

Le fanatisme, la prudence et la foi

Raymond Aron

Nous célébrons le 15 mars 2005 le centième anniversaire de la naissance de Raymond Aron. C'est pourquoi nous publions en tête de ce numéro un article de lui. Cet article avait paru, en mai 1956, dans Preuves, après la publication de L'Opium des intellectuels en 1955. Ce fut sans doute un de ses meilleurs articles de revue et on constatera en le lisant, près d'un demi-siècle après, qu'il n'a rien perdu de sa force. L'Union soviétique n'existe plus. Les communistes n'impressionnent plus ni les électeurs ni les intellectuels. Mais, chez les chrétiens comme chez les agnostiques, beaucoup d'illusions persistent sur le sens de l'histoire et sur l'avenir de nos sociétés. On continue d'« ignorer la prudence [...] et on met la raison dans le devenir après en avoir dépouillé l'homme ». Le fanatisme idéologique s'est amolli, il a perdu en intensité mais il s'est plus largement diffusé et a gagné en extension. Si on déraisonne, c'est le plus souvent pour montrer ses bons sentiments et pour conserver les choses telles qu'elles sont. Dans une formule, dont cette revue s'efforce de s'inspirer, Raymond Aron suggère que « l'analyse politique gagne à se dépouiller de toute sentimentalité ».

Commentaire

Quand on se rappelle les attitudes politiques de Sartre et de Merleau-Ponty depuis 1945, on a le sentiment d'avoir assisté à une sorte de ballet ou de chassé-croisé¹. La « gauche nouvelle » de Merleau-Ponty 1955 ressemble au Rassemblement démocratique révolutionnaire de Jean-Paul Sartre 1948. L'attentisme marxiste du premier était plus proche du procommunisme actuel du second que de l'acomunisme exposé dans *Les Aventures de la dialectique*.

Philosophes de profession, l'un et l'autre justifient leurs opinions de chaque jour par des arguments qui, s'ils étaient valables, vaudraient pour des siècles. Ils sont d'autant plus enclins à élever jusqu'au niveau de l'éternel les épisodes de leur existence qu'ils sont obsédés par l'exemple de Marx et de Lénine. Mais l'existentialisme, celui de Sartre comme celui de Merleau-Ponty, n'est pas une philosophie *essentiellement* historique.

De l'existentialisme au doctrinarisme

Sartre et Merleau-Ponty, dans leurs travaux antérieurs aux spéculations politiques, appartiennent à la tradition de Kierkegaard et de Nietzsche, de la révolte contre l'hégélianisme. L'individu et son destin constituent le thème central de leur réflexion. Ils ignorent la totalité dont la prise de conscience par le philosophe marque l'avènement de la sagesse. L'histoire inachevée n'impose pas de vérité. La liberté de l'homme est capacité d'autocréation, sans que l'on aperçoive, au moins dans *L'Être et le Néant*, à quelle loi devrait obéir ou vers quel objectif devrait tendre cette création.

Chacun doit trouver la réponse à la situation sans la déduire des livres ni la recevoir des autres, et pourtant cette réponse s'impose à l'acteur, solitaire et responsable. *Authenticité* – autrement dit le courage de s'assumer soi-même, son héritage et les siens – et *réciprocité* – reconnaissance de l'autre, souci de le respecter et de l'aider à s'accomplir – telles paraissent les deux vertus cardinales de l'*homo existentialis*.

Les existentialistes décrivent l'existence humaine telle qu'elle est vécue, sans que cette description se rapporte à une particularité historique. Certes, cette description surgit de l'expérience, liée à celle-ci comme l'œuvre à l'artiste. La validité n'en est pas limitée à un temps. Qu'il s'agisse de la liberté

ou de l'authenticité, il reste vrai, pour tous les hommes, à travers les siècles, que la conscience s'accomplit en se libérant et se libère en s'assumant.

Alphonse de Waelens² écarte comme « une mauvaise plaisanterie » l'objection de Karl Löwith³, citant le mot d'un étudiant : « Je suis résolu, seulement j'ignore à quoi. » Il écrit : « La philosophie, qu'elle soit existentielle ou existentielle, se détruirait elle-même si, renonçant à former les consciences, elle prétendait fournir à chacun des recettes qui, en toute occasion, pourraient résoudre les problèmes de sa vie. Le *Sein-zum-Tode*⁴, quoi qu'on en doive penser par ailleurs, ne peut être qu'une inspiration, une lumière, sous laquelle chacun, placé face à sa situation, aura le devoir et le privilège de décider librement, sans cesser de courir le risque de se tromper ou même d'être infidèle⁵. » L'objection me paraît beaucoup plus qu'une mauvaise plaisanterie. Aucune philosophie ne saurait fournir de « recettes » pour résoudre les problèmes que posent les circonstances. Mais une philosophie qui se réfère à un idéal de vertu ou de sagesse, à l'impératif catégorique ou à la bonne volonté, offre « une inspiration, une lumière » autres qu'une philosophie qui met l'accent sur la liberté, le choix, l'invention. Si le philosophe ignore ce qu'est la vertu et enjoint aux disciples d'être eux-mêmes, ceux-ci ont-ils tellement tort d'en conclure que la résolution importe plus que le contenu de celle-ci ?

Ayant exclu une loi morale qui commanderait aux intentions, résolu à ignorer les vertus ou le perfectionnement intérieur que les Grecs ou les Chrétiens proposaient comme idéal, les existentialistes suggèrent à chacun de faire son salut selon sa loi propre et ne se sauvent de l'anarchie que par l'idée d'une communauté où les individus se reconnaîtraient réciproquement dans leur humanité.

L'idée de la communauté authentique, qui part d'une inspiration généreuse, est médiocrement éclairante. En une philosophie qui met l'accent sur la création des valeurs et de son destin même par chacun, elle semble un appel à la concorde contre la réalité de la lutte des consciences, un rêve d'universalité dans une phénoménologie des fatalités particulières. En tout cas, il devrait demeurer évident que cette idée toute formelle est une idée de la Raison (pour employer le vocabulaire kantien), qu'elle n'est pas et ne peut pas être l'objet d'une volonté singulière ou le terme prochain du mouvement historique.

À partir de cette philosophie, les philosophes devraient-ils être favorables à une démocratie de style occidental ou à une démocratie de style soviétique ? En tout cas, ils ne devraient prêter de valeur absolue ni à l'une ni à l'autre. Ni l'une ni l'autre, en effet, n'accomplissent intégralement la reconnaissance réciproque des individus. Quant à savoir laquelle des deux s'en rapproche le plus ou s'en écarte le moins, c'est là une interrogation, politique ou historique, à laquelle ni *L'Être et le Néant* ni la *Phénoménologie de la perception* n'aident à répondre. Quand il s'agit du statut de la propriété, du fonctionnement de l'économie, de parti unique ou de partis multiples, la description sociologique est plus instructive que la phénoménologie transcendante.

Le marxisme des deux philosophes a une origine partiellement accidentelle. L'un et l'autre, vivant à l'ouest du rideau de fer, se sont trouvés hostiles à la démocratie bourgeoise et incapables d'adhérer au communisme dont ils refusent l'orthodoxie. Mais cette préférence politique ne se serait pas exprimée en textes philosophiques si la tentation du marxisme ne s'était exercée sur les arrière-neveux de Kierkegaard, si les existentialistes, partis de la conscience transcendante, de l'angoisse et du souci, n'avaient éprouvé le besoin de réintégrer dans une philosophie du non-système des fragments de la totalité historique hégéliomarxiste.

Dans *Droit naturel et Histoire*⁶, au terme du chapitre consacré à Burke, Leo Strauss écrit : « La théorie politique devint l'intelligence de ce qu'a engendré la pratique, l'intelligence de l'actuel, et cessa d'être la recherche de ce qui devrait être : la théorie pratique cessa d'être "théoriquement pratique" (c'est-à-dire délibération au second degré), pour revenir purement théorique au sens où la métaphysique (et la physique) étaient traditionnellement comprises comme purement théoriques. C'est

alors qu'apparut un nouveau type de théorie, de métaphysique, ayant pour thème suprême l'activité humaine et ce qu'elle engendre plutôt que la totalité, qui n'est nullement l'objet de l'activité humaine. Au sein de la totalité et de la métaphysique, qui est fondée sur elle, l'activité humaine occupe une place élevée mais secondaire. Lorsque la métaphysique en vint, comme elle le fit dès lors, à considérer les actions humaines et leurs résultats comme la fin vers laquelle tendent tous les êtres ou tous les processus, la métaphysique devint la philosophie de l'histoire. La philosophie de l'histoire était essentiellement théorie, c'est-à-dire contemplation de la pratique des hommes et nécessairement, par suite, de la pratique humaine totale et révolue ; elle présupposait que l'action humaine privilégiée, l'Histoire, était révolue. En devenant le thème suprême de la philosophie, la pratique cessa d'être pratique proprement dite, c'est-à-dire souci des agenda. Les révoltes contre l'hégélianisme de la part de Kierkegaard et de Nietzsche, dans la mesure où elles exercent aujourd'hui une forte influence sur l'opinion, se présentent donc comme des tentatives pour rétablir la possibilité d'une pratique, c'est-à-dire d'une vie humaine qui a devant elle un avenir significatif et indéterminé. Mais ces tentatives accrurent la confusion, puisqu'elles détruisirent autant qu'elles le purent la possibilité même de la théorie. Le "doctrinarisme" et l'"existentialisme" nous apparaissent comme deux extrêmes également entachés d'erreur. »

Sartre et Merleau-Ponty combinent, de curieuse manière, les deux attitudes que Leo Strauss appelle les « extrêmes ». À la manière des doctrinaires, Merleau-Ponty (en 1948) et J.-P. Sartre (aujourd'hui) inclinent vers l'unique vérité (ou l'universel) de la reconnaissance mutuelle ou de la société sans classes, ils exaltent la révolution à la manière des théoriciens dénoncés par Burke parce qu'ils semblent ignorer les diversités historiques, les lentes créations, les imprévisibles accidents, les innombrables variations sur les mêmes thèmes. Mais, simultanément, ils appartiennent à la postérité de Kierkegaard et non pas à celle de Hegel, puisqu'ils prennent la conscience individuelle pour la réalité primaire, l'origine de toute philosophie, et que la totalité historique – la pratique humaine totale et achevée – semble incompatible avec le mode de leur pensée, Marx et Nietzsche sont, à certains égards, « extrêmes opposés » : par de multiples chemins, leurs descendants se rejoignent.

Marx avait restitué le souci des *agenda*, c'est-à-dire un « avenir significatif », sans renoncer aux avantages qu'apporte « une pratique humaine totale et résolue ». Il lui suffisait d'affirmer tout à la fois que l'avenir est imprévisible, puisque l'action négatrice est l'essence de l'humanité, et que la Révolution prolétarienne marquera une rupture fondamentale dans le train des choses humaines. On ne sait ce que sera la société communiste, mais on sait que l'avènement du prolétariat au rang de classe dirigeante équivalra à la fin de la préhistoire. Ainsi Marx se situe tout à la fois avant et après que la « pratique humaine » soit révolue.

Il suit encore Hegel quand il considère « les actions humaines et leurs résultats comme la fin vers laquelle tendent tous les êtres et tous les processus ». Non qu'il tienne l'histoire humaine pour la fin vers laquelle tend le cosmos, ou le communisme pour le terme auquel aspiraient les sociétés antérieures. Marx, surtout dans la deuxième partie de sa vie, prétend saisir un strict déterminisme ; mais, si l'on se réfère à la dialectique de la nature de Engels, il apparaît clairement que les ordres du réel se disposent selon une hiérarchie qualitative. De même, les moments de l'histoire sont orientés vers l'accomplissement de la nature humaine, vers l'humanisation de la société, bien que ce résultat n'ait pas été voulu par un esprit, individuel ou collectif, et n'ait pas éveillé, dans la conscience des hommes, le désir qui a finalement trouvé satisfaction.

Que l'histoire soit créatrice de vérité, bien qu'elle n'ait été conçue à l'avance par personne, n'est pas l'originalité de la philosophie de Marx. L'idée que le bien collectif puisse être le résultat, nécessaire encore que non intentionnel, de conduites non vertueuses, est commune à la plupart des théoriciens modernes de la politique et de l'économie. Elle est essentielle à la philosophie de Machiavel, elle est le fondement de l'économie politique. Les libéraux ou les classiques ne l'adoptent pas avec moins de

conviction que les marxistes. Aussi bien les uns et les autres sont-ils guettés par des «doctrinarismes», frères bien qu'ennemis.

En effet, les uns et les autres ont mis au jour un mécanisme des conduites humaines qui conduirait infailliblement à la prospérité et à la paix. Le mécanisme que décrivent les libéraux est celui des prix : aussi certains des libéraux n'hésitent-ils pas à annoncer la prochaine servitude si les interventions de l'État compromettent le fonctionnement de ce mécanisme. Ce même mécanisme – de la propriété individuelle et de la concurrence – conduit infailliblement, selon Marx, à sa propre paralysie. Il suffit d'ajouter que le passage inévitable d'un régime à un autre obéit à un déterminisme, comparable à celui de l'équilibre (selon les classiques) ou à celui de la paralysie progressive (selon les marxistes), pour aboutir à la dialectique de l'autodestruction du capitalisme.

La connaissance des lois de fonctionnement et de transformation du capitalisme permet au marxisme de revendiquer simultanément les privilèges de l'histoire faite et les obligations de l'histoire à faire. L'avenir des marxistes est significatif, puisqu'il amènera la solution des conflits, et il est partiellement indéterminé en ce sens que le moment et les modalités de l'accomplissement ne sont pas prévisibles et peut-être ne sont pas rigoureusement déterminés.

Cette philosophie, par son équivoque, prête à de multiples interprétations, dont certaines ne sont pas inacceptables aux existentialistes. Ceux-ci ignorent une théorie, au sens d'une métaphysique contemplative qui embrasserait l'ensemble du cosmos et de l'humanité, mais, au moins dans l'école française, ils se rapprochent des marxistes dans leurs conceptions anthropologiques. Ils détestent la pensée contemplative et la vie intérieure, ils voient en l'homme essentiellement l'être qui travaille, qui transforme le milieu et domestique les forces naturelles. Pourquoi n'accepteraient-ils pas la vision marxiste d'un déroulement historique, commandé par l'accroissement des forces productives et aboutissant à la maîtrise de l'homme sur la nature ?

Marxistes et existentialistes se heurtent sur le point où la tradition de Kierkegaard ne peut se réconcilier avec celle de Hegel : aucun régime social ou économique ne saurait résoudre le mystère de l'histoire ; le destin individuel est transcendant à la vie collective⁷. La conscience de chacun demeure toujours seule face au mystère de la vie et de la mort, si bien organisée que puisse être l'exploitation en commun de la planète. Le sens ultime de l'aventure humaine n'est pas donné par la société sans classes, même si cette dernière doit s'accomplir inévitablement.

Les existentialistes se rapprochèrent du marxisme par l'intermédiaire des ouvrages de jeunesse de Marx. Ils reprirent la dialectique de l'aliénation et de la reconquête de soi, le prolétariat, totalement aliéné, réalisant, pour cette raison même, une intersubjectivité authentique. Mais, du même coup, ils tombèrent, sans en avoir conscience, dans le «doctrinarisme» : ils rapportaient les sociétés particulières à un modèle prétendument universel et, par un double décret arbitraire, ils condamnaient certaines sociétés et en exaltaient d'autres, sous prétexte que ces dernières se réclamaient du modèle promu à une vérité supra historique.

Le marxisme porte en lui des virtualités de doctrinarisme. Baptisant la Révolution future fin de la préhistoire, Marx confère à une action, chargée des incertitudes propres à la condition de l'homme dans le devenir, la dignité d'une vérité théorique, celle qui s'offre au regard du philosophe embrassant l'ensemble, cosmos et histoire révolue. Comme il attribue à une classe particulière la fonction de mettre fin à la division en classes, il autorise à transfigurer un groupe d'hommes en agents du salut commun. Les contradictions sont inséparables du capitalisme, seule la violence permet de résoudre les contradictions. Ainsi en vient-on à une étrange philosophie où la paix sortira de la guerre poussée à son terme, où l'exaspération de la lutte de classes sert de préface à la réconciliation ou même à l'effacement des classes.

Il y a plus. La pensée de Marx était affectée d'une erreur radicale : ramener toutes les aliénations à une origine unique et postuler que la fin de l'aliénation économique entraînerait la fin de toutes les

aliénations. Dans l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Marx opposait justement à la liberté et à l'égalité, dont le citoyen jouit dans l'empyrée politique, l'asservissement dont il souffre dans la société bourgeoise, c'est-à-dire dans l'activité professionnelle. Que les droits formels du citoyen soient illusoires, pour un prolétaire acculé à un salaire de famine, est vérité profonde. Mais cette vérité profonde se transforme en illusion redoutable si l'on suppose que la libération du travail implique les libertés politiques et se confond avec un certain statut de la propriété.

Ce qui refoulait les virtualités de doctrinarisme que recélait le marxisme, c'était le déterminisme de l'histoire, tel que l'affirmaient les penseurs de la II^e Internationale. Tant que l'on admettait une correspondance entre développement des forces productives, état des rapports de production, capacité révolutionnaire du prolétariat, l'action restait accordée à des circonstances non arbitraires, à un déroulement prédéterminé. Un pays sous-développé ne pouvait accéder au socialisme, le socialisme sans la démocratie n'était pas socialisme.

Les existentialistes français n'ont pas repris ce « déterminisme objectif » de l'histoire. Du coup, ils ont amplifié le *doctrinarisme* et multiplié les confusions entre universel et particulier qui sont le péché majeur de la pensée politique et auxquelles sont enclins tous les théoriciens.

Nous entendons par doctrinarisme l'attribution à une doctrine particulière d'une valeur universelle. Le doctrinarisme comporte aujourd'hui deux modalités. Dans la première, on confond les principes de l'ordre idéal avec certaines institutions. Par exemple, on décrète que le principe démocratique – les gouvernants ne sont légitimes que dans la mesure où ils sont volontairement acceptés par les gouvernés – se confond avec les libres élections, selon les procédures britannique ou française, et, au lieu d'examiner *hic et nunc* si ou selon quelles modalités on peut introduire les élections en Côte-de-l'Or ou en Nouvelle-Guinée, on exige dogmatiquement que les habitudes électorales ou parlementaires d'un pays soient reproduites partout, sans tenir compte des circonstances de temps ou de lieu.

Le doctrinarisme comporte en ce cas deux erreurs : le principe démocratique du consentement est érigé en principe unique⁸ de l'ordre politique, la traduction institutionnelle en *une* civilisation – les institutions électorales et parlementaires de l'Occident – est prise pour équivalent du principe lui-même et reçoit une validité égale à ce dernier.

La deuxième modalité du doctrinarisme est la modalité historiciste. L'ordre idéal de la cité ne dépend plus tant de la raison ou de la volonté des hommes que du déroulement nécessaire de l'histoire. Le mouvement des idées et des événements réalisera de lui-même la communauté humaine. Or le philosophe ne peut affirmer ce caractère providentiel de l'histoire s'il ne connaît ou ne pressent les traits distinctifs du régime qui en constituerait la fin. Mais comment savoir que le terme prochain de l'histoire en sera la fin, si l'on ne prend conscience de la vérité historique que rétrospectivement ? Ou encore, si l'histoire n'est pas achevée, comment affirmer qu'elle s'achèvera, si, par définition, l'avenir est imprévisible ? Cette contradiction est atténuée, sinon supprimée, dans la philosophie de Hegel en raison de la circularité du système : le fait que la fin renvoie au commencement, et qu'à la fin les contradictions qui ont mis le système en mouvement sont dépassées, donne un sens à, sinon une preuve de, l'achèvement de l'histoire.

La vulgarisation des thèmes hégéliens aggrave le doctrinarisme implicite dans cette manière de penser. Si la fin de l'histoire se confond avec l'État universel et homogène, la négation des particularités, des droits des collectivités en résulte ou risque d'en résulter. Le régime économique et politique, assimilé par décret à l'État universel et homogène, est revêtu d'une dignité universelle. La sagesse de Montesquieu – les mêmes lois ne sont pas bonnes partout – disparaît, parce que la contingence historique est soumise à la prétendue logique du devenir. Une telle philosophie de l'histoire, que je propose d'appeler le *doctrinarisme historiciste*, présente des caractères apparemment contradictoires. En tant qu'historiciste, elle constate la diversité des mœurs, des régimes politiques, des valeurs ; elle nie que l'on puisse déterminer, par réflexion, une vérité politique ou rapporter les coutumes à une norme valable en tout

temps et en tous lieux. Mais, simultanément, elle pose que la contingence historique obéit à une loi rationnelle et aboutit d'elle-même à la solution des problèmes posés à l'humanité.

Les démocraties occidentales penchent vers un doctrinarisme moralisateur, limité à la politique. Les régimes valent dans la mesure où ils participent ou se rapprochent du seul régime conforme à l'idéal, la démocratie (élections libres et institutions représentatives), doctrinarisme qui, le plus souvent, est moins explicitement affirmé que confusément ressenti et qui accompagne le rejet explicite de toute hiérarchie de valeurs entre la manière de vivre des Hottentots et des Pygmées et celle des Américains ou des Français d'aujourd'hui. Le doctrinarisme soviétique est historiciste : c'est la dialectique historique qui accomplira le régime idéal, promu à une diffusion universelle.

Les deux doctrinarismes retiennent implicitement une philosophie du progrès : à un certain moment de l'histoire, l'homme a été capable de saisir la vérité de lui-même et de maîtriser les forces naturelles. Le moralisme ne fixe pas rigoureusement les étapes de cette découverte et de cette prise de possession, alors que l'historicisme en précise la succession, quitte, en cas de besoin, à sauter une étape ou en ajouter une. Le moralisme ne recherche pas les conditions indispensables à ce moment absolu, toujours possible. L'historicisme, en théorie, fait dépendre des circonstances la rupture bénéfique, mais, en fait, les deux doctrinarismes sont animés par la même confiance dans la puissance de la volonté humaine, dans les ressources illimitées de la technique.

Le doctrinarisme des existentialistes est particulièrement révélateur. Il présente, grossies jusqu'à la caricature, les erreurs intellectuelles qui paralysent la réflexion politique. Les existentialistes commencent par une négation, proche du nihilisme, de toute constance humaine ou sociale, ils finissent par une affirmation dogmatique d'« une vérité unique », en une matière où la vérité ne peut pas être une. La critique du dogmatisme est en même temps celle du nihilisme. Tout au moins, tel était l'objectif du livre où l'on n'a voulu voir qu'un témoignage de scepticisme.

Progrès économique et constance politique

Beaucoup de critiques, même parmi ceux qui furent sympathiques au livre⁹, ont reproché à *L'Opium des intellectuels* d'être négatif, de multiplier les réfutations sans rien apporter de constructif¹⁰. J'ai mérité ce reproche en écrivant la dernière phrase : « Appelons de nos vœux la venue des sceptiques s'ils doivent éteindre le fanatisme », encore que l'ensemble de la dernière page signifie exactement le contraire de ce que les lecteurs pressés y ont vu. En fait, j'exprimais la crainte, et non l'espoir, que la perte des vérités prétendument absolues n'inclinât les intellectuels au scepticisme : « Pourtant l'homme, qui n'attend de changement miraculeux ni d'une révolution ni d'un plan, n'est pas tenu de se résigner à l'injustifiable. Il ne donne pas son âme à une humanité abstraite, à un parti tyrannique, à une scolastique absurde, parce qu'il aime des personnes, participe à des communautés vivantes, respecte la vérité. »

Beaucoup des écrits que l'on baptise « constructifs » sont aussi futiles que les plans d'un État universel ou d'un statut nouveau des entreprises. On appelle constructifs les projets même irréalisables, négatives les analyses qui tendent à cerner le possible et à former le jugement politique – jugement par essence historique et qui doit viser le réel ou fixer un objectif accessible. On est tenté parfois de renverser la hiérarchie des valeurs et de tenir le terme *négatif* pour flatteur.

Mériterait seule d'être qualifiée négative la critique qui, tout en écartant les illusions, n'aiderait pas à découvrir, à juger la réalité actuelle ou permanente.

Aucun marxiste¹¹, avant 1917, ne tenait une révolution socialiste pour possible en un pays où le prolétariat industriel ne comptait que trois millions d'ouvriers et ne représentait qu'une dérisoire minorité. Sans doute n'est-il jamais exclu de rétablir l'accord entre une interprétation et la réalité, en introduisant une hypothèse supplémentaire : la Russie, parce que le développement économique y avait été retardé,

constituait le maillon le plus faible de la chaîne capitaliste ; l'industrie y était concentrée, largement financée par le capital étranger, et, de ce fait, elle suscitait la révolte des masses plus que l'industrie nationale, même arrivée à une phase ultérieure, des pays d'Europe occidentale.

Toutes ces hypothèses ne suppriment pas les faits majeurs qu'il ne vaudrait pas la peine de rappeler si les intellectuels gauchisants ne s'ingéniaient à les oublier : les révolutions qui se réclament du marxisme n'ont réussi que dans les pays où le développement typique du capitalisme ne s'est pas produit ; la force des partis communistes en Occident est en raison inverse du développement capitaliste ; ce n'est pas le dynamisme capitaliste qui, en France ou en Italie, grossit les rangs des partis révolutionnaires, mais la paralysie de ce dynamisme.

De ces faits majeurs, deux conclusions se déduisent immédiatement. La première, d'ordre théorique, concerne une des versions classiques du matérialisme historique, celle que l'on trouve dans l'introduction de la *Contribution à la critique de l'économie politique*. Il est manifestement faux que l'humanité se pose les seuls problèmes qu'elle est capable de résoudre, faux que les rapports de production correspondent au développement de la force productive, faux que les statuts de propriété correspondent à l'état des forces productives, faux que le mouvement économique soit autonome ou obéisse à un déterminisme propre. La puissance du parti bolchevique était en avance sur l'expansion du prolétariat et du capitalisme, grâce à des circonstances exceptionnelles, guerre, difficultés de ravitaillement, effondrement du régime traditionnel. Le parti bolchevique put s'emparer du pouvoir et donner la preuve que la nature de l'État et les conceptions des gouvernants pouvaient aussi bien déterminer l'organisation économique que la refléter.

La deuxième conclusion, d'ordre historique, est qu'il n'y a pas de parallélisme ou de correspondance entre développement des forces productives et passage du capitalisme au socialisme. On ne saurait décréter dogmatiquement que les pays de régime dit capitaliste (propriété individuelle des moyens de production, mécanismes du marché) n'arriveront pas quelque jour à un régime dit socialiste (propriété collective, restriction ou suppression des mécanismes du marché). En ce sens, un marxiste non stalinien pourrait dire que la *General Motors* n'est plus propriété individuelle, puisque les actions sont dispersées entre des centaines de milliers de personnes. Il suffirait de soumettre l'oligarchie des managers à l'État ou à une assemblée mixte d'actionnaires, d'ouvriers et d'employés, pour arriver à un statut que certains marxistes n'hésiteraient pas à baptiser socialiste. Des remarques de même sorte pourraient être faites à propos des mécanismes du marché, dont la zone d'action se rétrécit, et de la planification, qui gagne de proche en proche.

Quoi qu'il en soit de ces perspectives à long terme, si l'on entend par socialisme le régime soviétique et par capitalisme le régime des pays occidentaux, la rivalité actuelle entre socialisme et capitalisme n'a rien de commun avec la lutte entre l'avenir et le passé, entre deux étapes du développement de la société industrielle. Pour l'instant, il s'agit de la rivalité entre deux méthodes d'industrialisation, et l'on ne voit pas pourquoi la méthode la plus efficace pour gérer l'économie américaine serait nécessairement la meilleure pour mettre en train ou accélérer l'industrialisation de l'Inde ou de la Chine.

En d'autres termes, il est une critique marxiste de l'interprétation stalinienne de la conjoncture mondiale. Si l'on se réfère aux phases de la croissance économique, la planification de type soviétique serait un procédé grossier pour rejoindre les pays plus avancés, quitte à imposer aux populations des sacrifices plus rudes encore que ceux qu'imposa l'industrialisation en Europe occidentale au cours de la première moitié du XIX^e siècle.

Une telle critique marxiste, reprenant le primat des forces de production, ordonnerait les divers régimes economico-sociaux selon une perspective qui aboutirait au régime de style occidental, le libéralisme du XIX^e siècle européen et le soviétisme du XX^e siècle étant deux modalités d'une étape

dépassée. Même si l'on ne souscrit pas à cette critique, il reste en tout cas que l'on ne peut traiter d'un socialisme qui a bâti une énorme industrie en réduisant le niveau de vie des masses, et d'un capitalisme qui a élevé le niveau de vie, réduit la durée du travail et permis la consolidation des syndicats, comme s'il s'agissait des mêmes réalités que considérait Marx il y a un siècle ou qu'il imaginait à l'avance selon un schéma désormais réfuté par les événements.

Il convient donc de distinguer l'alternative socialisme-capitalisme et l'alternative soviétisme-société de type occidental, de poser séparément la question des réformes à apporter aux sociétés occidentales à expansion rapide (États-Unis), aux sociétés à expansion ralentie (France), aux diverses sociétés sous-développées. Faire rentrer les régimes chinois, russe, nord-coréen et tchèque dans la même catégorie du socialisme, les régimes français, américain, égyptien et indien dans la même catégorie du capitalisme, c'est s'assurer que l'on ne comprendra rien et que l'on mêlera tout. L'utilisation de la théorie de la croissance économique et des phases de la croissance permet au moins d'éviter l'erreur que nous autres, réactionnaires, dénonçons depuis dix ans, que Merleau-Ponty condamne aujourd'hui : définir l'Union soviétique par l'entreprise publique et les États-Unis par la libre entreprise.

En critiquant cette erreur historique, nous écartons du même coup l'erreur philosophique qui consistait à donner une valeur supra-historique à la dialectique marxiste de l'aliénation, confondue avec la dialectique capitalisme-socialisme. Non qu'il n'y ait une vérité supra-historique de la dialectique de l'aliénation. L'homme crée des institutions et se perd dans ses créations. La mise en question des institutions par l'homme, qui se sent étranger à lui-même dans sa propre existence, est le ressort du mouvement historique. L'origine du doctrinarisme est l'affirmation, implicite ou explicite, que l'aliénation économique est le principe de toutes les aliénations et la propriété individuelle des moyens de production le principe de toutes les aliénations économiques. Une fois ce monisme écarté, la comparaison raisonnable s'impose entre avantages et inconvénients, économiques, sociaux, politiques, des divers régimes, en eux-mêmes et selon les phases de la croissance.

Les deux valeurs économiques auxquelles on se réfère le plus communément, à notre époque, sont, d'une part, l'accroissement du produit national, d'autre part la répartition égalitaire des revenus. Il n'est pas assuré que le souci de la croissance inspire les mêmes mesures que le souci de l'égalité. Il n'est pas sûr que les sociétés industrielles soient capables de la même mesure d'égalisation des revenus aux diverses phases de leur développement. Il est possible que l'élargissement de l'éventail des salaires soit favorable à la productivité. On peut dire, en gros, que les deux objectifs – richesse et justice égalitaire – ne sont pas contradictoires, puisque les faits suggèrent une réduction des inégalités avec l'accroissement de la richesse. Mais, à chaque instant, ces deux références peuvent obliger non à un choix radical, mais à un compromis équivoque.

Il y a plus. Les deux critères que nous venons d'indiquer ne sont pas les seuls. La limitation des pouvoirs attribués aux gestionnaires du travail collectif semble conforme à une exigence fondamentale d'ordre politique. Mais la rigueur de la discipline et l'autorité des chefs peuvent être favorables à la productivité. Les rendements respectifs de la propriété privée et de la propriété collective, de la propriété publique dictatoriale et de la propriété publique démocratisée révèlent peut-être les contradictions entre l'efficacité et un idéal humain.

Cette manière de poser les problèmes résulte clairement d'une double critique, critique sociologique d'un monisme causal selon lequel *un* élément (régime de propriété, procédé pour l'établissement de l'équilibre) déterminerait les traits principaux d'un régime économique, critique philosophique de l'usage fait par les existentialistes de la dialectique de l'aliénation, dialectique qui prend une valeur concrète dans la traduction sociologique qu'en a donnée Marx, mais qui, faute de cette traduction, demeure formelle, applicable à tous les régimes.

Cette pluralité de considérations n'interdit pas de saisir des ensembles, d'embrasser un régime

politico-économique, le régime soviétique ou le régime américain, en son unité ou son essence. Cette démarche est scientifiquement légitime, si précaire soit-elle, et politiquement inévitable. Elle ne doit intervenir qu'après l'analyse qui a mis en lumière les traits communs à tous les régimes et les avantages ou inconvénients propres à chacun d'eux.

Tout régime économique moderne comporte des ouvriers d'usines, et la proportion des ouvriers qualifiés et des ouvriers non qualifiés dépend plus de la technique que du statut de propriété. Les ouvriers d'usine seront insérés dans une organisation collective, d'administration et de travail, sans être capables de saisir pleinement le sens de la tâche qui leur est confiée dans cette organisation. Il reste des modalités diverses de condition ouvrière, selon l'importance des rétributions, l'ouverture de l'éventail des salaires, les relations à l'intérieur de l'atelier ou de l'entreprise, les relations entre syndicats ouvriers et dirigeants, privés ou publics, selon le sentiment de participation ou d'aliénation, sentiment déterminé, entre autres causes, par l'idéologie à laquelle les travailleurs souscrivent et l'idée qu'ils se font de la société. Décréter que l'ouvrier d'une usine capitaliste, en France et aux États-Unis, est, en tant que tel, exploité, que l'ouvrier d'une usine soviétique ne l'est plus, ne ressortit pas à la pensée synthétique, mais à la naïveté. Ce n'est rien qu'une manière commode de substituer à l'ingrate enquête sur le réel le coup de force verbal.

De la critique à l'action raisonnable

La politique est action, la théorie politique est soit compréhension de l'action cristallisée en événements, soit détermination de l'action possible ou opportune en une conjoncture définie. Puisque, à mon sens, l'action achevée n'a pas obéi à des lois ou à une dialectique, je ne puis apporter l'équivalent de la doctrine marxiste où passé et avenir, connaissance et pratique sont unis en un seul système. Puisque la situation actuelle du monde, pensée dans les cadres d'une interprétation économique, suscite des problèmes différents en pays sous-développés, en pays occidental à croissance retardée, en pays occidental à croissance accélérée¹², la doctrine vraie ne peut être que celle qui montre la diversité des solutions.

Il est vrai que je n'ai explicitement indiqué ni les objectifs à viser ni la hiérarchie à établir entre les objectifs (je me suis volontairement abstenu de discuter les objectifs), mais ceux-ci, en fait, sont impérativement suggérés par une civilisation moderne. Ils sont ceux de la gauche, désormais victorieuse, qui risque d'être vaincue par sa victoire. Je n'ai pas mis en cause les valeurs de la gauche, parce qu'il suffit de dégager clairement *toutes* ces valeurs pour en faire ressortir la possible contradiction et, du même coup, la partielle vérité des hommes et des doctrines de droite.

Le fait majeur de notre époque, ce n'est ni le socialisme, ni le capitalisme, ni l'intervention de l'État, ni la libre entreprise : c'est le développement gigantesque de la technique et de l'industrie, dont les rassemblements ouvriers de Detroit, de Billancourt, de Moscou, de Coventry sont la conséquence et le symbole. La société industrielle est le genre dont les sociétés soviétique et occidentale sont les espèces.

Aucune nation, aucun parti ne refuse et ne peut refuser consciemment la civilisation industrielle, condition non pas seulement du niveau de vie des masses, mais de la force militaire. À la rigueur, les classes dirigeantes de certains pays islamiques ou asiatiques s'accommoderaient de la misère des peuples (même avec la technique occidentale, ils ne sont pas assurés d'y porter remède, si le taux de la natalité demeure trop élevé), elles ne veulent pas s'accommoder d'une servitude à laquelle les condamnerait l'absence d'industrie. Dans la patrie de Gandhi, les gouvernants sont impressionnés par l'exemple soviétique – exemple de puissance bien plus que d'abondance.

L'impératif du progrès économique oblige la pensée de droite à accepter la non-stabilité des conditions d'existence, d'une génération à une autre¹³. Ce même impératif oblige la pensée de gauche à réfléchir sur la compatibilité ou l'incompatibilité de ses diverses fins.

Il est acquis que le niveau de vie des travailleurs dépend beaucoup plus de la productivité du

travail que du statut de propriété des entreprises, que la répartition des revenus n'est pas nécessairement plus inégalitaire dans un régime de propriété privée et de concurrence que dans un régime de planification. Si les deux objectifs majeurs de la gauche, dans l'ordre économique, sont la croissance et la justice dans la distribution, la preuve expérimentale est faite que propriété publique et planification ne sont pas des moyens nécessaires. Le doctrinarisme socialiste naît d'un attachement à des idéologies anachroniques. La critique des mythes débouche directement non sur un choix, mais sur une considération raisonnable des régimes dans lesquels les nations ont à vivre.

Pourquoi, d'ailleurs, aurais-je discuté du choix à faire ? Ni les Américains, ni les Britanniques, ni les Français, ni les Soviétiques n'ont à choisir entre des régimes. Américains et Britanniques sont satisfaits du leur et le modifieront en fonction des événements. Si une crise survient, ils n'hésiteront pas à intervenir, quitte à passer, sans le dire ou en affirmant le contraire, à une sorte de planification. Il suffit de montrer que les objectifs économiques de la gauche peuvent être atteints dans le cadre des régimes occidentaux pour dissiper le prestige de la mythologie révolutionnaire et inciter les hommes à résoudre raisonnablement des problèmes plus techniques qu'idéologiques.

Le cas de la France est particulier. L'économie française souffre¹⁴ d'une insuffisance de dynamisme. La situation géographique, les sentiments des Français excluent l'imitation ou l'importation du régime soviétique, sans parler de la répulsion qu'éprouveraient l'immense majorité des Français (y compris la plupart de ceux qui votent pour le parti communiste) à l'égard des pratiques soviétiques, le jour où ils en auraient l'expérience. Dès lors, la critique, qui dissipe la nostalgie du bouleversement bénéfique, fraie la voie à l'effort de construction.

Il n'y a pas tant de différences, en France, entre un économiste dit de gauche comme Alfred Sauvy et un économiste dit de droite comme moi-même. Certes, Alfred Sauvy suggère volontiers, sans l'écrire noir sur blanc (il est trop intelligent), que les féodaux sont les responsables principaux, sinon uniques, de la stagnation. Il feint d'ignorer que les résistances au changement viennent des petits au moins autant que des gros et que les syndicats ouvriers ou les syndicats de fonctionnaires ou de producteurs agricoles sont portés au malthusianisme autant que les syndicats patronaux. Il favorise, sans y croire, la légende d'une gauche expansionniste contre une droite malthusienne, encore qu'il ait montré mieux que personne à quel point le gouvernement du Front populaire de 1936 avait été, par ignorance, malthusien.

Le ralliement à un parti n'a jamais été, pour moi, une décision de portée essentielle. S'inscrire au parti communiste, c'est adhérer à un système du monde et de l'histoire. S'inscrire au parti socialiste ou au MRP, c'est témoigner de fidélité ou au moins de sympathie à une représentation de la société, à une famille spirituelle. Je ne crois pas à la validité d'un système comparable à celui des communistes ; je me sens détaché des préférences, ou de la *Weltanschauung*, soit de la gauche, soit de la droite, des socialistes ou des radicaux, du MRP ou des indépendants. Selon les circonstances, je me sens en accord ou en désaccord avec l'action de tel mouvement ou de tel parti : je n'aimais pas, en 1941 ou en 1942, la passion avec laquelle les gaullistes, de l'extérieur, dénonçaient la « trahison » de Vichy. Je jugeais souhaitable, en 1947, une révision de la Constitution ou de la pratique constitutionnelle que le RPF faisait profession de vouloir. Une fois que la tentative du RPF eut échoué, les Républicains sociaux aggravèrent les défauts du régime, et je ne pouvais ni m'associer à leur action ni en taire les funestes effets. Peut-être une telle attitude est-elle contraire à la moralité (ou à l'immoralité) de l'action politique. Elle ne l'est pas aux obligations de l'écrivain.

Si mes critiques paraissent dirigées surtout contre la gauche, la faute en est peut-être au désir qui m'anime de convaincre mes amis. La faute en est aussi à l'attitude qu'adoptent, en majorité, les hommes de gauche d'aujourd'hui, et qui me paraît trahison de la gauche « éternelle ».

La gauche est issue du mouvement des Lumières, elle invoque la liberté intellectuelle, elle veut abattre les Bastilles, elle compte sur l'épanouissement simultané de la richesse, grâce à l'exploitation des

ressources naturelles, et de la justice, grâce à l'effacement des superstitions et au règne de la Raison. Le préjugé favorable à l'égard de la tyrannie d'un parti unique, qui érige une superstition pseudo-rationaliste en idéologie officielle, est, à mes yeux, la honte des intellectuels de gauche. Non seulement ils sacrifient le meilleur de l'héritage des Lumières – respect de la Raison, libéralisme – mais ils le sacrifient à une époque où rien ne justifie le sacrifice, au moins en Occident, puisque l'expansion économique n'y requiert nullement la suppression du parlement, des partis ou de la libre discussion des idées.

Là encore, la critique des mythes a directement une fonction positive. Comment les intellectuels sont-ils entraînés vers ce reniement¹⁵ ? Par l'erreur *moniste* : le marxisme ignore la politique ; il décrète que la classe économiquement dominante est, en tant que telle, détentrice du pouvoir. L'avènement du prolétariat au rang de classe dirigeante équivaudra à la libération de la masse. Comme on a mis l'origine de l'aliénation économique dans la propriété privée des instruments de production, on arrive à ce résultat burlesque que la propriété publique des instruments de production et la toute-puissance d'un parti équivalent à la société sans classes, par une série d'égalités verbales (pouvoir du parti = pouvoir du prolétariat = suppression de la propriété privée = suppression des classes = libération humaine).

L'expansion économique, qu'elle se poursuive avec la méthode soviétique ou avec la méthode occidentale, ne garantit jamais le respect des valeurs politiques. L'accroissement de la richesse globale ou même la réduction des inégalités économiques n'impliquent ni la sauvegarde de la liberté personnelle ou intellectuelle, ni le maintien des institutions représentatives. Bien plus, comme Tocqueville ou Burckhardt l'avaient vu clairement il y a un siècle, les sociétés sans aristocratie, animées par l'esprit de négoce et le désir illimité de richesse, sont guettées par la tyrannie conformiste des majorités et par la concentration du pouvoir dans un État gigantesque. Quelles que soient les tensions que crée le retard du progrès économique en France, la tâche la plus malaisée, en une perspective historique à long terme, n'est pas d'assurer l'accroissement des ressources collectives, mais d'éviter le glissement à la tyrannie des sociétés de masses.

Je ne m'oppose pas aux intellectuels de gauche qui réclament l'accélération de la croissance économique en France. Je suis probablement plus sensible qu'eux au coût de la croissance, je n'en suis pas moins d'accord avec eux sur l'essentiel, tant qu'ils ne sont pas fascinés par le modèle soviétique. Je leur reproche la partialité qui les incite à prendre toujours parti contre les Occidentaux : ils sont prêts à accepter le communisme dans les pays sous-développés pour favoriser l'industrialisation ; ils n'en restent pas moins hostiles aux États-Unis, qui peuvent donner des leçons d'industrialisation à tous. Quand il s'agit de l'Union soviétique, le progrès économique justifie la destruction des indépendances nationales, en Asie ou même en Europe. Quand il s'agit des colonies européennes, le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes s'applique en toute sa rigueur. La répression demi-violente qu'exercent les Occidentaux à Chypre ou en Afrique est dénoncée impitoyablement, la répression radicale en Union soviétique, avec transferts de populations, est ignorée ou pardonnée. Les libertés démocratiques sont invoquées contre les gouvernements démocratiques d'Occident, on en excuse la disparition quand elle est l'œuvre d'un régime qui se proclame prolétarien.

Je n'ai précisé, il est vrai, ni ce qu'il convient de faire en France pour réformer le système politique, ou en Afrique et en Asie pour contribuer à une croissance sans tyrannie. Ces problèmes actuels ne ressortissent pas à la philosophie politique. Mais les querelles entre Français seraient déjà à moitié apaisées si les problèmes étaient posés en termes concrets, raisonnables, si les mythes d'hier ne bouchaient pas l'horizon de l'enquête.

Le scepticisme et la foi

Ai-je entièrement expliqué pourquoi *L'Opium des intellectuels* passe pour un livre négatif ? Certainement

non, et j'aperçois moi-même d'autres raisons.

Beaucoup de lecteurs sont irrités par ce qu'un de mes contradicteurs, au Centre des intellectuels catholiques, a appelé « ma dramatique sécheresse ». Il me faut confesser une répugnance extrême à répondre à ce genre d'arguments. Ceux qui laissent entendre que leurs sentiments sont nobles et leurs adversaires égoïstes ou bas me font l'effet d'exhibitionnistes. Je n'ai jamais jugé qu'il y eût mérite ou difficulté à souffrir ni que la sympathie pour la douleur des autres fût le privilège des rédacteurs du *Monde* ou des *Temps modernes*, d'*Esprit* ou de *La Vie intellectuelle*. L'analyse politique gagne à se dépouiller de toute sentimentalité. La lucidité ne va pas sans peine, la passion reviendra d'elle-même au galop.

Je reproche à Merleau-Ponty, dont je me sens à tant d'égards si proche, d'avoir écrit contre Sartre qu'« on n'est pas quitte de la misère pour avoir salué la Révolution de loin ». Bien sûr, on n'en est pas quitte à si bon compte, mais comment nous acquitter de notre dette, nous autres privilégiés ? Je n'ai jamais connu qu'une seule personne que la misère des hommes empêchait de vivre : Simone Weil. Elle a suivi sa voie et a été finalement en quête de la sainteté. Nous, que la misère des hommes n'empêche pas de vivre, qu'elle ne nous empêche pas du moins de penser. Ne nous croyons pas tenus de déraisonner pour témoigner de nos bons sentiments.

Aussi je me refuse à porter ces condamnations sommaires auxquelles tant de mes adversaires et même de mes amis m'invitent. Je me refuse à dire, comme le voudrait Maurice Duverger, que « la gauche est le parti des faibles, des opprimés et des victimes », car ce parti-là, celui de Simone Weil, il n'est ni à droite ni à gauche ; il est, en permanence, du côté des vaincus, et, comme chacun sait, M. Duverger ne lui appartient pas. Je me refuse à dire que « le marxisme fournit à l'heure actuelle la seule théorie d'ensemble de l'injustice sociale », ou alors les biologistes devraient dire que le darwinisme fournit la seule théorie d'ensemble de l'évolution des espèces. Je me refuse à dénoncer le capitalisme en tant que tel, ou la bourgeoisie en tant que telle, à attribuer aux « féodaux » (lesquels ?) la responsabilité des erreurs commises en France depuis un demi-siècle. Toute société comporte une classe dirigeante, et le parti qui s'offre à prendre la relève amène avec lui une société pire que la société présente. Je consens à dénoncer les injustices sociales, non l'injustice sociale, dont la propriété privée serait la cause majeure et le marxisme la théorie.

Je sais bien qu'Étienne Borne¹⁶, qui ne me veut que du bien, me reproche amicalement de « déployer un immense talent à expliquer par raisons irréfutables que les choses ne peuvent être autrement qu'elles ne sont ». Il est vrai que je plaide contre l'utopie plus souvent que contre le conservatisme. La critique des idéologies est, en France, à l'heure actuelle, un moyen de hâter les réformes. Sur le plan de la philosophie, non du journal quotidien, Étienne Borne et aussi le Père Leblond me reprochent de ne pas laisser apercevoir, à l'horizon de l'histoire, la conciliation des valeurs provisoirement incompatibles. Étrange reproche de la part de catholiques qui croient le monde corrompu par le péché.

Il me paraît essentiel de mettre en lumière la pluralité de considérations à laquelle on doit soumettre l'action politique ou économique. Je ne tiens pas cette pluralité pour incohérente. Dans l'ordre économique, le souci de production maximum et le souci de répartition équitable ne sont en permanence ni contradictoires ni accordés. La conciliation de la justice et de la croissance exige un compromis entre une certaine égalité et une certaine proportionnalité de la rétribution au mérite. L'objectif économique du mieux-être s'oppose souvent à l'objectif politique de la puissance.

Dans l'ordre politique, la difficulté fondamentale est, à mes yeux, de composer la participation de tous les hommes à la communauté avec la diversité des tâches. Les hommes ont cherché la solution de cette antinomie dans deux directions : ou bien ils ont proclamé l'égalité sociale et politique des individus, en dépit de l'inégal prestige des fonctions remplies par chacun. Sans doute les sociétés modernes sont-elles les seules à avoir étendu universellement le principe d'égalité que les cités antiques limitaient aux seuls citoyens et que l'empire romain lui-même n'étendait ni aux esclaves ni à tous les peuples conquis.

Mais plus la démocratie cherche à restaurer, dans les sociétés complexes, l'égalité économique et sociale que les populations sans écriture, peu nombreuses, maintenaient avec peine, plus éclate le contraste entre le droit et le fait. Sociétés démocratiques et sociétés soviétiques sont condamnées, encore que dans des mesures différentes, à l'hypocrisie, parce que la pesanteur des choses ne leur permet pas de réaliser effectivement leur idée.

La deuxième solution consiste à consacrer l'inégalité des conditions et à la rendre acceptable, en convainquant tous les non-privilegiés que la hiérarchie est conforme à un ordre supérieur, cosmique ou religieux, et qu'elle laisse intacte la dignité ou la chance de chacun. Le régime des castes est la forme extrême de la solution inégalitaire, qui a suscité, en se dégradant, des phénomènes horribles, mais dont le principe n'était pas, en tant que tel, haïssable. Ou, du moins, si la solution inégalitaire est, en tant que telle, imparfaite, l'autre solution l'est aussi, au moins tant que les circonstances ne permettent pas de la réaliser effectivement.

La religion de salut elle-même, à travers l'histoire, a oscillé entre deux extrêmes ; ou bien elle a consacré ou accepté les inégalités temporelles en les dévalorisant : par rapport à cela seul qui compte, le salut de l'âme, qu'importent les biens de ce monde, richesse, puissance ? Ou bien elle a, au nom de la vérité évangélique, dénoncé les inégalités sociales et économiques et adjuré les hommes de réorganiser les institutions, conformément aux préceptes du Christ et de l'Église. Chacune de ces deux attitudes comporte un péril pour l'authenticité de la religion. La première risque d'incliner à une sorte de quiétisme, à l'acceptation complaisante des injustices, voire à la sanctification de l'ordre établi. La seconde, poussée à son terme, entretiendrait la volonté révolutionnaire, tant les sociétés ont été, jusqu'à ce jour, incapables de donner aux citoyens l'égalité de condition ou de chance solennellement reconnue aux âmes.

Les socialistes chrétiens (et, par l'inspiration, les progressistes appartiennent à cette tradition) ont souvent la conviction qu'eux seuls sont capables de sauver l'Église de la compromission avec l'injustice établie, qu'ils sont fidèles, et eux seuls, à l'enseignement du Christ. Les Églises, même de salut, n'évitent jamais entièrement la retombée dans ce que Bergson appelait la religion statique. Elles inclinent à justifier les pouvoirs qui leur reconnaissent le monopole (ou, à notre époque, certains privilèges) en fait d'administration des sacrements ou d'éducation de la jeunesse. Le chrétien, dont les opinions sont politiquement conservatrices, le clergé, soucieux des écoles ou des couvents, invoquent parfois, pour excuser une demi-indifférence à l'égard des inégalités sociales, que la vraie partie ne se joue pas dans les luttes du Forum. À l'autre extrémité, le progressiste va jusqu'au bout de l'espoir historique, c'est-à-dire temporel, au double sens de ce mot.

Je me garderai de prendre parti entre les deux attitudes : l'une et l'autre, en leur expression authentique, peuvent légitimement se dire chrétiennes. Peut-être le politique le plus profondément chrétien serait-il celui qui vivrait, à chaque instant, la tension entre ces deux exigences ; il n'aurait jamais le sentiment d'avoir assez œuvré pour la justice humaine et jugerait pourtant que les résultats de cet effort infatigable sont dérisoires et doivent paraître tels auprès de l'unique enjeu – ni résigné à la misère ni oublieux du péché.

À notre époque, en France, le pendule penche du côté du socialisme évangélique, au moins dans les milieux intellectuels catholiques de la capitale. On reproche à la « hiérarchie » de se soucier exagérément des écoles et de se compromettre avec le « désordre établi », pour reprendre la formule d'Emmanuel Mounier, dans le vain souci de recueillir quelques subventions de l'État. Je n'ai pas pris parti dans le débat et je n'avais pas à le faire. Il ne m'importe pas que les catholiques votent pour la gauche ou pour la droite. Ce qui m'intéresse, c'est que quelques catholiques soient attirés par les partis qui promettent le royaume de Dieu sur la terre au point de leur pardonner les persécutions infligées aux chrétiens en Chine et en Europe orientale.

Je ne fus pas peu surpris, au Centre des intellectuels catholiques¹⁷, d'entendre un Père jésuite,

aussi éloigné que possible du progressisme, me présenter l'attente du royaume de Dieu sur la terre comme un espoir, sinon une croyance nécessaire. Quelle est donc la définition de ce royaume de Dieu ? Je m'étonne de la facilité avec laquelle des penseurs catholiques reprennent à leur compte l'optimisme de l'âge des Lumières, amplifié et vulgarisé par le marxisme. La tentative pour déborder les communistes sur la gauche me paraît politiquement vaine, et, au regard de la doctrine, sinon du dogme, discutable. Au reste, cet optimisme technique appartient à l'avant-garde d'hier plutôt qu'à celle d'aujourd'hui.

Je n'ai même pas critiqué cet optimisme en tant que tel, je me suis borné à suivre les démarches par lesquelles on passe de la société sans classes – version matérialiste du royaume de Dieu sur la terre – à un schème du devenir historique, à une classe, puis à un parti, agent du salut. Finalement, on confond les étapes de l'histoire profane – succession des régimes sociaux – avec les moments de l'histoire sacrée, dialogue des hommes (et de chaque homme) avec Dieu. Il est nécessaire et facile de marquer la séparation entre l'une et l'autre histoire et de rappeler que celui qui croit totalement à la première cesse, par là même, de croire à la seconde.

Mon ami, le Père Dubarle, en un article nuancé¹⁸, commence par me donner raison, au point de juger la démonstration presque superflue à force d'évidence. « À coup sûr, enfin, l'histoire, la réelle et concrète histoire, qui se laisse reconnaître à hauteur d'expérience et de raison humaines, n'est pas ce substitut séculier de la divinité qui a fasciné de son rêve tant d'âmes contemporaines. Toutes ces choses sont fort bien dites, et c'est, du reste, à réfléchir, une certaine surprise (qui est aussi celle de Raymond Aron) de s'apercevoir qu'elles aient tant besoin d'être dites à notre époque... » Puis il suggère, par des questions subtiles, que les séparations rigoureuses entre temporel et éternel, entre profane et sacré apportent peut-être plus d'apparente clarté que de vraie lumière. Tâchons, pourtant, de répondre à ces questions que nous ne sommes pas sûrs de bien comprendre.

« Un chrétien, écrit-il, poserait donc à Raymond Aron la question de savoir s'il peut accepter qu'une prédication religieuse de l'éternité veuille conférer du même coup, bien entendu de façon subalterne et relative, une signification humainement importante au devenir temporel du genre humain. » Je n'ai jamais songé à refuser « une signification humainement importante au devenir temporel du genre humain ». N'étant pas croyant, au sens ordinaire du terme, comment aurais-je pu nier cette importance sans tomber dans un nihilisme pur et simple ? Le débat ne porte pas sur « l'importance du devenir temporel » ; le débat porte sur la vérité d'une interprétation de l'histoire qui montre l'humanité cheminant vers la société sans classes, une classe et un parti jouant, dans cette aventure, le rôle de sauveur. Une fois cette mythologie écartée, le devenir temporel demeure important, mais il n'obéit ni à un déterminisme à l'avance écrit ni à une dialectique ; il impose aux hommes des tâches, à chaque instant renouvelées et, en leur fond, permanentes. Jamais les hommes n'auront fini de soumettre la pesanteur des institutions à la volonté de justice.

Laissons le problème du cléricalisme ou de la place de l'Église dans des sociétés qui refusent une religion d'État : je n'ai pas abordé ce problème auquel le Père Dubarle fait, je ne sais pourquoi, allusion. Au XX^e siècle, en France, l'Église accepte que l'État déclare la religion « affaire privée ». Elle ne lui demande plus d'imposer par la force la vérité universelle à laquelle elle continue, légitimement de son point de vue, à prétendre ; elle consent que l'égalité civique et politique soit accordée aux non-croyants. Je ne pense pas que, sur ces points, le Père Dubarle soit moins partisan de la laïcité que moi.

Le laïcisme ne réduit pas l'Église à l'administration des sacrements et ne la condamne pas au silence en fait de politique ou d'économie. L'Église veut pénétrer l'organisation de la Cité d'esprit chrétien. En ce sens, tous les chrétiens, et non pas les seuls chrétiens progressistes, veulent « insérer l'éternel dans le temporel ». Mais ils ne pensent pas tous que cette insertion aboutisse, selon un ordre déterministe ou dialectique, au royaume de Dieu sur la terre. Or, quand je nie que le devenir soit ordonné ou que l'insertion soit jamais totale, immédiatement on me soupçonne de refuser toute signification au

devenir et tout commerce entre l'éternel et le temporel. Étrange malentendu, ou plutôt malentendu combien révélateur ! Qui a compris la nature des hommes et des sociétés sait que le « christianisme » comporte un effort séculier et, à ce niveau, l'acceptation d'une partie historique. Il sait aussi que cette partie n'est jamais entièrement gagnée ou, en tout cas, que l'histoire profane, l'histoire économique ou sociale, n'aura pas d'accomplissement final. Ni le chrétien ni le rationaliste ne se désintéressent pour autant du devenir temporel, car, s'ils ignorent l'avenir, ils n'ignorent pas les principes d'une société humaine. Si tant de catholiques craignent de renoncer à la dialectique historique, c'est que, eux aussi, ont perdu les principes et, à la manière des existentialistes, demandent aux mythes les certitudes qui leur manquent.

Les chrétiens progressistes tiennent, parmi les croyants, un rôle analogue à celui des existentialistes parmi les incroyants. Ceux-ci intègrent à une philosophie d'extrême individualisme et de quasi-nihilisme des fragments de marxisme, parce que, niant toute permanence de la nature humaine, ils oscillent entre un volontarisme sans loi et un doctrinarisme fondé sur des mythes. Les chrétiens progressistes se refusent à juger les régimes selon les conditions faites aux Églises et sont prêts à donner une valeur quasi sacrée à une technique économique, à la lutte de classes ou à une méthode d'action. Quand je dénonce la conversion au doctrinarisme de la postérité de Kierkegaard ou l'oscillation des progressistes entre le « révolutionnarisme » contre les sociétés libérales et le « cléricisme séculier » au profit des sociétés communistes, on m'accuse de scepticisme, comme si celui-ci visait la foi authentique, alors qu'il vise les schèmes et les modèles, les idéologies et les utopies.

Scepticisme utile ou nuisible selon que le fanatisme ou l'indifférence sont plus à redouter, en tout cas philosophiquement nécessaire dans la mesure où il mettra un terme aux ravages des passions abstraites et rappellera aux hommes la distinction élémentaire des principes et des jugements d'opportunité. Parce qu'ils ont oublié les principes, existentialistes et chrétiens progressistes comptent sur une classe ou sur une dialectique historique pour leur forger une conviction. Dogmatiques quand ils devraient être sages, les existentialistes ont d'abord nié ce qu'ils auraient dû affirmer. Ils ignorent la prudence, « le dieu de ce monde inférieur », ils mettent la raison dans le devenir après en avoir dépouillé l'homme. Les progressistes prêtent à la Révolution le sacré qu'ils craignent de ne plus trouver dans la vie de l'Église et dans les aventures des âmes.

Est-il donc si difficile de voir que j'en ai moins aux fanatismes qu'au scepticisme, dont ils sont l'ultime expression ?

Raymond Aron

(1) Cf. *Preuves*, numéro de janvier 1956.

(2) N.d.l.r. : Alphonse de Waelens (1911-1981), professeur à Louvain. Auteur du premier livre important en français sur Heidegger : *La philosophie de Martin Heidegger* (Louvain, 1942).

(3) N.d.l.r. : Karl Löwith (1897-1973), élève de Heidegger, quitte l'Allemagne à l'avènement du nazisme. Ses principaux livres sont traduits en français : *De Hegel à Nietzsche* (Gallimard, 1969), *Ma vie en Allemagne avant et après 1933* (Hachette, 1988), *Histoire et salut* (Gallimard, 2002).

(4) N.d.l.r. : « *l'être-pour-la-mort* ».

(5) *Une philosophie de l'ambiguïté*, Louvain, 1951, p. 306, note.

(6) N.d.l.r. : Dans la collection qu'il avait créée chez Plon (Recherches en sciences humaines), Éric de Dampierre, élève et ami de Raymond Aron, avait publié, dans les années 1950, Max Weber, F. von Hayek, Karl Popper et, en 1954, ce livre de Leo Strauss.

(7) Cette formule incontestable pour l'auteur de *L'Être et le Néant* ne s'applique pas sans réserves à l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* (Maurice Merleau-Ponty).

(8) Peut-être est-il erroné d'en faire même le principe primaire, mais ce point demanderait confirmation. En tout cas, il est erroné d'en faire le principe unique.

(9) N.d.l.r. : Dans ses *Mémoires* (1983) – au chapitre XII – Raymond Aron est revenu sur la controverse soulevée par *L'Opium des intellectuels*.

(10) Il ne vaut pas la peine de répondre à ceux qui, tels Maurice Nadeau, Jean-Marie Domenach ou Maurice Duverger, s'en sont pris à l'auteur faute de pouvoir ou de vouloir comprendre le livre. Une mention particulière pourtant revient à M. Duverger, qui m'a inventé un passé paramarxiste. Avouons que, si M. Duverger a pu oublier aussi complètement son propre passé, il peut en prêter un à ses adversaires, selon les besoins de la polémique. [N.d.l.r. : Dans un article du *Monde* en 1955, à propos de *L'Opium des intellectuels*.]

(11) Il ne manque pas de textes où Marx avait prévu que la Révolution éclaterait en Russie, dont la structure sociale et politique était plus fragile que celle de l'Occident. Mais l'idée s'accorde mal avec le schéma classique de l'introduction de la *Contribution à la critique de l'économie politique*.

(12) Il va de soi que ces trois types de pays ne sont pas les seuls : il s'agit d'une typologie simplifiée.

(13) Il vaudrait la peine de réfléchir sur la signification du conservatisme en une société économiquement progressive.

(14) Peut-être faudrait-il dire *souffrait*.

(15) Nous laissons de côté les raisons psychologiques, conscientes ou inconscientes, auxquelles nous avons fait allusion dans *L'Opium* et qu'on nous a tant reproché d'avoir mentionnées. Un intellectuel de gauche a le droit de tenir tous les hommes d'affaires, tous les écrivains de droite, pour des esclavagistes ou des cyniques. On commet un crime de lèse-majesté si l'un suggère que les « intérêts » ne sont pas d'un seul côté, et Maurice Duverger n'hésite pas à dessiner l'image d'Épinal de l'intellectuel uniquement soucieux de défendre les opprimés et de combattre l'injustice. Le tableau est édifiant.

(16) N.d.l.r. : Étienne Borne (1907-1993) était un ami de Raymond Aron. Normalien, philosophe, inspirateur de la démocratie chrétienne française, il a fondé et dirigé la revue *France-Forum*. À son sujet, voir *Commentaire*, n° 63, automne 1993, p. 627-643.

(17) N.d.l.r. : qui avait organisé une réunion pour discuter *L'Opium* avec Raymond Aron.

(18) N.d.l.r. : Dans la revue dominicaine *La Vie intellectuelle* (août-septembre 1955). Dans ses *Mémoires* (p. 323 sq.), Raymond Aron revient sur l'article du Père Dubarle.

Revue des revues de l'adpf, sélection de septembre 2005

- Raymond ARON: «Le fanatisme, la prudence et la foi»
article publié initialement dans la revue *Commentaire*, n°109, printemps 2005.

Traducteurs:

Anglais: Imogen Forster
Arabe: Ahmad Ali Badawi
Chinois: Lu Yao
Espagnol: Mónica Mansour
Russe: Vera Miltchina

Droits:

- © *Commentaire*, n°109, pp. 5-19 pour la version française
- © Imogen Forster/Institut Français du Royaume Uni pour la version anglaise
- © Ahmad Ali Badawi/Centre Français de Culture et de Coopération du Caire – Département de Traduction et d'Interprétation pour la version arabe
- © Lu Yao/Centre Culturel et de Coopération Linguistique de Pékin pour la version chinoise
- © Mónica Mansour/Centre Culturel et de Coopération de Mexico – Institut Français d'Amérique Latine pour la version espagnole
- © Vera Miltchina/Centre Culturel Français de Moscou pour la version russe