histoire, par l'étude de l'action et de l'interaction de ces forces collectives ». Il l'applique aux rapports entre guerre et révolution, et à la manière dont elles s'enchaînent pour produire « l'ère des tyrannies », qui est en même temps celle des « émotions fanatiques et désintéressées », de « l'organisation de l'enthousiasme » et de « la prolongation du régime de guerre en temps de paix ».

Raymond Aron, dans *Les Guerres en chaîne*, reprend le thème de l'enchaînement des guerres et des révolutions ainsi que celui de la « dialectique des extrêmes », et, dans *L'Opium des intellectuels*, le rôle des représentations et de l'imaginaire, en particulier chez les intellectuels sensibles aux séductions de l'idéologie.

Le Passé d'une illusion contient la synthèse la plus ample des trois thèmes que Furet a en commun avec Halévy et Aron : rôle de la guerre de 1914-1918, matrice du XX^e siècle comme la Révolution française l'avait été du XIX^e ; rapports entre les deux frères ennemis, communisme et nazisme ; mystère de leur séduction et en particulier de la survie de celle-ci – du moins pour le premier, en tout cas pour quelque temps et sous des formes changeantes malgré les démentis de la réalité et de la morale. Mais son inspiration vient de plus loin : de Tocqueville et de Rousseau. Et son apport le plus personnel à la thématique des passions révolutionnaires est qu'il attribue le rôle central à la haine de la bourgeoisie.

Il faut lire et relire l'extraordinaire premier chapitre du *Passé d'une illusion* où presque chaque phrase frappe par son brillant et donne à méditer par sa profondeur. Furet y insiste sur « le caractère extraordinairement paradoxal de la bourgeoisie, autre nom de la société moderne, qui n'a plus de place attribuée dans l'ordre du politique, c'est-à-dire de la communauté. Elle tient tout entière dans l'économique, catégorie que d'ailleurs elle invente en venant au monde. La société bourgeoise est ainsi détachée par définition de l'idée de bien commun. Le bourgeois est un individu séparé de ses semblables, enfermé dans ses intérêts et ses biens ».

Cependant le problème du bourgeois, et par là le problème de la société moderne, ne s'arrête pas là. « Séparé, enfermé, ajoute Furet, il l'est d'autant plus que sa passion constante est d'accroître cette distance qui l'éloigne des autres hommes : qu'est-ce que devenir riche, sinon devenir plus riche que le voisin ? » D'où « cette passion inquiète de l'avenir » qu'a analysée Tocqueville, cette « comparaison de soi avec autrui dans l'évaluation de soi-même à travers l'admiration, l'envie ou la jalousie des autres », qui constitue l'amour-propre rousseauiste. Mais il en résulte « une agitation qui approfondit les contradictions inscrites dans son existence même. Ce n'est pas assez que cette société bourgeoise soit formée d'associés peu enclins à s'intéresser à l'intérêt public. Il faut encore que l'idée d'égalité-universalité des hommes, qu'elle affiche comme son fondement, et qui est sa nouveauté, soit constamment niée par l'inégalité des propriétés et des richesses produite par la compétition entre ses membres. Son mouvement contredit son principe, son dynamisme sa légitimité. Elle ne cesse de produire de l'inégalité alors qu'elle proclame l'égalité comme un droit imprescriptible de l'homme ».

Ces contradictions, que n'aurait pas désavouées Marx, aboutissent à une dynamique de crise de plus en plus grave. Celle-ci ne se situe pas avant tout sur le plan économique, mais sur celui de la politique et de la culture, et, au-delà, sur celui des utopies et des passions. La différence entre les États-Unis et l'Europe, en particulier la France, en est la meilleure illustration. « La patrie par excellence du capitalisme, les États-Unis, n'a pas eu de bourgeoisie mais un peuple bourgeois, ce qui est très différent. Ce que la France moderne, par contre, a eu de très consciemment bourgeois s'explique avant tout par des réactions politiques et culturelles. Le peuple américain a été possédé par l'esprit capitaliste sans avoir de bourgeoisie. La société politique française a créé une bourgeoisie qui n'avait pas l'esprit capitaliste. »

De là vient à la fois ce que l'Amérique et l'Europe ont de commun et ce qu'elles ont de différent. Furet note « la similitude profonde des passions de l'égalité dans les deux pays : car, en cette fin du XX^e siècle, la critique de la démocratie au nom de la démocratie n'est pas moins obsessive aux États-Unis qu'en France ou en Europe ». Mais à la passion mère de la démocratie moderne les Américains, même ceux d'aujourd'hui, n'ont jamais donné en aliment la haine du bourgeois : cette figure n'existe pas, ou si peu, dans leurs affrontements politiques, qui empruntent d'autres voies et qu'animent d'autres symboles. Omniprésente au contraire dans la politique européenne depuis deux siècles, c'est elle qui permet de donner une cible commune à tous les malheureux de la modernité : ceux qui incriminent la modernité du monde bourgeois, comme ceux qui lui reprochent son mensonge... Le drame est que la même règle préside à la fois au capitalisme et à la liberté moderne : celle de la liberté, donc de la pluralité des idées, des opinions, des plaisirs, des intérêts. Les libéraux et les démocrates la partagent, puisqu'elle est au fondement de leurs conceptions. Les réactionnaires et les socialistes la récusent, au nom de l'unité perdue de l'homme et de l'humanité... Tous les matériaux culturels sont bons à qui veut combattre le déchirement bourgeois. La question de Rousseau, réactualisée par l'expérience révolutionnaire si proche, est au cœur des philosophies de droite comme de gauche, et on la trouve aussi bien chez Bonald que chez Louis Blanc : « Si nous sommes tout juste des individus, quelle espèce de société formons-nous ? »

On voit pourquoi j'ai consacré plusieurs pages à reproduire des analyses et des formulations que l'on trouve sous la plume même de Furet. C'est qu'elles me paraissent fournir la clef et du *Passé d'une illusion*, et de la position politique finale de son auteur. Elles montrent combien il est sot de voir en lui un réactionnaire et un apologiste de la bourgeoisie, puisque la haine de la bourgeoisie, commune, selon lui, au fascisme et au communisme, se nourrit de l'incapacité de celle-ci à se donner une légitimité comme classe dirigeante (en quoi Furet rejoint le Schumpeter de Capitalisme, socialisme et démocratie et le Daniel Bell des Contradictions culturelles du capitalisme), et puisque le totalitarisme de droite et de gauche trouve sa source dans l'incapacité du libéralisme de répondre aux questions fondamentales de la politique moderne : celles de l'unité et de l'égalité.

Communisme et fascisme : de l'illusion au crime

Certes, sa description du bourgeois perpétuellement en lutte contre lui-même et en butte à la haine de soi s'applique essentiellement aux intellectuels (qui sont, après tout, le sujet de son livre) et pas nécessairement aux bourgeois conquérants ou satisfaits qui ont dominé le XIX^e siècle et ont su se défendre en éliminant ou en absorbant leurs adversaires. Certes, encore, tout en affirmant clairement l'essentiel (le fascisme comme pathologie du particulier, le communisme comme pathologie de l'universel), il n'a peut-être pas assez souligné que les uns haïssent la bourgeoisie parce qu'elle représente le règne de la vulgarité et le déclin d'un ordre hiérarchique et d'une élite héroïque, et les autres pour la raison opposée : parce qu'elle trahit la promesse de l'égalité universelle.

On pourra faire la même critique à l'observation, vraie et pénétrante, que le communisme et le fascisme se sont développés et sont arrivés au pouvoir à la suite de la guerre de 1914-1918 : Furet n'insiste sans doute pas explicitement sur l'importance, dans le succès du fascisme, de la nostalgie de la guerre et, dans celui du communisme, de l'opposition à celle-ci. Mais cela n'entame pas une vérité plus profonde, c'est que, dans les deux cas, il s'agissait de doctrines de guerre, dirigées, dans le cas du nazisme, contre le monde extérieur et contre des groupes et des races particuliers qu'il s'agissait d'éliminer, et, dans celui du bolchevisme, contre un ennemi de classe diffus, omniprésent et toujours renaissant et aboutissant à ce que Nicolas Werth a appelé « une guerre d'un État contre son peuple ». Que ce soit une doctrine d'inspiration universaliste, égalitaire et pacifiste qui aboutisse ainsi à une pratique monstrueusement tyrannique et violente est le plus paradoxal scandale du XX^e siècle, mais cela explique aussi le phénomène étudié par Furet : cette ténacité de l'illusion qui se raccroche aux intentions idéologiques d'origine pour nier ou excuser leur aboutissement criminel.

Plus généralement, le rôle de ce premier chapitre est d'éclairer le passage du XIX^e au XX^e siècle, des doctrines ou des idéologies en formation aux mouvements et aux révolutions en acte, à travers notamment une droite devenue à son tour un mouvement de masse révolutionnaire.

Dans le cas du fascisme ou du nazisme, Furet attribue cette transformation avant tout à l'expérience de la guerre. Il refuse fermement, dans son dialogue avec Ernst Nolte, d'y voir surtout une réaction au bolchevisme. Mais il déroule, tout au long du *Passé d'une illusion*, cet affrontement des deux mouvements totalitaires à travers guerres et révolutions, chacun justifiant son pouvoir par la priorité du combat contre l'autre, jusqu'à l'écrasement de l'un et l'épuisement de l'autre, par la victoire de cette démocratie libérale tant méprisée, de ce capitalisme tant décrié, de cette bourgeoisie tant détestée.

Laissons le lecteur découvrir dans *Le Passé d'une illusion* les péripéties idéologiques de cette bataille triangulaire (déjà analysée dans *Les Guerres en chaîne* par Raymond Aron qui s'est surtout attaché à l'aspect politico-stratégique et est mort trop tôt pour assister à sa conclusion) et portons tout de suite notre attention sur la célèbre page finale de l'ouvrage qui, faisant écho au chapitre premier, dresse le tableau du paysage après la bataille.

Furet commence par constater que la chute de l'Union soviétique laisse dans le monde beaucoup d'orphelins – « Comme si venait de se fermer la plus grande voie jamais offerte à l'homme moderne en matière de bonheur social. [...] Les régimes communistes ont dû céder la place en quelques mois aux idéologies que la révolution d'Octobre avait cru détruire et

remplacer : la propriété privée, le marché, les droits de l'homme, le constitutionnalisme "formel", la séparation des pouvoirs – la panoplie entière de la démocratie libérale. En ce sens, l'échec est absolu, puisqu'il efface l'ambition d'origine. »

Toutefois, ajoute Furet, « il n'atteint pas uniquement les communistes et les communistes. Au-delà d'eux, il oblige à repenser les convictions aussi vieilles que la gauche occidentale, et même la démocratie. À commencer par ce fameux "sens de l'histoire" [...]. Privé de Dieu, l'individu démocratique voit trembler sur ses bases, en cette fin de siècle, la divinité histoire : angoisse qu'il va lui falloir conjurer ».

Testament de Furet

« À cette menace de l'incertitude se joint l'angoisse d'un avenir fermé. [...] la fin du communisme le ramène au contraire à l'intérieur de l'antinomie essentielle de la démocratie bourgeoise. Elle redécouvre, comme s'ils étaient d'hier, les termes complémentaires et contradictoires de l'équation libérale, les droits de l'homme et le marché ; par là, elle compromet le fond même de ce qui a constitué le messianisme révolutionnaire depuis deux siècles. L'idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser, et d'ailleurs personne n'avance sur ce sujet, dans le monde d'aujourd'hui, même l'esquisse d'un concept neuf. Nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons ».

Ou encore, dans la formulation de sa dernière lettre à Ernst Nolte, l'année de sa mort : « Telle est la toile de fond mélancolique de cette fin de siècle. Nous voici enfermés dans un horizon unique de l'Histoire, entraînés vers l'uniformisation du monde et l'aliénation des individus à l'économie, condamnés à en ralentir les effets sans avoir de prise sur leurs causes. »

Nous voici par là même, est-on tenté de penser, au sommet (ou au fond, comme on préfère) de la résignation, teintée d'une sorte de satisfaction conservatrice. Aussitôt cependant Furet nous surprend encore : « C'est une condition trop austère, écrit-il, et trop contraire à l'esprit des sociétés modernes, pour qu'elle puisse durer. La démocratie fabrique par sa seule existence le besoin d'un monde postérieur à la bourgeoisie et au capital, où pourrait s'épanouir une véritable communauté humaine. [...] Mais la fin du monde soviétique ne change rien à la demande démocratique d'une autre société, et pour cette raison même il y a fort à parier que cette vaste faillite continuera à jouer dans l'opinion du monde de circonstances atténuantes et connaîtra peut-être un renouveau d'admiration. Non que, sous la forme où elle est morte, l'idée communiste puisse renaître. [...] Mais la disparition de ses figures familières à notre siècle ferme une époque plutôt qu'elle ne clôt le répertoire de la démocratie. »

Et voilà la porte entrouverte in extremis, en quelque sorte, à ce que Claude Lefort appelle, avec sans doute plus d'optimisme que Furet, « l'invention démocratique ».

Ce qui frappe, dans cette conclusion du *Passé d'une illusion*, qui fait figure de testament de Furet, c'est sa remarquable combinaison de radicalité et de complexité. Il y a un constat d'échec catégorique, sans appel et sans nostalgie, de l'expérience soviétique, et, avec elle, de l'idée communiste. Il y a un refus, plus général, de l'idée d'un sens de l'histoire,

causalement ou téléologiquement déterminé, et de celle d'une société sans tensions, sans inégalités et sans conflits, qui réaliserait intégralement les promesses de liberté, d'égalité et de fraternité contenues dans l'idée de démocratie, une société dans laquelle, en d'autres termes, la démocratie réelle coïnciderait avec son concept. Et il y a un attachement non moins ferme à l'idée de la démocratie comme seule forme politique moderne compatible avec les idées d'universalité, de liberté et de justice.

À partir de là se déploie une dialectique contenue tout entière dans les pages extrêmement denses de cette conclusion, et qu'on retrouve à l'œuvre, implicitement ou explicitement, dans tous les écrits reproduits dans ce volume.

Premièrement, cette démocratie libérale, qui, contrairement à ce que pense Sartre, constitue, plutôt que le marxisme, l'horizon indépassable de notre temps, est profondément insatisfaisante et frustrante, par les tensions entre ses composantes fondamentales, par l'antinomie essentielle des droits de l'homme et du marché, par l'insécurité de l'individu démocratique, par les inégalités qu'engendre la concurrence capitaliste avec laquelle le pluralisme politique a néanmoins partie liée.

Deuxièmement, à l'intérieur de ces imperfections et de ces tensions, il y a une place possible et nécessaire pour l'action politique et pour la réforme économique et sociale, indispensable pour atténuer ces imperfections et gérer ces tensions.

Troisièmement, Furet n'en constate pas moins une crise de l'action politique, due en particulier à la persistance d'un passé non remis en question, en partie aux circonstances particulières de tel ou tel pays, à commencer par la France et les États-Unis, mais en partie aussi au déficit politique congénital du libéralisme.

Quatrièmement, ce déficit rend inévitable, et parfois indispensable, la renaissance d'utopies révolutionnaires. Toutefois celles-ci n'ont un rôle positif que si elles sont courtes et limitées, sous peine d'enclencher le processus délirant et mortifère de la terreur ou du totalitarisme.

Cinquièmement, enfin, aucune représentation d'une « société autre » ou d'une utopie positive n'a dans la phase actuelle de véritable contenu. D'où le phénomène de mouvements révolutionnaires sans horizon révolutionnaire.

Libre à la fois de toute nostalgie du romantisme révolutionnaire et de toute ambition de carrière politique, Furet a combiné, pendant les dernières décennies de sa vie, une double ambition, celle, de plus en plus philosophique, de remonter aux sources du totalitarisme moderne, et celle de contribuer, sur les ruines de celui-ci, à la renaissance d'une politique réaliste et réformiste.

Pour une politique éclairée

Il s'agit, après l'expérience tragique de vingt-cinq siècles, de scruter ce qui l'a rendue possible, pour repartir du bon pied, celui d'une politique qui, par-delà l'idéologie, respecte l'autonomie respective du théorique et du pratique tout en maintenant entre eux un dialogue indispensable.

D'un côté, en réfléchissant au destin des révolutions, il rencontre de plus en plus l'importance de la dimension religieuse. De l'autre, il ne cesse d'encourager les analyses et les expériences qui pourraient renouveler le débat et la vie politique et sociale : c'est le sens de la Fondation Saint-Simon, lieu non pas de conspiration politique mais de réflexion et de dialogue sans tabous ni personnels ni idéologiques.

Le programme de sa réflexion personnelle, de même que des dialogues qu'il encourage, est bien tracé dans le grand article de 1990 sur « Les feuilles mortes de l'utopie ». Le point de départ est un pari pour une politique éclairée : « Il n'y a pas de fatalité à ce que les citoyens modernes n'aient à choisir qu'entre vaquer à leurs affaires ou militer pour des idées folles. » Pour éviter cette alternative, il appelle à un réexamen en profondeur de la culture politique où l'Europe vit depuis deux cents ans. « L'idée démocratique est plus que jamais la règle, mais elle vient tout justement de s'offrir un tremblement de terre pour son anniversaire. Comment en sortirions-nous pareils [...] ? Les rapports du christianisme et de la démocratie, ceux de la république et du progrès, la relation des citoyens à l'État, la dialectique des droits formels et des droits sociaux, l'agressivité de l'homme moderne envers la nature, la liste est longue des grandes questions qui ne pourront être pensées demain comme hier. Pour ceux qui veulent y réfléchir, il y a du pain sur la planche. »

Et pourtant les quelques années qui séparent ce programme de la mort de François Furet sont plutôt des années de déception.

Il constate que la France n'arrive pas à se débarrasser de ses mythes qui la paralysent, ou qu'elle ne le veut pas. Il refuse dès le début de voir, dans les « révolutions de velours » des pays communistes d'Europe de l'Est, quelle que soit sa sympathie pour leurs auteurs, autre chose qu'une restauration de modèles antérieurs au communisme ou présents en Occident. Et l'évolution de leurs sociétés lui donne raison. Il consacre à Israël des analyses chaleureuses et lucides, mais il n'est pas certain que son caractère démocratique puisse résister aux assauts, intérieurs et extérieurs, du nationalisme et de la religion.

Avant tout, il suit avec une sympathie souvent ironique l'évolution des États-Unis, où il passe chaque année un trimestre. Il salue les tentatives de Carter et de Clinton pour renouveler la démocratie américaine. Surtout, il analyse le féminisme américain et la mode du politically correct comme des expressions originales, spécifiquement américaines, des passions démocratiques. Mais c'est à propos de ces mouvements qu'il formule son diagnostic selon lequel il s'agit de passions révolutionnaires sans horizon révolutionnaire, c'est-à-dire sans véritable représentation d'une autre société. L'aventure des « anti-mondialistes », se présentant comme « alter-mondialistes » et affirmant qu'« un autre monde est possible » sans jamais donner le moindre contenu à cette affirmation, viendra confirmer avec éclat son analyse.

Pourtant, et c'est là le point essentiel, Furet est également pessimiste quant à l'état de la politique modérée et réaliste qu'il appelle de ses vœux. En réalité, écrit-il fin 1994 dans des lignes prophétiques consacrées à la « démocratie folle » des États-Unis, « la scène américaine, comme d'ailleurs celle de l'Europe, est en panne d'idées politiques. Pourtant, contrairement à sa réputation, elle est riche en extrémismes : la *political correctness* à gauche, le fondamentalisme biblique à droite. Mais ces idéologies, limitées à des milieux minoritaires à l'intérieur de chacun des deux camps, tirent leur influence de ce que rien de substantiel ne

meuble l'espace qui les sépare. Leur bruyante belligérance remplit un vide, sans offrir de solution à aucun problème. De sorte que, des deux côtés, les idéologues offrent une image caricaturale des deux grands partis, et font de la politique une machine à décevoir ».

Cette « machine à décevoir », Furet aurait été le dernier à s'étonner qu'elle produise soit une dépolitisation laissant le champ libre aux corporatismes, aux populismes et aux manipulations opportunistes, corrompues et corruptrices de toutes sortes, soit à des utopies révolutionnaires sans contenu, mais puisant dans leur abstraction même un potentiel de violence nihiliste. Le choc des fondamentalismes et la crise des politiques de droite et de gauche, à la fois devant la violence et devant les effets sociaux de la globalisation, qui dominant la scène internationale, l'auraient confirmé dans son attitude complexe et prudente devant les deux grands phénomènes, liés, auxquels il a consacré l'essentiel de son œuvre : l'utopie et la révolution.

Dans les deux cas, il les considère comme parfois inévitables, en réaction à un statu quo insupportable et bloqué, et comme facteurs parfois indispensables de progrès. Mais, comme l'exprime Hannah Arendt dans ses livres sur la violence, il craint comme la peste qu'elles ne s'emballent et ne s'installent.

Dès 1986, dans un entretien avec Mona Ozouf, Jacques Julliard et Jean Daniel, il avouait à cet égard : « Je me sens ambigu et double, et je ne pense pas qu'il puisse en être autrement. On ne peut pas récuser le phénomène révolutionnaire, bien qu'il soit impossible par définition à penser en termes de droit. D'un côté, il vaudrait mieux que l'évolution de l'Histoire se fasse sans révolution. Mais on ne peut pas non plus l'exclure, dans certaines situations. [...] Je pense pourtant que les révolutions ont intérêt à être le plus possible des parenthèses courtes. Le pire, ce sont les révolutions très longues, une interminable absence de droit. [...] Tout le problème des révolutions, c'est d'arriver à les terminer. »

Cependant il sait bien aussi que, comme le dit Max Weber pour le matérialisme dialectique, la révolution « n'est pas un carrosse dont on peut descendre à volonté ». Il sait, comme le montre l'exemple de la Russie, que la fin de la révolution ne signifie pas forcément la fin de l'absence de droit. Il sait, avec Tocqueville, que le plus important, dans les périodes postrévolutionnaires ou apparemment calmes, comme dans les périodes d'effervescence et de paroxysme, est de garder vivants « le goût sublime de la liberté » et le respect du droit, seuls antidotes aux passions basses ou délirantes. Mais il sait aussi que l'homme ne vit pas que de liberté et de droit. Il a trop le goût et le sens de la politique pour la réduire à une position de protestation morale permanente, ou la fonder uniquement sur les droits de l'homme ou la compassion humanitaire.

À la fin de sa vie, il commençait à préparer un livre sur Napoléon. Sans doute ce qui l'intéressait avant tout, c'était, d'une part, le caractère extraordinaire et imprévisible d'une destinée individuelle et, d'autre part, son insertion dans la continuité de l'exception française. En tout cas, ce n'était certainement pas le culte des grands hommes ni une quelconque tentation bonapartiste ou la nostalgie de l'aventure militaire. Mais je ne peux m'empêcher, en terminant cette préface, d'évoquer la fin du Napoléon de Georges Lefebvre, autre grand historien de la Révolution française, qui cite un passage célèbre des Déracinés de Barrès. On y voit les sept héros, jeunes gens perdus dans une société médiocre et corrompue, chercher en

visitant le tombeau de Napoléon aux Invalides un « professeur d'énergie » et rêver à ce qui, « axiome, religion ou prince des hommes », les soulèverait au-dessus d'eux-mêmes.

Peut-être, obscurément ou inconsciemment, François Furet sentait-il qu'au sortir des révolutions du XX^e siècle l'avenir pouvait appartenir, non pas, comme il l'avait espéré, au « droit commun des démocraties », mais à la montée de nouveaux prophètes et de nouveaux Césars. Peut-être se sentait-il dans la même situation que des contemporains de Napoléon auxquels il était attaché, comme Benjamin Constant et Chateaubriand, ou leurs successeurs, comme Tocqueville et Quinet, ou les successeurs de leurs successeurs, comme Halévy et Aron : spectateurs et parfois acteurs de bouleversements et d'aventures dont ils comprennent la source, dont ils peuvent admirer parfois la vertu transformatrice et la grandeur, mais dont ils dénoncent surtout les dangers pour la paix et la liberté.

En tout cas, la leçon qu'il nous transmet et qu'il illustre avec éclat est celle-ci : devant « les orages nouveaux qui se forment », pour parler comme son cher Chateaubriand, il y a peu d'attitudes plus dignes, plus lucides et plus salutaires, malgré toutes ses limites, que celle du libéralisme mélancolique.

Cette étude de Pierre Hassner constitue sa préface à l'édition des écrits politiques de François Furet qui paraissent ce trimestre dans la collection Bouquins, chez Laffont, sous le titre : *Penser le XX^e siècle* (1184p.). Nous remercions l'éditeur et l'auteur qui ont bien voulu nous autoriser à la reproduire pour nos lecteurs.

1 Voir ces textes dans *La Révolution française*, Gallimard, coll. « Quarto », 2007.

2 *L'Atelier de l'histoire*, Flammarion, 1982, p. 30-31.

3 Il s'agit ici de Lionel Jospin.

Revue des revues, sélection de décembre 2007

Pierre Hassner : « François Furet et le libéralisme mélancolique »
article publié initialement dans *Commentaire*, printemps 2007.

Traducteurs :

Anglais : Vandana Kawlra
Arabe : Selmane Ayache
Chinois : Yan Suwei
Espagnol : Arturo Vázquez Barrón
Russe : Ekaterina Belavina

Droits :

© *Commentaire* pour la version française
© Vandana Kawlra /CEDUST de New Delhi
© Selmane Ayache /Bureau du Livre de l'Ambassade de France en Algérie pour la version arabe
© Yan Suwei /Centre culturel français de Pékin pour la version chinoise
© Arturo Vázquez Barrón /Institut français d'Amérique latine pour la version espagnole
© Ekaterina Belavina /Centre culturel français de Moscou pour la version russe