

# Raymond Aron. De la philosophie critique de l'histoire à l'analyse politique

Lan Li

▶ **To cite this version:**

Lan Li. Raymond Aron. De la philosophie critique de l'histoire à l'analyse politique. Philosophie. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON; East China normal university (Shanghai), 2012. Français. NNT : 2012ENSL0798 . tel-00787035

**HAL Id: tel-00787035**

**https://theses.hal.science/tel-00787035**

Submitted on 11 Feb 2013

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# THÈSE DE DOCTORAT

Présentée et soutenue publiquement le 8 Décembre 2012 par

**Mademoiselle Lan LI**

en vue de l'obtention du grade de
**Docteur de l'École Normale Supérieure de Lyon –Université de Lyon**

**Spécialité :** Philosophie
**Laboratoire :** UMR5037
**École Doctorale n°487 :** Philosophie, histoire, création,représentation (PHCR)

---

## RAYMOND ARON : DE LA PHILOSOPHIE CRITIQUE DE L'HISTOIRE À L'ANALYSE POLITIQUE

---

*Directeur de thèse :* ***M. Pierre François Moreau****, ENS de Lyon*
*Co-directeur de thèse :* ***M. Zhenhua Yu****, East China Normal University*

JURY :

**M. Pierre François Moreau**, *Professeur, ENS de Lyon*- Directeur
**M. Zhenhua Yu**, *Professeur, East China Normal University* – Directeur
**M. Jean-Louis Labussière**, *Professeur,Université MontpellierIII* - Rapporteur
**Mme. Delphine Kolesnik**, *Maître de conférences, ENS de Lyon* - Membre
**M. Qing, Liu**, *East China Normal University* - Membre

## Remerciements

Je tiens à remercier en tout premier lieu Pierre- François Moreau qui a accepté de suivre et de diriger ce travail de recherches, sa confiance et ses conseils m'ont été précieux. Je voudrais également remercier mon directeur de thèse chinois à l'ECNU, Yu Zhenhua, qui a toujours été pour moi l'exemple même de l'intérêt à s'adonner à la recherche scientifique. Je dois beaucoup à la grande disponibilité de Frédéric Wang, qui m'a apporté des conseils et une aide inestimables tout au long de ces quatre ans. Je dois également beaucoup à la famille de Bruno Guérard et la famille de Raymond pezzatti, dont le soutien m'a été d'un grand secours lorsque j'ai dû traverser des moments difficiles. Je tiens aussi à témoigner ma reconnaissance à Jacques Deschamps, qui a accepté de corriger toute ma thèse, et grâce à qui j'ai pu améliorer mon écrit et rendre un travail plus présentable.

Je tiens à exprimer ma gratitude à l'égard d'Alexan Colmars, un ancien élève de l'ENS-Lyon, qui a répondu avec une grande efficacité à mes questions, concernant aussi bien mes études que ma vie d'étudiante en France, ses remarques sur la pensée de Hayek étaient illuminentes pour moi. Et je dois également à Jean-Claude Roussel, qui a généreusement partagé avec moi son savoir, surtout à propos du libéralisme. L'échange d'opinions entre nous a été très enrichissant. Je voudrais aussi remercier tous mes amis à Lyon, qui m'ont accompagnée à travers joies et tristesses.

Merci, par-dessus tout, aux membres de ma famille pour leur soutien permanent, et leurs encouragements qui m'ont accompagnée depuis le début. Sans leur compréhension, je n'aurais jamais été capable d'aller au bout de mon projet.

## Table des matières

**REMERCIEMENTS** I

**TABLE DES MATIÈRES** II

**AVANT-PROPOS** 1

**INTRODUCTION** 3

**CHAPITRE I. LA PHILOSOPHIE CRITIQUE DE L'HISTOIRE DE RAYMOND ARON** 6

**1ère partie : L'arrière-plan de l'époque et la position de Raymond Aron** 6

**2ème Partie : Parcours général de la pensée de Raymond Aron** 15

**3ème partie : La philosophie critique aronienne de l'histoire** 18

***I. Critique de la philosophie spéculative de l'histoire*** 19

*i. Critique du modèle Hegel-Marx* 20

*ii. Critique du modèle d'Oswald Spengler* 30

*iii. Conclusion* 33

***II. Aron et l'historicisme allemand*** 35

*i La philosophie de la vie de Wilhelm Dilthey* 38

*ii. Le néo-kantisme de Rickert* 43

*iii. La philosophie du déchirement de Max Weber* 49

*a. Critique de l'irrationalité du choix de valeur* 60

*b. Critique de la science sans racine* 64

*iv. Conclusion* 66

*III. L'objectivité de l'histoire selon Aron même* 68

*i. Compréhension* 71

*ii. Explication* 76

*iii. Causalité et déterminisme historique* 82

*iv. L'objectivité en histoire et la structure du monde historique* 86

*v. Relativité historique et l'unité de l'histoire humaine* 92

*vi. Vérité historique et liberté* 96

*vii. Conclusion* 101

**CHAPITRE II - CONNAISSANCE ET ACTION** 108

**1ère partie : La politique raisonnable** 111

*I. La politique en tant que domaine humain* 111

*II. La sociologie politique* 115

**2ère partie : la pensée libérale d'Aron** **123**
*I. Entre Tocqueville et Marx* 125
*II. À propos du libéralisme de Hayek* 135
*III. Conclusion* 147

**3ère partie : Synthèse** **151**

**CHAPITRE III. L'INTELLECTUEL FACE À LA POLITIQUE** **161**

**1ère Partie : Débat avec les intellectuels de gauche** **163**
*I. Le débat entre Sartre et Aron* 163
*II. L'opium des intellectuels* 169

**2ère Partie : l'analyse du cas chinois à la lumière de la théorie d'Aron** **178**
*I. Sartre et Aron en Chine* 178
*II. Critique du régime soviétique : libéralisme contre totalitarisme* 183
*III. À propos de l'intellectuel chinois* 187
*i. L'origine du débat intellectuel chinois* 188
*ii. Entre la nouvelle gauche et les libéraux : à propos de la tradition confucianiste* 192
*iii. Entre la nouvelle gauche et les libéraux : à propos de la situation présente chinoise* 196
IV. Conclusion 208

**CONCLUSION GÉNÉRALE:** **212**

**BIBLIOGRAPHIE** **232**

**INDEX NOMINUM** **242**

## Avant-propos

Nous devons avouer que notre rencontre avec Raymond Aron fut le fait du hasard, mais qu'elle était en même temps presque fatale. Quand j'ai su, il y a quatre ans, que j'étais finalement choisi pour poursuivre mes études en France, mon intention première était de mener une recherche sur la pensée de Maurice Merleau-Ponty. L'ambigüité de sa philosophie et ses thèses sur la perception me fascinaient, mais j'ai toujours senti que l'approche en était peut-être trop difficile. Mes hésitations laissaient donc la place pour ma rencontre avec Aron. Un jour à l'Université, comme je feuilletais des livres sur les rayons de philosophie, un livre s'intitulant *L'Opium des intellectuels* a retenu mon attention. Après une première lecture, j'ai aussitôt décidé de changer le sujet de ma thèse. Le point de vue politique de l'auteur, son attitude prudente à propos de la vie, sa critique vis-à-vis des intellectuels, tout cela suscita une espèce de résonnance en moi. Cette résonnance avait une autre cause, mais je ne devais découvrir que plus tard que la position politique d'Aron partageait une parenté frappante avec un philosophe étudié lors de mon master, Michael Oakeshott. Ils sont tous les deux de chaque côté de la Manche, des penseurs libéraux conservateurs, mais ne s'attachant ni l'un ni l'autre à aucune école de pensée. Ils acceptent la banalité de la vie et sont ainsi vigilants par rapport aux fanatismes de tout genre. Il est facile de critiquer le scepticisme trop radical qui fut le leur durant la plus grande partie de leur vie, mais nous parlerions plutôt d'un scepticisme résultant de la prudence. Et quand bien même ils ont toujours su garder leur sang-froid dans les moments de crise, nous croyons aussi qu'ils ont été toujours prêts à se consacrer à leur patrie et à leur famille dès que la nécessité s'en est fait ressentir. Je me rends compte, enfin, qu'ils représentent un type d'intellectuel qui m'attire, aimant son pays et se voulant responsable à l'égard de la société, et que je

voudrais, au fond, devenir moi-même l'une d'entre eux.

Le processus d'écriture a été pour moi long et pénible, terminer une thèse en quatre ans, surtout dans une langue que je n'ai pratiquée systématiquement que pendant deux ans, m'apparaissait inimaginable. Pour être honnête, j'ai pensé plusieurs fois tout abandonner. La première année, je parlais à peine le français, mais ma compréhension de la langue s'améliorait progressivement ; et un an plus tard, je commençais à comprendre davantage les idées d'Aron. Mais j'ai trouvé toujours difficile d'accéder à ses deux premiers ouvrages philosophiques, *l'Introduction de/à la philosophie de l'histoire*, et *La Philosophie critique de l'histoire*, un sentiment de frustré m'a ainsi accompagnée tout au long de mon parcours. Mais, à force d'efforts j'ai vu progressivement un autre monde s'ouvrir devant moi.

Je n'oserais toujours pas affirmer, aujourd'hui, que j'ai compris tout ce que voulait dire Aron. Et je ne peux pas me défaire de la crainte que mon niveau de français limité m'ait empêché de montrer les meilleurs côtés de sa pensée. Mais, au moins, je sors de ce travail réconcilié avec moi-même. Faire une thèse, d'après moi, c'est de démontrer un résultat de période. On peut toujours faire mieux, mais comme on n'atteint jamais à la perfection, il faut savoir arrêter à un certain moment. L'essentiel, c'est qu'au moins, aujourd'hui, j'ai le sentiment d'avoir fait de mon mieux. L'interprétation de l'histoire ou des pensées, comme le dit Aron lui-même, est sans cesse renouvelée, je crois donc fermement qu'au fur et à mesure du temps, la relecture d'Aron m'apportera toujours autre chose et qu'elle sera toujours nouvelle pour moi.

## Introduction

Raymond Aron est un intellectuel important du XX$^{e}$ siècle. Son domaine d'intérêt couvre la critique de l'idéalisme, ses études sur la société industrielle, l'analyse des systèmes politiques et des relations internationales. Or, son tempérament et son positionnement politique, en marge des courants dominants dans une époque de fureur politique, ont conduit à ce qu'il soit aussi un des penseurs les plus méconnus du siècle dernier. Malgré les honneurs nombreux venant de l'étranger, où ses œuvres ont été traduites déjà en plusieurs langues, en Chine, comme en France, il est sinon tombé dans l'oubli mais resté dans l'ombre de Sartre, sa réputation ne restant vivace que, notamment, dans les pays anglophones. Ce n'est que dans les années quatre-vingt qu'il est revenu dans notre champ de vision, et que nous nous sommes rendus compte qu'il avait raison sur beaucoup d'événements passés. Ses idées ont alors influencé beaucoup d'universitaires et d'hommes politiques, qui se réclament aujourd'hui plus ou moins de sa pensée. Et nous sommes également satisfaits de voir combien, de nos jours, certaines de ses convictions commencent à être partagées par de plus en plus d'intellectuels.

Si la politique est restée sa première préoccupation durant toute sa vie, le début de sa carrière n'en est pas moins marqué par une thèse sur la philosophie de l'histoire, qui est restée pourtant peu étudiée jusqu'à maintenant. En fait, comme Aron le disait lui-même pendant sa soutenance, sa philosophie critique de l'histoire, par opposition à l'ancienne philosophie de l'histoire, est une théorie du savoir historique et en même temps une introduction à la pensée politique. Si nous voulons comprendre celle-ci, sa philosophie de l'histoire demeure un chantier incontournable qui montre que, bien qu'il n'y ait jamais eu de « système » aronien, un même fil conducteur traverse toute sa pensée.

Il y a d'autres raisons de ne pas négliger Aron, et, entre autres, le fait que la parution de deux livres en 1938, l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* de Raymond Aron, et *The problem of Historical knowledge* de Maurice H.Mandelbaum,

a marqué, selon Georg G. Iggers, un spécialiste renommé dans le domaine de l'histoire de la pensée et de l'histoire comparative, la naissance de la théorie formelle des connaissances historiques, plus précisément, la philosophie critique et analytique de l'histoire. C'est en passant par le combat polémique avec l'ancienne philosophie de l'histoire, à savoir la philosophie spéculative de l'histoire, qu'est apparue, sur la scène de l'histoire moderne, cette façon inédite d'aborder les problèmes historiques. L'ouvrage d'Aron marquant ainsi une transition essentielle dans l'histoire des idées, c'est donc à sa propre critique de la philosophie de l'histoire qu'on va s'atteler.

Or, malgré la position importante de cet ouvrage, nous pensons qu'il n'a pas jusqu'à présent soulevé beaucoup d'intérêt : à part deux recherches, *La philosophie historique de Raymond Aron* de Gaston Fessard, et *Raymond Aron et la raison historique* de Sylvie Mesure, il y a très peu de travaux consacrés exclusivement à la pensée philosophique d'Aron, sans parler d'une recherche intégrale qui irait de sa philosophie critique de l'histoire jusqu'à ses analyses politiques. Les analyses existantes, en Europe occidentale ou dans les pays anglophones, portent notamment sur son analyse sociologique de l'action politique et ses remarques sur les relations entre les nations. Nous y trouvons, *Raymond Aron et la Politique* de Franciszek Draus ; *Raymond Aron : la démocratie conflictuelle* de Serge Audier ; *Raymond Aron and Theory of International Relations* de Stanley Hoffmann ; *The Liberal Political Science of Raymond Aron* de Daniel J. Mahoney ; ou encore *Raymond Aron : The Recovery of the Political* de Brian C. Anderson, etc., Certaines des œuvres d'Aron sont déjà traduites en chinois, comme, parmi les plus importantes, *l'Opium des Intellectuel*, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, *La Lutte de classes*, *Essai sur les libertés*, ou encore *Les Étapes de la pensée sociologique* et *Leçons sur l'histoire*. Mais ses deux premiers ouvrages philosophiques, difficiles d'accès, ne sont pas encore disponibles. En outre, il n'existe pour l'instant qu'une seule thèse sur Aron, intitulée *The Political Philosophy of Raymond Aron : In defense of Political Reason*.

D'une manière générale, Aron livre dans ses deux premiers ouvrages philosophiques une réflexion sur le problème de l'objectivité dans les sciences

sociales, et vise à la détermination des catégories de la connaissance, qui permettent de penser et de comprendre l'action historique dont l'action politique est un exemple par excellence.

De ce fait, notre idée principale est d'essayer de comprendre sa pensée politique à partir de sa théorie sur l'histoire. Pour être plus claire, derrière sa proclamation d'*une politique raisonnable* ou *progressive* existe un support épistémologique, à savoir la proposition d'*un déterminisme de probabilité* concernant la vérité historique, proposition qui ne peut se constituer que dans le cadre d'une critique de la philosophie spéculative de l'histoire. Dans *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*, Aron tente de surmonter l'antinomie du devenir humain entre unité totale du modèle hégélien-marxiste et pluralité irréductible du modèle d'Oswald Spengler, mais sans tomber dans le piège du relativisme absolu. Plus précisément, il vise d'une part à s'opposer, au niveau méthodologique, au positivisme à propos de l'histoire, et d'autre part, à fonder sa propre critique de l'histoire, par une interaction entre la compréhension et l'explication, sur l'idée de vérité. Dans le domaine politique, corrélativement, il rejette tout type d'eschatologie ou de messianisme garanti d'avance, car, à ses yeux, ce n'est que par choix et décision instantanée que l'homme fait son histoire, tout en gardant l'espoir de la liberté et d'une société humanisée, au sens kantien.

Notre recherche consistera à montrer étape par étape, comment s'est élaboré, en surmontant les philosophies dogmatiques de l'histoire, ce déterminisme de probabilité ; comment Aron en est-il arrivé à fournir une solution au problème de la légitimité de l'histoire en tant que science ; comment il a su appliquer cette conviction historique à son analyse de la société, et quel rôle doit jouer, selon lui, un philosophe ou un intellectuel face à la politique ; nous reprendrons ensuite sa critique vis-à-vis des intellectuels français, pour l'appliquer au débat entre les intellectuels chinois. Nous conclurons ce travail en revenant, pour la souligner fortement, sur l'importance de la pensée d'Aron.

## Chapitre I. La philosophie critique de l'histoire de Raymond Aron

### 1ère partie : L'arrière-plan de l'époque et la position de Raymond Aron

W.H.Walsh dans son fameux ouvrage paru en 1951, *An introduction to philosophy of history*, disait que la philosophie de l'histoire occidentale, se divise successivement, selon ses divers objets de recherche, en une philosophie spéculative de l'histoire et en une philosophie critique et analytique de l'histoire, celle-ci s'intéresse à l'histoire en tant que science, autrement dit, au sens épistémologique d'histoire; celle-là, par contre, met l'accent sur l'unité de l'histoire, à savoir, sur l'histoire au sens ontologique. Han Zhen, un professeur chinois spécialisé en histoire de la philosophie, décrit ce tournant de la philosophie de l'histoire comme l'une visant à l'histoire elle-même et l'autre aux connaissances historiques.[1]

Si nous revenons sur l'évolution de cette division, lors de la naissance de la philosophie de l'histoire, les historiens se sont attachés, d'une façon spéculative, à saisir l'histoire universelle, en traitant les problèmes comme des phases et des régularités du développement historique, et, en même temps, comme exprimant le sens et la finalité du devenir historique. La philosophie de l'histoire est d'abord apparue dans un cadre théologique, comme chez saint Augustin, par exemple, qui assigne pour finalité à l'histoire la réalisation de la Cité de Dieu, à savoir du règne de Dieu. Ou, autre exemple, Giambattista Vico, un des fondateurs de la philosophie de l'histoire, qui distingue trois âges historiques correspondant à trois étapes successives par lesquelles sont passés la nature humaine, les mœurs, le droit et l'organisation politique; l'histoire commence par l'âge des dieux et s'achève à l'âge des hommes en passant par l'âge des héros.

L'émergence de nouvelles théories scientifiques aux XVIe et XVIIe siècles remit profondément en cause, sur le plan métaphysique, ces interprétations. D'un côté, la raison humaine, durant le siècle des Lumières, surgit comme le seul critère

[1] Han Zhen, *l'Introduction à la Philosophie historique occidentale*, édition Shandong Renmin, 1992, p.3-5

d'interprétation de l'histoire qui puisse assurer le progrès conçu comme loi constitutive du devenir historique. La philosophie spéculative de l'histoire, corrélativement, passe par Johann Gottfried von Herder qui défend l'idée que ce n'est pas Dieu qui en fit don à l'homme mais que c'est l'homme qui l'inventa, tout en ayant une conception téléologique de l'histoire : l'histoire est la réalisation progressive de « Raison » et « Humanité »[2], ou encore par Saint-Simon qui en appelle à un nouveau culte des scientifiques, à l'exemple de Newton, pour atteindre finalement son sommet chez Hegel, qui désigne l'histoire comme la réalisation de l'Esprit absolu. Et pour un successeur de ce courant de pensée, Karl Marx, l'histoire humaine est la succession de différents systèmes économiques basés sur les conditions matérielles d'existence, et elle s'achèvera dans une «société sans classes». D'une façon plus générale, tous proclament sous une forme ou sous une autre, une unité totale du devenir humain.

Cette révolution scientifique depuis le XVI$^{e}$ siècle, libéra la raison de la religion, et de l'autre côté, tout en mettant cette vision du monde susmentionnée à sévère épreuve. Au regard du progrès dans le domaine des sciences naturelles, toutes les connaissances doivent dorénavant gagner leur légitimité par des moyens positifs, ce qui conduit à la remise en cause des méthodes de l'ancienne connaissance historique. La philosophie spéculative de l'histoire, en tant que métaphysique, est considérée donc comme un ensemble d'énoncés dépourvus de signification. Au vu de cela, au sein même de l'ancienne tradition de la philosophie de l'histoire, notamment en Allemagne, surgit deux lignes de pensée pour essayer d'inverser sa tendance déclinante, en analysant la nature de la connaissance historique ou son objectivité, qui fait naître finalement au début du XX$^{e}$ siècle, d'une manière consciente ou inconsciente, la philosophie critique et analytique de l'histoire.

Désireux d'élever l'histoire au rang de science rigoureuse, l'historien allemand Leopold von Ranke[3], propose une méthodologie positive, qui influencera de manière

[2] Voir, texte d'origine sur http://fr.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottfried_von_Herder, « *Diese Besonnenheit ist ihm charakteristisch eigen und seiner Gattung wesentlich: so auch Sprache und eigne Erfindung der Sprache.* », et sur sa philosophie de l'histoire, voir, http://plato.stanford.edu/entries/herder/#His

[3] Leopold von Ranke (1795-1886) : un historien allemand de premier ordre, qui a influencé de manière fondamentale la science historique allemande et française. Sa plus fameuse proposition est : "L'histoire ne sera faite que des témoignages directs et des sources les plus authentiques" (*Deutsche Geschichte im Zeitalter der*

fondamentale la science historique occidentale. Il reproche à l'ancienne philosophie de l'histoire, notamment celle de Hegel, de n'avoir pas pris en compte le rôle actif joué par l'homme. Selon lui, l'ancienne philosophie s'efforce de dévoiler l'histoire à partir d'un concept ou d'une théorie générale, ce qui est, selon sa doctrine, de peu de portée, car pour lui, chaque époque, située directement sous le regard de Dieu, doit donc être comprise pour elle-même. Il en revient ainsi à une historiographie «empirique» proclamant que l'historien doit présenter « ce qui s'est réellement passé » (*wie es eigentlich gewesen*) sans juger ces faits et en s'interdisant d'en tirer des enseignements pour un futur hypothétique.[4] Autrement dit, il préconise une historiographie «pure» en exigeant de l'historien qu'il ressuscite les faits sans idée préconçue. Ce qui est évident, c'est que le but affiché de Ranke est d'atteindre la plus grande objectivité historique possible, critère qui devient un aspect essentiel de la pratique historique au XIX$^{e}$ siècle.

Mais l'histoire, lorsqu'elle se veut historiographique, en se réglant sur le modèle des sciences de la nature, perd son authenticité en tant que science humaine, comme l'affirment les philosophes de l'école de l'Allemagne du sud-ouest[5]. Contrairement à la tendance positiviste, ceux-ci cherchent à libérer l'histoire des critères de la science rigoureuse, tout en la refondant comme une science légitime, en l'appuyant sur une façon authentique d'appréhender le monde, méthode qui, au fond, reflète la volonté de promouvoir l'essence de l'homme. C'est la ligne suivie par Raymond Aron tout en remettant en cause certains de ses présupposés.

En effet, ces deux lignes représentées d'un côté par Ranke, et de l'autre par Johann Gustav Droysen et Wilhelm Dilthey, appartiennent en fait à la même tradition, c'est-à-dire à celle de l'historicisme allemand[6]. Il s'agit d'un courant de pensée apparu à la fin du XVIII$^{e}$ siècle, étroitement lié au romantisme à l'époque en

*Reformation*, éd. 1925-1926 t. I, p. 6).

[4] Voir, http://fr.wikipedia.org/wiki/Leopold_von_Ranke

[5] L'école mentionnée est celle de Heidelberg, à partir de W. Windelband et H. Rickert, qui reprennent le projet de Dilthey, visant à cerner l'originalité des sciences historique; l'école de Marbourg, s'efforce, en même temps, d'appliquer les principes de la science dure à la science historique.

[6] Il est nécessaire de mentionner que, d'après Günter Scholtz, professeur à l'Institut de philosophie, Ruhr-Universität, Bochum (Allemagne), le terme historicisme connaît une telle multiplicité d'emplois qu'il paraît difficile de parler d'une « essence », il n'existe qu'un relatif consensus, voir http://www.universalis-edu.com.sidproxy.ens-lyon.fr/encyclopedie/historicisme/

Allemagne, qui se développe contre le rationalisme et l'universalisme répandus en Europe, et qui selon Christophe Bouton, « désigne une période de l'historiographie dominante en Allemagne lors de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, allant de Ranke à Meinecke en passant par Droysen »[7]

Plus précisément, du XVIII^e^ siècle au XIX^e^ siècle, un changement profond se produit dans le domaine de la recherche historique. À l'âge des Lumières, dans la science, prévaut l'esprit scientifique dirigé par la raison, contre la révélation, ce dont la révolution newtonienne est l'illustration la plus marquante; et dans le domaine historique, c'est la croyance au progrès dans l'histoire universelle qui règne. À partir de XIX^e^ siècle, c'est la biologie qui devient la reine des sciences et prend la place de la physique ou des mathématiques du siècle dernier. Elle influence la conception de l'histoire en rendant possible une interprétation du développement humain fondée non plus sur un modèle causal, mais sur la notion d'organisme. En d'autres termes, chaque culture, de même qu'une plante, est une unité autarcique qui évolue, de sa naissance à son déclin, en passant par son épanouissement. Par exemple, pour G. de Humboldt, surtout connu comme un linguiste allemand mais qui s'intéressant également à l'histoire, la tâche des historiens est de « produire, à partir des faits particuliers, un tissu dont les connexions soient aussi serrées que le permettent leurs liaisons mutuelles »[8], de telle sorte qu'il estime même comme une erreur les conceptions de l'histoire antérieure, disons, en considérant « trop les générations humaines comme des êtres de raison et d'entendement, trop peu comme des produits de la nature »[9]. Ou encore, corrélativement, émerge également la notion d'individualité, l'idée de progrès est remplacée par celle d'évolution, et l'histoire universelle se réduit à une sorte d'eurocentrisme ou même de nationalisme.[10] Puis, vers la fin du XIX^e^ siècle et le début du XX^e^ siècle, sous l'impact du positivisme, les historicistes doivent relever à

[7] Selon Christophe Bouton, cette définition est donnée par F. Meinecke qui l'expose dans son livre *Die Entstehung des Historismus*(1936), Voir, Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire, fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, p. 254

[8] G. de Humboldt, *La tâche de l'historien*, Traduction d'Annette Disselkamp et André Laks, présédée d'une introduction de Jean Quillien et annotée par André Laks, Presses universitaires de Lille, Lille, 1985, p. 59

[9] *Ibid.*, p. 56

[10] Sur ce dernier point, voir Carlo Antoni, *L'historisme*, traduit de l'italien par Alain Dufour, Librairie Droz, Genève, 1963

nouveau le défi d'une défense de l'authenticité de l'histoire, défi d'où sont nées les différentes philosophies critiques de l'histoire, dont celles de historiciste allemand, Ranke d'un côté, Droysen ou Dilthey de l'autre, dont nous ~~allons~~ parlons au courant de notre travail.

D'une façon la plus générale, cette tradition estime que la recherche en histoire doit être appropriée à l'époque concernée, c'est-à-dire, à une situation historique déterminée, l'historien doit alors saisir le passé dans sa singularité par rapport aux autres époques. Par ailleurs, elle s'oppose aux considérations abstraites généralisantes, à savoir la prétention à une philosophie systématique ou universelle, dont les philosophes se réfèrent de ce fait non plus à la philosophie téléologique de l'histoire de Hegel, mais à celle de Herder. D'une manière générale, elle renvoie à une attitude qui «suppose une rupture avec Hegel, ainsi qu'avec toute philosophie rationaliste de l'histoire issue des Lumières »[11]

Or cette tradition peut recouvrer plusieurs acceptions. D'après la recherche de Christophe Bouton, il se peut que l'on dégage deux définitions à la fois distinctes et complémentaires, l'un fournie par F. Meinecke, et l'autre par E. Troelsch, il s'agit en réalité de les deux aspects dont nous avons parlons plus haut, correspondant respectivement à l'historicisme positiviste et à l'historicisme relativiste[12]. Tenons compte également de la proposition d'Alexandre Escudier, spécialiste de Droysen, selon lequel ce dernier, en tant qu' historiciste rejetant aussi l'hégélianisme, constitue avec Ranke un membre fondateur principal de l'école historique allemande, en « refusant de réduire l'histoire à une seule science des textes, et sa méthode à la seule critique des sources , Droysen se tient surtout en opposition frontale avec l'ensemble de l'école de Leopold von Ranke, faisant par là même voler en éclat le mythe d'un XIX$^{e}$ siècle historiciste pensé à tort comme homogène.»[13] Puisque pour Droysen, contrairement à l'objectivisme de Ranke, tout historien doit s'attaquer à tel problème historique ou à tel autre d'une façon plus ou moins consciente, c'est-à-dire, une

[11] Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire,* Op. cit., p. 260
[12] *Ibid.*, p. 260
[13] Johann Gustav Droysen, *Précis de théorie de l'histoire*, traduction, présentation et notes par Alexandre Escudier, les éditions du cerf, Paris, 2002, p.8

certaine subjectivité est presque inévitable, « Il (l'esprit fini) illumine et enrichit son présent par la contemplation et la connaissance des choses passées, qui n'ont d'existence et de durée qu'en lui et par lui. Par sa faculté de souvenir (*Erinnerung*), il produit les formes et les matières de son monde le plus intime. »[14]

Du côté de chez Ranke, l'historicisme applique à la méthode historique les concepts du positivisme en exigeant l'établissement des faits tels qu'ils se sont produits. Mais, il nous semble que cela ne suffit pas à classer Ranke parmi les positivistes. Il appartient en effet à la tradition allemande qui n'emprunte à la science historique qu'une méthodologie positiviste, et, à ses yeux, l'histoire repose, en dernier lieu, sur l'«*Ideenlehre*», qui au fond reflète la volonté de Dieu. Si l'histoire doit être objective, c'est parce que toutes les époques de l'histoire ont une égale dignité pour Dieu, l'objectivité historique est ainsi issue du décret de Dieu, et ne renvoie donc pas à une causalité établie entre les faits, ou des lois historiques, comme l'exige l'histoire dite positiviste. Par ailleurs, nous trouvons que la théorie de Ranke peut se contredire elle-même, puisqu'il n'est pas toujours fidèle à ses principes positivistes, le Dieu de Ranke nous rappelle l'idée d'esprit absolu de Hegel.

Mais, nous pensons que la tentative de Ranke, qui veut faire de l'histoire une science positive rigoureuse, est une réaction directe dans le domaine historique face à l'épanouissement de la science. Le culte de la science se substitue ainsi à celui de la religion ou de la métaphysique, mouvement d'où est issu le positivisme, qui s'appuie uniquement sur les données de l'expérience. Selon la définition donnée par Auguste Comte :

> «En ajoutant le mot positive, j'annonce que je considère cette manière spéciale de philosophie qui consiste à envisager les théories, dans quelque ordre d'idées que ce soit, comme ayant pour objet la coordination des faits observés, ce que constitue le troisième et dernier état de philosophie générale, primitivement théologique et ensuite métaphysique...»[15]

[14] *Ibid.*, p.42

[15] A.Comte, *Premiers cours de philosophie positive(1830)*, Paris, PUF, 2007, p.51

A l'état théologique et à l'état métaphysique, au sens d'Auguste Comte l'esprit recherche une causalité première et absolue du monde, mais à l'état scientifique, l'esprit est devenu positif. Il observe les faits, repère les relations constantes qu'ils ont entre eux, les lois, et ne se pose plus l'inaccessible question des causes premières. Le positivisme se définit alors d'abord «par le souci du fait, de l'observation, et le refus de toute construction a priori.» [16] En d'autres termes, il exige une méthode positive ou la prépondérance de l'observation sur l'imagination et refuse toute forme de spéculation. Comme il étend jusqu'à l'homme la conscience scientifique, il refuse tout traitement méthodologique particulier aux sciences humaines. Comme Comte tente de le démontrer dans son *Plan des travaux scientifiques*, les phénomènes sociaux doivent être regardés comme aussi réductibles à des lois naturelles que les autres phénomènes de l'univers. [17]

Du côté de l'historicisme relativiste, Raymond Aron en conclut à « la doctrine qui proclame la relativité des valeurs et des philosophies aussi bien que de la connaissance historique »[18], il est nécessaire de mentionner que c'est plutôt en cette deuxième acception qu'Aron emploie cette notion ou encore, selon la définition d'Ernst Troeltsch, dans *Der Historismus und seine Probleme* en 1922, « l'historicisation fondamentale de toute notre pensée sur l'homme, sa culture et ses valeurs.» Aux yeux de ce dernier, ce n'est pas l'esprit humain qui, en façonnant ses pensées et ses valeurs, oriente l'histoire, mais le contexte historique qui les détermine.[19]

Mais il est nécessaire de mentionner que Raymond Aron, représente une tentative antipositiviste ou anti scientiste qui n'est pas accepté par la plupart des penseurs français de l'époque. Lors de sa soutenance de thèse en 1938, face à un jury qui est le successeur direct du positivisme d'Auguste Comte et Émile Durkheim, Aron insiste jusqu'au bout sur le fait que faire de l'histoire résulte d'une décision et d'une série de

[16] Pierre Kahn, *Le positivisme*, Quintette, Paris, 1996, p.9
[17] Auguste Comte, «Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société (1822)», *Du pouvoir spirituel*, livre de poche, coll. « Pluriel», 1978
[18] Raymond Aron, *La Philosophie critique de l'histoire*, Librairie philosophique J.Vrin, 1969, p.285
[19] Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire,* Op. cit., p. 254-255.

choix, et qu'il est ainsi inévitable qu'elle ne soit pas purement objective. Cette position donne l'impression au jury, comme le dit G. Fessard de façon très suggestive, «des poules qui ont couvé un canard»[20]. La tentative audacieuse d'Aron suscite d'autant plus la polémique que la tendance positiviste en recherche historique domine encore les cercles d'historiens français et anglais.

D'une manière générale, au fond, ces deux lignes d'historicisme allemand équivalent aux deux tendances opposées du scientisme et de l'humanisme dans la philosophie de l'histoire occidentale, qui selon W.H.Walsh, sous l'influence des sciences positives, en déplaçant le centre d'intérêt, évolue du genre spéculatif au genre critique et analytique, et ce dernier prend son départ, surtout après la Seconde Guerre Mondiale, en essayant de surmonter l'ancienne philosophie spéculative parvenue à son apogée chez Hegel. D'après Georg G. Iggers, spécialiste renommé dans le domaine de l'histoire de la pensée et de l'histoire comparative, *l'Introduction à la philosophie de l'histoire* de Raymond Aron, en même temps que *The problem of Historical knowledge* de Maurice H. Mandelbaum, sont des livres qui traitent formellement le problème du savoir historique, l'année 1938 marquant ainsi le début de l'existence de ce que l'on a baptisé comme philosophie analytique et critique de l'histoire.[21]

La philosophie analytique est devenue ainsi le courant principal parmi les philosophes de l'histoire. Leur centre d'intérêt est par conséquent non plus l'ontologie historique mais l'épistémologie historique, leur problème devient celui de la légitimité de la connaissance historique en tant que science, et la divergence qui s'en suivra entre scientisme et humanisme, l'un proposant une histoire du point de vue de la science dure et l'autre, insistant sur l'authenticité de l'histoire en tant que science humaine. Pour le scientisme, on pourrait trouver peut être Ranke, évidemment Auguste Comte et ses successeurs (eux-mêmes divisés)[22], pour eux l'objectivité et

[20] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 1986, p.457

[21] Georg G. Iggers, *International handbook of historical studies: contemporary research and theory*, traduit par Chen Haihong, edition Huaxia, 1989, p.19

[22] Selon Pierre Kahn, le positivisme ne concerne pas le seul Auguste Comte ou ses disciples (d'ailleurs eux-mêmes

l'universalisme sont les seules exigences de l'histoire. Quant à l'humanisme, il remonte jusqu'à la Renaissance, mais sous sa forme contemporaine, il n'apparaît que dans son opposition au scientisme. Dans ce champ, on trouverait Droysen, Wilhelm Dilthey, et les philosophes allemands de l'École néokantienne du Sud-ouest, mais également les phénoménologues et les théoriciens de l'herméneutique qui ont tous contribué à ce courant de pensée. Parmi eux, les néokantiens mettent l'accent sur l'autonomie de l'histoire au niveau épistémologique, et insistent sur le fait que les deux critères susmentionnés, l'objectivité et l'universalisme, ne constituent qu'une des raisons de son être, parce que, quand bien même l'historien parviendrait à atteindre l'objectivité absolue, elle ne satisfait pas notre envie de comprendre l'intention originelle des agents dans l'histoire[23]. Il faut mentionner que cet historicisme suivi par Raymond Aron, et même l'historicisme au sens général, ont un sens différent de celui du mot de Karl Popper pour qui l'historicisme est défini de la façon suivante :

> « Qu'il me suffise de dire que j'entends par [historicisme] une théorie, touchant toutes les sciences sociales, qui fait de la *prédiction historique* leur principal but, et qui enseigne que ce but peut être atteint si l'on découvre les « rythmes » ou les *patterns*, les « lois », ou les « tendances générales » qui sous-tendent les développements historiques. »[24]

Sous le vocable d'historicisme de Popper, il fait appel à la pensée de Platon, d'Hegel et de Marx. Comme le disait Christophe Bouton, «Popper sème la confusion

divisés), mais aussi le scepticisme français du XIXe siècle, la pensée de John Stuart Mill, les travaux philosophiques d'Ernst Mach et bien sûr, le néopositivisme contemporain, illustré surtout par le cercle de Vienne. (Voir, *Le positivisme*, Quintette, paris, 1996, p.4) D'ailleurs, il est nécessaire de mentionner que Comte avait en effet tenté de formuler sa «loi des trois stades», suivant laquelle l'humanité passait graduellement du stade théologique au stade métaphysique, et de là au stade positiviste définitif, qui est considéré comme une tentative aussi métaphysique. En réalité, il n'a pas fait de la science une religion, mais propose une religion positiviste, qui fait que les néopositivistes, à savoir le positivisme logique ou l'empirisme logique, ne se réclament même pas du Comtisme, bien au contraire, ils veulent s'en distinguer avec rigueur. Mais, dans la mesure où Comte exige que toute connaissance et toute réflexion doivent porter sur les faits, Comte est toute de même empiriste.

[23] Raymond Martin, «Objectivity and Meaning in Historical Studies: Towards a Post-Analytical View», Ref, *History and Theory*, Vol XXXVII, No.3, p.50

[24] Karl Popper, *Misère de l'historicisme*, Plon, 1955, introduction, p.15

en définissant l'historicisme comme une doctrine qui affirme la prédictibilité de l'histoire à partir de lois générales, ce que nient tant l'historicisme épistémologique que l'historicisme relativiste.»[25] Par une distinction la plus simple, l'historicisme signifie le pluralisme pour la tradition allemande et l'universalisme au sens de Popper.

## 2ème Partie : Parcours général de la pensée de Raymond Aron

L'itinéraire intellectuel de Raymond Aron débute par une lecture intensive de Kant. Pendant un an, lors de ses études à la Sorbonne, il a énormément lu le philosophe allemand, depuis les écrits antérieurs à *la Critique de la Raison pure* jusqu'à *la Religion dans les limites de la simple raison*, et a cru d'abord en avoir tiré beaucoup d'enseignements. Impression due partiellement au philosophe Léon Brunschvicg, dont Aron a reconnu l'influence, qui tendait à ramener la philosophie kantienne à une théorie de la connaissance. Aron s'est persuadé que nous ne connaissons le réel, selon le modèle kantien qu'à travers les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement, nous ne connaissons que le monde construit par notre esprit, la *chose en soi* étant hors de la portée de l'entendement. En ce sens, il n'y a pas de métaphysique. Mais le désaccord d'Aron avec ce néokantisme porte sur son penchant positiviste qui proclame le progrès du savoir sous la forme des sciences, et aussi sur son refus d'accorder, dans le domaine moral, à ce déterminisme immanent la liberté dans le transcendant.[26] Pour Aron, si la philosophie va en couple avec la science, comment arrive-t-elle à aspirer à une vérité propre à elle-même? Sous l'influence de son maître, Aron orienta au début, sa réflexion personnelle vers la biologie, étant donné que la réflexion philosophique devait s'appliquer à être « scientifique », mais, il perdit la confiance dans cette entreprise peu de temps après.

Outre Léon Brunschvicg, Aron fréquenta un autre philosophe pendant ses années

[25] Christophe Bouton, *Le procès de l'histoire,* Op. cit., p. 255, note 2.
[26] Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Julliard, Paris, 1983, p.39

d'étude, Alain. Sa position politique, comme le décrit Aron dans ses Mémoires, est fondée sur le «Pacifisme, horreur de la guerre, adhésion aux idées de gauche, universalisme par réaction au nationalisme de nos aînés, hostilité aux possédants et aux puissants, vague socialisme»[27]. Dans les années vingt, Aron, s'estimant devoir, en tant qu'intellectuel juif, sympathiser avec les humbles, fut attiré par son professeur. Il se rendit compte un peu plus tard que cette sympathie ne venait que de raisons sentimentales, et que la politique d'Alain, en réalité, lui épargnait la peine de connaître vraiment la réalité. Cette politique, au fond, ne coïncidait pas avec son propre tempérament intellectuel, dont il se voulait responsable. Aron alla même jusqu'à écrire deux articles pour critiquer la politique d'Alain [28]

Comme il le dit dans ses Mémoires, ce n'est que dans le cadre de son séjour en Allemagne, dans les années 1930, que prendront forme finalement ses propres recherches. C'est aussi à partir de son séjour à Cologne, en voyant une Allemagne en proie à la montée du nazisme, que le jeune intellectuel français d'origine juive, pacifiste et socialisant, se débarrassera finalement de l'influence de ses deux premiers maîtres. Il avait peur de gaspiller sa vie et cherchait toujours un objet de réflexion qui pourrait satisfaire à la fois le cœur et l'esprit. Le verdict tomba un jour, sur les bords du Rhin :

> «Je devinais peu à peu mes deux tâches : comprendre ou connaître mon époque aussi honnêtement que possible, sans jamais perdre conscience des limites de mon savoir; me détacher de l'actuel sans pourtant me contenter du rôle de spectateur. »[29]

Il commence par se demander quel rôle joue le paramètre individuel dans la connaissance de l'histoire, en particulier dans celle qui diffère de son propre point de vue, et s'interroge ensuite, pour savoir jusqu'à quel point il est capable de connaître objectivement l'histoire et son temps, questionnements qui entraînent une critique de

[27] *Ibid.*, p.42
[28] D'après Aron même, l'un est dans la NRF (Nouvelle Revue Française), l'autre dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Voir, *Ibid.,* p.43
[29] *Ibid.*, p.53

la connaissance historique et politique.

Comme nous allons le voir, le cheminement d'Aron commence par essayer de surmonter l'illusion spéculative, de telle façon que les connaissances historiques soient possibles. Tentative qui débute d'abord par une réflexion sur la philosophie historique du marxisme. Malgré son penchant politique, Aron fut un des rares intellectuels français qui connaissaient bien ce courant de pensée et même celui des disciples de Marx. Mais cette critique a été évidemment influencée par la pensée kantienne, étant donné que l'interprétation dominante a vu dans la philosophie kantienne la déclaration de la fin de la métaphysique et la prise de distance avec toute forme d'ontologie. La métaphysique, avant Kant, a abouti à l'antinomie en déclarant ouvert l'accès à la réalité extérieure et en même temps à la connaissance absolue. Autrement dit, pour être une métascience, elle prétend se baser sur la connaissance de l'objet du monde réel qui ne dépend que du sensible et pouvoir, à la fois, atteindre à l'universalité. Cette antinomie inhérente, que l'ancienne métaphysique est incapable de surmonter, se résout dans la substitution du monde empirique à la constitution purement rationnelle, comme par exemple, ce que sera l'esprit absolu chez Hegel. Aux yeux de Kant, limiter les prétentions de la raison, ou déterminer notre capacité de connaître, c'est dans le fond la solution qu'il faut apporter à la crise de la métaphysique. Imprégné de cette tradition néo-kantienne, Aron accepte ces idées en tant que telles, il souligne : «Objectivement, la totalité ne saurait être que le but d'efforts convergents...La volonté de la saisir d'un coup est spécifiquement métaphysique.»[30] Aron commence donc sa recherche d'une philosophie historique en partant du marxisme.

Puis, généralement, sur le plan intellectuel, Aron vise à s'opposer non seulement aux synthèses spéculatives mais aussi au positivisme, autrement dit, à construire une philosophie critique de l'histoire non seulement ontologique mais aussi épistémologique.

Tout commence par le refus des deux métaphysiques de l'histoire, qui proclament l'un une seule unité du devenir humain, sur le modèle Hegel-Marx, et l'autre une

[30] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Librairie philosophique J.Vrin, 1969, p.47

unité pluraliste irréductible des histoires humaines sur le modèle d'Oswald Spengler. Aron va donc d'abord rejeter l'idée de l'existence d'une quelconque unité dans l'histoire.

Afin d'éviter, ensuite, la conclusion relativiste, au niveau ontologique, il ne réintroduit la notion de *vérité* au sens kantien, à savoir de valeur universelle (la version aronienne est celle de *l'humanisme athée*) qu'en tant que notion régulatrice, car «pour que l'histoire soit objective, il nous faut croire à l'existence de valeurs universelles»[31]. Il importera de bien étudier l'idée de *Vérité*, notion toujours peu claire, surtout dans le domaine des sciences humaines, et d'autant plus qu'il est intéressant de comprendre la raison pour laquelle Aron réintroduit une telle notion alors qu'il a surmonté la « tentation » métaphysique. Nous y reviendrons dans une partie ultérieure.

Au niveau épistémologique, Aron ne se contente pas du projet positiviste qui propose un déterminisme historique en vue de refuser l'hégélianisme, il veut construire à partir de la tradition néo-kantienne (Dilthey, Rickert, Simmel et Weber), une théorie du savoir historique qui puisse légitimer la vérité historique, sur le modèle de ce qu'est la *critique de la Raison pure* par rapport à la science physique. Pour assurer l'objectivité de l'histoire, il recommande donc *un déterminisme probabiliste*, comme équivalent à *un calcul rétrospectif de possibilité*.

Nous allons suivre et discuter l'approfondissement de la pensée d'Aron à travers sa critique de l'ancienne métaphysique, puis ses exposés sur ses prédécesseurs, et finalement sa propre théorie à l'encontre du positivisme.

## 3ème partie : La philosophie critique aronienne de l'histoire

Le fondement de la pensée aronienne dans le kantisme se trouve exposé dans la thèse de 1938, où est postulée une critique de la science historique analogue à la

[31] *Ibid.*, p.134

critique entamée par Kant dans le domaine de la science naturelle.

Comme on l'a dit plus haut, la philosophie moderne prend son départ dans le refus de l'hégélianisme. La position la plus répandue est celle du positivisme, dont l'influence s'exerce surtout dans des pays comme la France et l'Angleterre. En Allemagne, surgit un autre courant de pensée humaniste, représenté par les néokantiens, notamment ceux de l'école de Baden à qui Aron manifeste son intérêt en les rejoignant dans le rejet du déterminisme de type positiviste, imposé dans le champ des sciences humaines Mais un tel rejet les oblige à répondre à la question de savoir comment prétendre au statut de science historique universellement valable, tout en se démarquant du modèle de la science naturelle, dont le problème de l'objectivité est un moment essentiel?

Peu satisfait des plans fournis par ses prédécesseurs, Aron vise à une reconstruction sur deux versants, d'abord, au niveau ontologique, démolir la mythologie de l'ancienne métaphysique; puis, au niveau épistémologique, débattre avec le positivisme tout en défendant la possibilité d'une objectivité historique spécifique.

### *I. Critique de la philosophie spéculative de l'histoire*

En tant que néokantien, l'histoire pour Aron, est avant tout la reconstitution par et pour les vivants d'un monde intelligible à partir des faits, l'esprit devrait intervenir tout au long du parcours. La science historique ne peut plus ainsi se limiter à être une reproduction pure et simple de ce qui a été. Mais, cela dit, la réalité pure, comme dans la thèse proposée par Ranke, reste imaginable.

Si l'histoire est une reconstruction du fait comme dans la physique de la nature, elle est une reconstruction d'un type très différent. Pour Aron, l'objectif dernier de la physique, c'est de reconstituer un ensemble systématisé, l'histoire en revanche, a pour but de ressaisir une série d'événements, la réalité d'un devenir qui ne se reproduira plus jamais. En un mot, la physique vise la loi, l'histoire le singulier. En fait, l'erreur

surgit quand l'historien tend à une histoire universelle. À ce niveau, d'après Aron, l'esprit s'engage sur deux voies divergentes, d'une part celle de Spengler, de l'autre celle de Hegel. Les deux visant l'interprétation du passé tout entier, sont baptisées non plus sciences historiques mais philosophies de l'histoire, ou, plus précisément, métaphysiques de l'histoire.

La philosophie, sur le modèle de Spengler, prétend dégager les différents niveaux d'unité de la réalité elle-même, le rythme d'évolution propre, la nature essentielle de chacun d'eux. La philosophie de Hegel prétendant, quant à elle, saisir la vérité du passé en la tirant d'une philosophie totale de l'homme. [32] Cette antinomie des philosophies de l'histoire, Aron la décrit comme celle de deux dogmatismes : une philosophie de la pluralité irréductible et une philosophie unitaire.

Ce qui va faire maintenant l'objet de notre réflexion.

*i. Critique du modèle Hegel-Marx*

Comme le disait Aron dans sa soutenance de thèse en 1938 : «Au point de départ de mon travail, il y a une réflexion sur la philosophie marxiste de l'histoire, héritière de Hegel»[33]. L'une des raisons pour lesquelles Aron fut attiré par le marxisme, est qu'il partage avec Marx un même centre d'intérêt, à savoir la relation dialectique entre la société et le sujet, ou plus précisément, «Comment se déroule la dialectique entre la société qui me fait ce que je suis, et moi qui veux me définir par rapport à elle? »[34]. En d'autres termes, en tant que socialiste, il a voulu savoir, au début de son étude, s'il pouvait trouver dans Marx une explication à la crise économique sévissant à l'époque en Europe, et en outre, si cette œuvre, en prophétisant selon une analyse précise la fin du capitalisme et l'aube du socialisme, offrait une philosophie de l'histoire qui lui indiquait une fois pour toutes les voies de l'avenir. Cette question

[32] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Plon, 1964, p.25
[33] Le père G.Fessard, *La Philosophie historique de R.Aron*, Julliard, p.34-49, ou Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p.448
[34] Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, cours du collège de France, édition de Fallois, 1989, p.27

fondamentale conduira subséquemment à ce que nous allons aborder, à savoir l'interrogation d'Aron sur la connaissance que l'individu peut acquérir de ce monde, qui est à la fois hors de lui et en lui, ou, pour reprendre l'expression de Jean-Claude Casanova, dans sa préface à *Le marxisme de Marx*, la question du rapport «entre la nécessité historique et l'action humaine, qui recouvre les dilemmes nécessité-liberté, théorie-pratique, révolution-réforme qui ont alimenté...pratiquement toute l'histoire du XX$^{e}$ siècle»[35]

Dans la même problématique, Aron s'interroge plutôt sur le mode des trois questions kantiennes : Que puis-je savoir? Que dois-je faire? Qu'ai-je le droit d'espérer? Dans l'histoire réelle, ces trois questions kantiennes se transforment plus concrètement, de la façon suivante :

> «Que puis-je savoir de manière valable sur la société dans laquelle je vis, qui me fait ce que je suis, dont je ne peux pas me détacher, mais dont je veux me détacher pour la comprendre objectivement ? D'autre part, que dois-je faire dans une société que je connais mal, face à un avenir que, comme tout le monde, je ne peux pas prévoir ? Et, troisièmement, que puis-je espérer, non pas dans l'autre monde, mais dans ce monde, de la société qui sera celle de mon avenir, du moins de l'avenir de mes enfants ?»[36]

Ce sont là des questions qu'Aron s'est posé toute sa vie, et qui l'ont mené d'un côté, à la critique de la société industrielle, y compris l'analyse critique du marxisme, et de l'autre à une réflexion épistémologique sur la nature de la connaissance historique, notamment la question de l'objectivité historique.

Nous allons essayer de montrer que la réflexion d'Aron sur le marxisme se situe, comme il l'a dit lui-même, à deux niveaux, un niveau transcendant, qui porte sur ce que l'on doit faire, et un niveau qui relève de l'analyse explicite de la théorie de Marx.

---

[35] Raymond Aron, *Le marxisme de Marx*, préface et notes par Jean-Claude Casanova et Christian Bachelier, Éditions de Fallois, Paris, 2002, p.11-12

[36] Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, Op. cit., p.27

Selon Aron, le problème général lié à la connaissance historique, se décline principalement en trois problèmes précis. Il s'agit d'abord de savoir dans quelle mesure la connaissance historique peut se constituer comme une science spécifique? C'est surtout la fameuse opposition entre expliquer et comprendre qui fait ici difficulté. Ensuite, se pose le problème de la relation entre le singulier et le général, entre le micro et la macro, et, en outre, le rapport du partiel et de l'ensemble. Enfin, c'est l'objectivité de la connaissance historique elle-même qui fait problème. La réinterprétation du marxisme peut prendre des significations toutes différentes selon les philosophies de chaque interprète, ou selon l'expression d'Aron, selon les différentes «méta *sciences*»[37], mais ce qu'Aron envisage de faire, c'est avant tout de remonter aux propositions fondamentales de Marx lui-même, autrement dit, le marxisme de Marx, en vue de démontrer pourquoi le marxisme est pour lui une métaphysique, et, entre autres, pourquoi la théorie de Marx a, dès le départ, la tendance à postuler des lois du devenir historique ?

Dans *Leçons sur l'histoire*, le cours donné au Collège de France dans les années soixante-dix, Aron choisit quatre textes des plus symboliques de Marx pour montrer son point de vue principal. Il commence par le passage de la « Postface » à la deuxième édition du *Capital* où est cité un commentateur russe qui essayait de montrer que l'intention de Marx était d'aller vers la recherche des lois du devenir.

> «Une seule chose importe à Marx : trouver la loi des phénomènes qui font l'objet de sa recherche...Ce qui lui importe encore, par-dessus tout, c'est la loi de leur changement, de leur développement...Une fois qu'il a découvert cette loi, il examine en détail les effets par lesquels elle se manifeste dans la vie sociale...Ainsi Marx ne s'inquiète que d'une chose : démontrer par une recherche rigoureusement scientifique la nécessité d'ordres déterminés de rapports sociaux et, autant que possible, vérifier les faits qui lui ont servi de point de départ et de point d'appui...Chaque période historique a au contraire ses propres lois...La vie économique nous propose un phénomène analogue à l'histoire

[37] Aron la définit comme, «Métascience signifie plus explicitement, la conception que chacun d'eux se fait de la connaissance historique, en fonction de sa philosophie d'ensemble. », *Ibid.*, p.37,

de l'évolution dans d'autres domaines de la biologie...»[38]

Apparemment, Marx ne dissimule pas son impression favorable, et souligne que ce commentaire avait rappelé sa méthode réelle avec une grande justesse, et que l'auteur décrivait parfaitement la méthode dialectique.

Aux yeux d'Aron, la pensée marxiste est présentée ici comme «une théorie du devenir macro historique ou comme la mise au jour des lois selon lesquelles fonctionnent et se transforment les régimes»[39]. Il en résulte que :

> «L'objectivation de la réalité historique, remplacement de la réalité vécue par des rapports sociaux largement indépendants de la conscience que les hommes en prennent, donc, déterminisme : la conscience et la subjectivité ne sont pas éliminées mais elles sont réduites à un phénomène secondaire dans la mesure où l'essence des lois historiques, c'est de se dérouler selon un déterminisme inflexible, les hommes étant menés, maniés ou manipulés par ces lois et incapables de les modifier. »[40]

Il est évident pour Aron que ce genre de compréhension de l'histoire insiste trop sur le déterminisme, et que la subjectivité y est réduite à un phénomène secondaire, ce qui aggrave le penchant « fataliste » inhérent au marxisme.

Le deuxième texte cité par Aron est la « Préface » à la première édition du *Capital*, où Marx étudie le mode de production capitaliste et les rapports de production et d'échange qui lui correspondent. Marx utilise l'exemple de l'Angleterre, un pays où le capitalisme est le plus répandu et aussi le lieu classique de ce mode de production, comme une illustration parfaite pour développer ses théories. Il évoque en même temps «les lois naturelles de la production capitaliste, les tendances qui se manifestent et se réalisent avec une nécessité de fer.» [41]Malgré le talent de Marx pour analyser la société d'une façon systématique, Aron doute de la validité de ce développement pour

---

[38] Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, traduction de la 4e édition allemande sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre, édition sociales, Paris, 1983, p. 16

[39] Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, Op. cit., p.47

[40] *Ibid.*, p.47-48

[41] Karl Marx, *Le Capital*, livre 1, Op. cit., p. 5

tous les pays capitalistes, parce que, chaque pays variant d'une façon ou une autre, l'application universelle d'un unique mode d'analyse serait donc contraire aux conditions particulières et incapable d'en rendre compte.

Quant à la fameuse *Préface à la critique de l'économie politique*, qui servit à Marx de fil conducteur dans ses études, le mode de production de la vie matérielle y est analysé comme dominant en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle; ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, mais au contraire, leur existence sociale qui détermine leur conscience. Si, à un certain stade de leur développement, les rapports de production existants ne correspondent pas aux forces productives matérielles, notamment aux rapports de propriété, s'ouvre alors une époque de révolution sociale. On ne juge pas un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même mais «par les contradictions de la vie matérielle, par le conflit qui existe entre les forces productives sociales et les rapports de production»[42] Sur ce point, Aron fait remarquer la tendance objectiviste de Marx, la déduction marxiste suivant en effet un enchaînement logique : comme un régime social est défini par les forces de production, qui déterminent elles-mêmes les rapports de production, alors la conscience, y compris les superstructures juridiques, intellectuelles et morales, sont générées par l'infrastructure matérielle.

Aron cite, en dernier lieu, comme exemple la formule qui se trouve au début du *Manifeste communiste*, l'histoire de toute société est l'histoire de la lutte des classes, formule qui rentre en contradiction, selon Aron, avec le marxisme objectiviste, car la lutte des classes relève plutôt du côté subjectif de l'histoire.

L'intention d'Aron, dans le choix de ces quatre textes, est évidente. Premièrement, il existe deux tendances contradictoires dans la théorie de Marx elle-même. D'abord, un problème qui reste crucial : comment rendre compatible dans la théorie même de Marx, d'un côté, l'interprétation objectivante du marxisme en termes de rapports et de forces de production, et de l'autre, l'interprétation du devenir historique à partir de la lutte des classes? Ensuite, l'interprétation du marxisme qui ne prendra appui que sur

[42] Karl Marx, *Contribution à la Critique de l'Économie Politique*, traduit de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia, agrégés de l'Université, édition sociales, Paris, 1972, p.4-5

un de ces deux côtés conduira à une lecture partiale de Marx. Et enfin, les difficultés immanentes de la tradition même ne trouvent la cohérence de la théorie que dans une métascience, qui insiste soit sur le dynamisme subjectif, soit sur la loi irrésistible du devenir humain.

Plus précisément, à partir de cette dualité, se développeront, parmi les disciples, différentes versions du marxisme, qui tâcheront toutes de rendre cohérent le système original. Nous trouverons dans ce champ, la version classique du marxisme de la deuxième et la troisième Internationale, le marxisme existentialiste de Sartre et Merleau-Ponty, et également, le marxisme scientifique d'Althusser. Leurs divergences en matière d'interprétation du marxisme se situent en dernier lieu, d'après Aron, dans leurs différentes façons d'entrer dans le système de Marx. L'Internationale, en essayant d'intégrer dans son interprétation les deux côtés en même temps, ne finit que par se contredire. Les philosophes existentialistes ont, eux, pour point de départ une philosophie de la conscience individuelle qui refuse toute idée d'une réalité sociale objectivée, l'individu et son destin constituant le thème central de la réflexion. Sartre lui-même proclame la primauté ontologique de la subjectivité. Mais cette tentative, selon Aron, a du mal à rétablir la prévisibilité de la théorie ou le côté scientifique du marxisme, elle ne peut garder que l'individualisme radical de la conscience libre. Ou comme conclut Aron, «Ce marxisme sans déterminisme est bien plutôt le marxisme de la lutte des classes que celui des forces et des rapports de production.» [43] Quant au marxisme objectivé d'Althusser, il se situe à l'extrême opposé de la tentative de Sartre, et pense qu'après 1845, le marxisme n'est plus un «humanisme» ou «l'historicisme», mais une science de l'histoire. Leurs projets, aux yeux d'Aron, n'ont pas pu réconcilier le conflit dans le marxisme même, pas plus qu'entre la subjectivité et l'objectivité de la connaissance historique.

Cependant, l'erreur de marxisme va bien au-delà de cette dualité inhérente. Selon Aron, le marxisme se veut comme seule interprétation possible du passé humain dans son ensemble, en fonction d'une métaphysique. [44] Plus précisément, dans la logique

[43] Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, Op. cit., p.65
[44] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p.26

du marxisme, l'histoire humaine est considérée comme une histoire totale. En surmontant le capitalisme au moyen de la lutte des classes, l'homme réussira d'abord à reprendre possession des moyens de production, puis accèdera à la possession des régimes sociaux, et finalement, arrivera au règne de la liberté et se réalisera lui-même; ce processus, à l'origine d'une philosophie de l'histoire, se veut progressivement le seul chemin prévisible du destin humain et sera transformé plus tard par ses disciples en une idéologie justificatrice, même si cette transformation dépasse l'attente de Marx lui-même. Selon Aron, à partir de 1890-1895, le passage de la pensée de Marx au marxisme s'est opéré essentiellement par l'intermédiaire d'Engels et des sociaux démocrates, puis par celui des deux Internationales. Quand la pensée de Marx s'est associée avec le mouvement socialiste, surtout à partir de 1917, le débat sur le marxisme est devenu alors le débat entre des groupes rivaux au sein de l'Internationale.

> «À partir de ce moment, ce que Marx a exactement dit ou voulu dire importe de moins en moins pour les querelles dites doctrinales à l'intérieur de la Troisième Internationale, encore que les différents protagonistes disposent tous, pour soutenir leur thèse sur des sujets à propos desquels Marx n'a rien pensé, d'un nombre considérable de citations de Marx. »[45]

Pour Aron, cette déduction est faite non au sens que l'histoire retiendrait tous les faits, mais plutôt qu'elle les rapporterait tous à la vérité de l'homme. Et c'est en ce sens que le marxisme est devenu, probablement sans l'avoir voulu, une « religion séculière ». Au début, on assimile le marxisme à une science positive à laquelle on pourrait se fier pour une explication causale orthodoxe de la société, puis, petit à petit, on l'élève comme une totalité par opposition aux diverses particularités.

En réalité, cette totalité et le schéma du devenir historique envisagé par Marx ne sont pas logiquement inséparables d'une métaphysique, puisqu'il est fort probable qu'à partir des mêmes bases de données, la conclusion sur le système capitaliste aurait

[45] Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, Op. cit., p. 29

été autre que ce que Marx nous a révélé, si nous ne partons pas avec le même jugement. C'est-à-dire, ce jugement moral envers le système actuel est un *a priori* dès le départ de la théorie de Marx, selon Aron, d'où viennent toutes ses analyses futures. Aron cite comme exemple l'analyse de Marx sur la paupérisation des masses en dépit d'une productivité croissante. Selon Aron, grâce à l'élévation de la productivité, les heures de travail nécessaires pour produire les marchandises représentant la valeur du salaire diminuent, et il aurait été possible de tirer comme conclusion qu'avec la même part de journée de travail, on aurait plus de temps pour produire plus de valeur équivalente à celle du salaire, on aboutirait ainsi à l'élévation des salaires, puis à celle du niveau de vie. Mais contrairement à cette conclusion, Marx fait intervenir la pression des transformations techniques exercées en permanence sur le nombre des travailleurs sans emploi. En ce sens, disait Aron, « Si Marx avait abordé l'étude de l'économie en pur observateur sans savoir à l'avance ce qu'il voulait démontrer, il n'aurait pas affirmé avec autant de force la paupérisation absolue ». Ou encore, si nous laissons de côté le problème de différence d'idéologie, en matière de conception de l'histoire en soi, nous trouverons les points faibles dans la théorie de Marx, comme interroge Aron, «Pourquoi le développement des forces productives conduit-il, par l'intermédiaire d'une révolution, à la fin du capitalisme? Pourquoi la fin du capitalisme devrait-elle représenter la fin de la préhistoire et le début d'une phase toute nouvelle de l'histoire de l'humanité? »[46] Il n'est pas difficile d'admettre que, sans preuve empirique, les conclusions de ce genre ne sont que des prophéties. En outre, cette explication du schéma historique à l'appui de forces de production n'est pas unique et nécessaire d'autant plus qu' «il se peut que les contradictions soient plus vives lorsque les forces de production sont moins développées. », et «Il se peut aussi que la révolution ait plus de chances de survenir là où il y a le moins de développement des forces productives.»[47]

Si nous revenons au niveau de la méthodologie, nous verrons peut être plus clair sur ce point. Selon Aron, il existe toujours dans les recherches scientifiques, une

[46] *Ibid.*, p. 60
[47] *Ibid.*, p. 578

antithèse évidence-inférence, l'une désignant l'ensemble des données, l'autre indiquant l'hypothèse théorique : *grosso modo*, à partir de données, on dégage par inférence les propositions primitives, et elles deviennent à leur tour les données dont part le savant, on arrive ainsi finalement à établir une théorie scientifique. En ce qui concerne l'histoire, se posent davantage de problèmes quant il s'agit d'établir des faits à partir des documents, sans parler des synthèses historiques auxquelles on arrive à la fin, parce que la connaissance historique n'est pas une simple accumulation de faits, selon la diverse curiosité des vivants ou les différentes volontés scientifiques, les conclusions pourraient être autres. Et quant Aron dit que «l'on ne réduirait à l'unité que par une simplification arbitraire. »[48], il veut dire que les faits historiques sont avant tout des faits humains, et toutes les théories historiques sont inévitablement marquées par une intention initiale.

En ce qui concerne l'analyse marxiste, à partir des mêmes bases de données, ne ressortirait pas inévitablement la même conclusion à propos de la société capitaliste, d'autant plus que ce que Marx a anticipé et attendait avec impatience n'est toujours pas arrivé, comme le remarque Aron, « Tout ce qui se passe est incapable de susciter une volonté révolutionnaire, les masses en Occident ne semblent ni satisfaites ni révolutionnaires, ni libérées ni asservies.» [49] Preuve en est la situation en 1914 quand, des deux côtés du Rhin, les masses ne se sont pas ralliées nécessairement aux partis qui se réclamaient de la classe ouvrière.

La volonté marxiste de critiquer le système de l'époque, et quelle que soit l'analyse empirique, est issue avant toute d'un jugement moral et non d'une observation approfondie. Dans *Essai sur les libertés*, Aron dit que « ce qui l'indigne, c'est que la démocratie soit exclusivement politique, que l'égalité n'aille pas au-delà du bulletin de vote, que la liberté, proclamée par la Constitution, n'empêche pas l'asservissement du prolétaire ou les douze heures de travail des femmes ou des enfants.»[50] Par conséquent, il condamne à mort le système capitaliste, et présuppose une révolution du quatrième état, continuation et achèvement de la révolution

[48] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p.51
[49] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy, Paris, 1965, p. 63
[50] *Ibid.*, p.42

française, autrement dit, une réforme économique fondamentale après l'émancipation politique. Cette volonté, qui était déjà la même au début de sa carrière intellectuelle, Aron s'en est débarrassée très vite, il la résume lui-même, une trentaine d'années plus tard, comme naïve, dictée par le milieu, sans autre fondement que des préférences spontanées ou des antipathies éprouvés mais non prouvées. [51]

Malgré toutes ces critiques, Aron admire le talent de Marx et admet que le marxisme, en tant que mode d'interprétation des sociétés humaines, à la fois «équivoque» et «inépuisable», est une des rares théories qui exercent une influence étendue et profonde sur la civilisation occidentale. C'est aussi la raison pour laquelle il a «lu et relu les livres de Marx depuis trente-cinq ans». L'erreur surgit seulement, quand cette théorie se veut unique et applicable par rapport à la réalité mais cesse de circuler entre évidence et inférence, d'autant plus qu'au fond, la philosophie de l'histoire doit éviter avant tout d'être une métaphysique. Car l'unité historique est construite, non vécue, et la réalité humaine est, en tant que telle, équivoque. Prenons ici l'expression d'Aron, « Il n'est pas libre d'attribuer à son choix une portée que seule l'enquête positive peut lui conférer. »[52] Pour qu'une théorie soit scientifique, il faut qu'un processus vérificatif s'ensuive, car c'est toujours l'expérience, non l'intuition ou le raisonnement qui fait l'histoire. En outre, Aron nous fait remarquer que « L'historien doit ne jamais oublier la nature de l'unité qu'il reconstruit et ne pas attribuer à un mode d'appréhension une signification causale qu'elle n'a pas.»[53]

Par ailleurs, si on pénètre plus profond dans l'erreur de Marx, on rencontre une confusion entre la dialectique rationnelle et la dialectique réelle. Le marxisme de Marx, qui est avant tout une philosophie de l'histoire, se voue à la tâche de «démontrer que cette dialectique rationnelle coïncide avec la nécessité (au sens du déterminisme) »[54], toutefois, l'histoire ne s'est pas déroulée selon le schéma prévu, de la même façon ce n'est pas parce que l'histoire aurait un sens que la révolution serait inévitable.

---

[51] Raymond Aron, *Marxismes imaginaires, d'une sainte famille à l'autre*, Gallimard, Paris, 1970, p. 9
[52] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p.75
[53] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p.77
[54] Raymond Aron, *Polémiques*, Gallimard, Paris, 1955, p.67

Puis, pour Aron, Marx est sans doute un des économistes de premier rang, mais un philosophe métaphysique. Dans son cours à la Sorbonne, Aron dit que « La grandeur de Marx ou sa faiblesse, c'est d'avoir dit : la philosophie est achevée, il faut la réaliser. » [55]

Aron avait même l'intention de consacrer un livre à Marx, malheureusement, une embolie accidentelle l'empêchera de réaliser son projet. Il est dommage que nous puissions seulement qu'entrevoir dans ses Mémoires, l'idée de ce projet :

> «Mon projet était de dégager l'essentiel des spéculations philosophiques du jeune Marx[56], de saisir les grandes lignes de l'économie telle qu'il la présente dans la C*ritique*, les *Grundrisse* et *Le Capital* et de tirer de ces deux parties les divers Marx possibles et les caractéristiques du révolutionnaire-prophète. »[57]

*ii. Critique du modèle d'Oswald Spengler*

Au premier abord, la philosophie historique de Spengler, en construisant un système dans lequel la notion de l'ensemble historique disparaît derrière la diversité des cultures, est différente en termes de conclusion par rapport à celle de Marx, mais au fond, comme ils soumettent l'un et l'autre l'explication du présent à l'idée préconçue de son devenir, leurs philosophies de l'histoire sont toutes deux métaphysiques. Nous craignons que notre recherche ne soit que le plus synoptique, étant donné l'érudition de Spengler sur morphologie de l'histoire universelle.

Pour Spengler, l'histoire humaine, qui se présente dans les différentes cultures

[55] Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, Op. cit., p. 31

[56] L'année 1848 est généralement acceptée comme point de démarcation entre le jeune Marx et le Marx de la maturité, qui sont symbolisés successivement par les *Manuscrits de 1844* et *Le Capital,* selon Aron, il représente aussi le passage de la philosophie à l'économie dans la pensée de Marx, plus précisément, la transformation du jeune philosophe hégélien de gauche en l'économiste d'une stupéfiante érudition, dont la maturité est occupée à l'analyse critique de l'économie capitaliste et des doctrines des économistes bourgeois. Voir, Raymond Aron, *Le Marxisme de Marx*, Op. cit., p.17-36, p.629-630

[57] Raymond Aron, *Mémoires*, Op. cit., p. 734

humaines, n'a rien de mystérieux. Le destin de l'homme en même temps que sa culture est plus ou moins analogue aux organismes terrestres, à savoir qu'ils sont soumis à une «succession organique» (jeunesse, croissance, maturité, et déclin). Chaque culture s'isole dans son propre espace sans interférence avec les autres :

> «Je vois le théâtre d'une variété de cultures grandioses qui croissent avec une puissance cosmique originelle au sein d'un paysage maternel, qui sont liées chacune à ce paysage durant le cours entier de leur existence, qui impriment chacune leur idée, leurs passions, leur vie, leur volonté, leur sentiment, leur mort *propres*. »[58]

Ce n'est plus la notion de progrès linéaire qui représente l'avenir humain, mais celui-ci est marqué plutôt par la durée de son cycle. À la naissance appartient la mort, à la vie son parcours et les limites prédéterminées de la durée :

> «L'avenir occidental n'est pas un amont sans rives, ni un progrès dans le sens de nos idéaux du moment, avec des espaces de temps fantastiques, mais un événement particulier de l'histoire, strictement limité, inévitablement défini dans sa durée et sa forme, s'étendant sur peu de siècles et dont les traits essentiels peuvent être perçus et mesurés d'après les exemples précédents. »[59]

Une philosophie de ce genre, comme l'indique Aron, est «plus ambitieuse puisqu'elle prétend lire dans la réalité elle-même les grandes lignes du devenir. Plus modeste puisqu'elle ne vise pas explicitement à atteindre la vérité de l'homme. »[60]

Considérant l'élargissement du passé connu et l'accumulation du savoir historique, la philosophie de la pluralité semble déjà, d'après Aron, une originalité de notre époque, et une explication unitaire au sens de Hegel ne suffit plus à englober la richesse inépuisable de toutes les cultures, d'autant plus que l'ensemble historique

---

[58] Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident, Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, première partie, *Forme et réalité*, traduit de l'allemand par M. Tazerout, Gallimard, Paris, 1948, p.33

[59] Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident,* Op. cit., p. 51

[60] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p.25

n'est ni juxtaposition ni entière cohérence. La philosophie de l'unité humaine du modèle Hegel-Marx paraît ainsi déjà appartenir au passé. Comme en conclut Aron, «Ce que Meinecke appelle *Historisme*[61]...est incontestablement un trait essentiel de notre conscience historique.»[62] Sur cette pluralité, s'est greffée une philosophie du pluralisme qui refuse avant toute chose l'idée d'une seule unité historique, dont le modèle de Spengler fait la démonstration.

Mais, même si Aron est dans un quasi consensus avec cette négation de l'unité historique du genre Hegel-Marx, il s'engage sur une voie différente par rapport à Spengler :

> «Les «cultures», au sens de Spengler, sont d'autant plus réelles que : 1. Elles ne communiquent pas les une avec les autres; 2. Elles ont des limites spatio-temporelles nettement marquées; 3. Elles présentent une cohérence interne, imputable à l'action déterminante d'une cause; 4. Elles sont essentiellement originales les unes par rapport aux autres. »[63]

L'histoire des cultures, selon Spengler, chacune étant inspirée par un esprit singulier, et enfermée en elle-même, tout en parcourant les mêmes étapes d'un cours fatal, est décrite comme un organisme avec son essor, son épanouissement, son déclin et sa mort, ou comme disait Aron, elle est comme une plante condamnée à se flétrir au lendemain de son épanouissement.[64]

Pour Aron, cette interprétation historique ne renvoie pas l'ensemble historique au chaos, il reconnaît au contraire des ensembles historiques, «Histoire tyrannique et sans but, sans unité globale mais avec des unités partielles, telle est la philosophie dogmatique du pluralisme qui pèse sur notre conscience historique. Il n'y aurait pas

[61] En effet, Aron ne distingue pas trop ces deux notions comme l'historisme ou l'historicisme, dans ses Mémoires, où il y disait, «*La philosophie critique de l'Histoire* devrait être suivie par un tome qui aurait eu pour objet l'historisme ou l'historicisme, les deux concepts était encore moins différenciés à l'époque qu'aujourd'hui. », voir, Raymond Aron, *Mémoirse*, Op. cit., p.112

[62] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p.27

[63] *Ibid.*, p.75

[64] *Ibid.*, p.28

d'ensemble total, pas plus que de signification du tout.»[65] En effet, aux yeux de Spengler, il n'existe pas de différences de nature entre les cultures mais seulement des différences de degré. Elles sont toutes autonomes, paraissent plus qu'une simple juxtaposition mais moins qu'une totalité.

L'erreur du modèle de Spengler, selon Aron, commence lorsque l'on en infère une sorte de métaphysique qui transfigure ces ensembles en êtres vivants condamnés à naître et à mourir. Pour un philosophe libéral comme Aron, ce qui est inacceptable, c'est qu'une théorie historique puisse déclarer qu'elle pourrait prévoir le destin humain une fois pour toutes. L'organisation de la diversité des cultures de ce genre serait valable seulement quand est écarté le dogmatisme de leur radicale imperméabilité et singularité. Puisqu'il serait légitime alors de demander, comment Spengler, lui-même, pris dans sa propre culture, pourrait parvenir à connaître cette vérité?

Aux yeux d'Aron, les philosophes, comme Spengler, qui rejettent résolument l'existence d'une unité historique, risquent en fait de tomber dans un relativisme absolu. La philosophie du pluralisme sur laquelle Aron bâtit sa propre philosophie critique de l'histoire serait ainsi d'une toute autre nature. D'après lui, il y a normalement deux attitudes à propos de l'histoire, l'une renvoyant à des idées éternelles et l'autre se résolvant en un relativisme historique, mais Aron propose une troisième possibilité, l'idée d'une diversité historique, qui «serait surmontée non dans l'univers suprasensible des idées mais dans la société de l'avenir. »[66] Réfuter les philosophies du pluralisme du genre de celle de Spengler implique en effet, pour Aron, de déboucher sur une voie qui permet de faire apparaitre le sens du mouvement historique, derrière lequel brille le primat de la raison.

*iii. Conclusion*

[65] *Ibid.*, p.28
[66] *Ibid.*, p.261

Comme nous l'avons dit au début, la philosophie critique de l'histoire ne se constitue que dans la critique de la philosophie spéculative de l'histoire. Imprégné de pensée kantienne, Aron est fermement convaincu que toutes les philosophies historiques, qui ne commencent pas par l'interrogation sur la capacité de connaître et qui néanmoins se targuent de deviner l'aboutissement de l'histoire, sont du genre métaphysique. Les deux traditions susmentionnées cherchent au niveau ontologique une unité historique, et cachée, c'est une impulsion inhérente à l'homme de chercher la vérité historique. Ces deux tendances de la recherche correspondent à deux visions historiques, les uns voient le passé dispersé en fragments, les autres le voient unifié par l'évolution, mais au fond, la nuance ne consiste que dans leur différence d'interprétation de *l'unité*. Pour l'un, l'histoire réelle équivaut à la réalisation de l'histoire de l'esprit, dont l'unité est unique et incontournable. Pour l'autre, l'histoire, prétendument respectueuse du fait historique, est équivalente à une histoire des cultures. Chacune s'enfermant en elle-même, sans interférence avec l'autre, il s'agit de parler non plus d''unité, mais *des* unités.

La critique commence par admettre la pluralité des cultures humaines, cette dernière ne peut pas être réduite à une seule catégorie comme dans le modèle Hegel-Marx. Tous les types d'unités historiques sont construits, et non vécus. Les événements historiques une fois déroulés, peu importe qu'il s'agisse d'un changement de dynastie, ou simplement du processus d'une bataille, seront unifiés dans la signification que lui prêtent les acteurs ou les spectateurs. Mais, bien qu'il soit légitime que l'historien constitue sa propre théorie de l'interprétation de l'histoire à partir de son point de vue ou de son centre d'intérêt par rapport à l'époque considérée, il est nécessaire que cette théorie soit soumise ensuite à un processus de vérification. Le théoricien, Marx par exemple, doit chercher dans le réel, non dans son imagination, les conséquences de son hypothèse. L'erreur du marxisme consisterait alors dans le fait de sauter directement d'un mode de compréhension à une connaissance scientifique.

Quant au point de vue historique du modèle de Spengler, en poussant la pluralité de façon extrême, il ne peut pas se justifier. Parce que, s'il est vrai que les cultures, en

prenant les racines diverses, ne communiquent pas, elles ne peuvent pas s'influencer, enfermées dans leurs propres espace-temps, et qui n'ont ainsi qu'une cohérence interne. On peut alors se demander comment Spengler, lui-même, issu de sa propre culture, pourrait arriver à saisir cette vérité? Pour Aron, la pluralité est sans doute la tendance de la philosophie moderne de l'histoire, mais ce qui le différencie, c'est que son pluralisme renonce à toute métaphysique, comme celle qui, par contre, a infecté les anciennes philosophies historiques. D'après lui, l'histoire humaine n'est ni juxtaposition des singuliers ni cohérence totale, mais elle intègre les deux, et, penchant parfois d'un côté, parfois de l'autre, elle reste par nature ambiguë. En effet, elle dépend dans une large mesure de la reconstruction de l'historien. L'unité historique, pour ainsi dire, ne se base pas sur *le passé vécu*, mais dans une « dissolution de l'objet », d'abord sur une réflexion et ensuite sur une reconstruction intellectuelle.

Cela dit, Aron aspire à élucider le problème de l'unité historique non plus au niveau nouménal mais au niveau phénoménal, comme il le dit dans l'introduction de sa thèse, «Nous utilisons une méthode descriptive, si l'on veut, phénoménologique. Nous n'isolons jamais la science de la réalité, puisque aussi bien la conscience que l'homme prend du passé est un des caractères essentiels de l'histoire elle-même. »[67]

### *II. Aron et l'historicisme allemand*

Comme nous l'avons dit, Aron a été formé, en France, dans la tradition néo-kantienne, et plus ou moins influencé au départ par son maître Léon Brunschvicg, il reconnaît lui-même, «Je ne suis jamais sorti tout à fait de l'univers kantien.»[68] Ce n'est que pendant son séjour en Allemagne dans les années trente, en réfléchissant sur la pensée marxiste, qu'il a pu rencontrer la tradition de l'historicisme allemand et exprimer clairement petit à petit ses doutes. Depuis, on peut dire qu'il s'est

[67] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p.10
[68] Raymond Aron, Leçon sur l'histoire, Op. cit., p.29

essentiellement adonné à la « germanisation » de la pensée française.

Il a eu présents à l'esprit, durant toute sa vie, les problèmes constitutifs de l'ensemble de la problématique relative à la connaissance historique. Le problème général qu'il se pose est d'abord de savoir «dans quelle mesure la connaissance historique constitue-t-elle une science spécifique?». La spécificité de cette connaissance peut être définie d'après Aron, ou bien par la visée du singulier, ou bien par le récit, ou encore par le caractère significatif des phénomènes connus, sur ce problème général, Aron a repris plus manifestement la distinction entre expliquer et comprendre. Deuxièmement, se pose une grande question à propos de laquelle s'opposent les historiens, c'est celle de l'objectivité de la connaissance historique. Comment peut-on affirmer que la connaissance historique est capable de la même validité universelle que toute autre espèce de jugement vrai ? [69]

Nous allons tâcher de reprendre ce parcours problématique et de comprendre comment Aron, à travers toutes ces questions, arrive à constituer finalement sa propre philosophie critique de l'histoire.

Comme le disait Aron dans son introduction de *La philosophie critique de l'histoire*, la philosophie traditionnelle de l'histoire trouve son achèvement dans le système de Hegel et la philosophie moderne de l'histoire commence par le refus de l'hégélianisme. Toutes les philosophies futures devront d'abord répondre à cette question : dans quelle mesure la critique historique arrive-t-elle à se détacher de toute métaphysique ? Et, si l'on admet que la fin n'est plus pré garantie, comment orienter une recherche historique qui soit encore digne d'être une science? Considérant la montée du positivisme qui exige de l'histoire une science rigide, les historicistes antipositivistes, sont confrontés à d'autres interrogations : comment faire encore de la philosophie lorsque l'on a reconnu que seule la science positive atteint une vérité qui s'impose à tous ? Existe-t-il, ou non, dans les sciences humaines, une vérité comme celle de la science rigide ? Il est évident que cette interrogation de la philosophie sur elle-même est éternelle comme la philosophie. La version aronienne, en rétablissant la

[69] *Ibid.*, p.42-45

philosophie de l'histoire sur deux niveaux, vise à fournir sa propre réponse.

Au premier abord de sa thèse secondaire, Aron entre de plain-pied dans le sujet, il veut faire une analyse de la connaissance historique par rapport à la philosophie de l'histoire comme ce qu'est la critique kantienne par rapport à la métaphysique dogmatique. «On part de l'idée que Kant ne connaissait que les sciences de la nature et on imagine une critique qui serait aux sciences historiques ce que la critique de la raison pure est à la physique.»[70] Cette critique de la raison historique, a pour but d' «Analyser les caractères propres des sciences historiques. Remonter jusqu'aux formes, aux catégories de l'esprit, dégager les conséquences que comportent les connaissances nouvelles pour la manière même de penser, c'est-à-dire pour la philosophie. »[71]. Elle est initiée par Wilhelm Dilthey, pour qui la critique kantienne aurait une double fonction : « confirmer la vérité de la science et en limiter la portée.»[72]

Nous pensons donc qu'il est nécessaire de parcourir les trois auteurs qu'Aron a commentés, Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert et Max Weber, dont les thèses se recroisent sur certains points, l'épistémologie de la philosophie de Weber étant habituellement considérée comme une synthèse de celles des deux premiers. Et ce parcours est d'autant plus important que la méthodologie aronienne partage beaucoup de points communs avec Weber, et ne diverge avec lui qu'à partir de la question du rapport entre science et jugements de valeurs.

[70] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Op. cit., p.17
[71] *Ibid.*, p.15
[72] Raymond Aron, *Mémoires*, Op. cit., p.110

*i La philosophie de la vie de Wilhelm Dilthey*

Une saisie totale de l'encyclopédie de Dilthey ne paraît pas possible dans cette thèse, parce qu'il aborde presque tous les problèmes essentiels qui se posent dans la philosophie historique. Nous allons donc laisser de côté le contenu pour mettre l'accent sur la logique de sa pensée.

Comme susdit, vers la fin du XIX$^{e}$ siècle, l'historicisme allemand est obligé de se confronter à la crise déclenchée par la montée du positivisme, selon lequel l'histoire doit, à l'instar de la physique, regagner sa légitimité en se transformant en une science dure qui vise à décrire le monde en tant que tel, tout en parvenant à dégager les lois historiques. Pour l'historicisme, malgré ses divergences internes, il y a un consensus sur la spécificité de l'histoire. D'après George G. Iggers, le point central chez les penseurs de l'historicisme est la distinction rigoureuse entre la science naturelle et la science culturelle. Celle-ci, caractérisée par sa façon propre de voir le monde, ayant besoin d'une méthodologie différente :

> «*The core of the historicist outlook lies in the assumption that there is a fundamental difference between the phenomena of nature and those of history, which requires an approach in the social and cultural sciences fundamentally different from those of the natural sciences. Nature, it is held, is the scene of the eternally recurring, of phenomena themselves devoid of conscious purpose; history comprises unique and unduplicable human facts, filled with volition, and intent.…The abstract, classificatory methods of the natural sciences are therefore inadequate models for the study of human world. History requires methods which take into account that the historian is confronted by concrete persons and groups who once were alive and possessed unique personalities that called for intuitive understanding by the historian. These methods must take into account that not only the historian's subject matter but he himself stands within the stream of time, and that the methods and logic by which he seeks objective knowledge*

*are themselves time bound.* »[73]

Parmi ces philosophes, on trouve Dilthey, qui refuse que la réalité humaine soit traitée selon la méthode des sciences de la nature. Les sciences humaines, qui comprennent le droit, la religion, l'art et l'histoire, devraient être centrées sur une réalité historique et sociale. Dans *l'Introduction à l'étude des sciences humaines*, Dilthey explicite l'objet des sciences humaines : «appréhender la réalité historique et sociale dans ce qu'elle a de singulier et d'individuel »[74]À ses yeux, l'étude des sciences humaines implique l'interaction de l'expérience personnelle, la compréhension réflexive de l'expérience et l'empreinte de l'esprit dans les gestes, les mots et l'art, autrement dit, «la nature humaine dans son ensemble».

La coupure entre sciences de la nature et sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaft*) conduit tout naturellement Dilthey à une réflexion épistémologique sur la compréhension et l'explication, distinction qui a également alimenté la dite "querelle des méthodes" (*Methodenstreit*) qui occupa une large part du discours sur les sciences de l'homme dans l'Allemagne du début du XX$^{e}$ siècle. Pour Dilthey, les sciences de l'esprit se distinguent avant tout des sciences de la nature en ce que l'objet se présente devant nous, il n'est plus à la conscience comme les phénomènes extérieurs, mais provient de l'intérieur de nous même, comme un ensemble vivant. En d'autres termes, il s'agit des éléments particuliers de la vie mentale, qui ne nous sont donnés que par l'expérience interne. D'où la fameuse formule, «Nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique. » La compréhension, en tant que méthode propre des sciences de l'esprit, est définie par Dilthey comme "empathie" (ou faculté de s'identifier à autrui).

Ce qui est aussi appréciable chez Dilthey, c'est qu'il introduit l'homme concret dans l'histoire comme à la fois sujet et objet, visant à mettre au jour l'originalité de l'histoire humaine. Plus précisément, pour atteindre la vérité, il faut que la

[73] George G. Iggers, *The German Conception of History, the national tradition of historical thought from Herder to the present*, Wesleyan University Press, USA, 1969, p.4-5

[74] Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*. *Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*, traduit par Louis Sauzin, Paris : PUF, 1942. p. 31.

philosophie historique prenne son départ dans l'expérience intérieure, ce qui est, aux yeux de Dilthey, la seule certitude immédiate. Retour de l'esprit sur lui-même, à l'appui duquel les historiens pourraient découvrir l'ensemble psychique, c'est ce qui fait ainsi la base de sa philosophie de la vie. Comme dit Aron, « C'est exclusivement dans l'expérience interne, dans les faits de conscience que j'ai trouvé le sol ferme où j'ai pu ancrer ma réflexion», et, plus loin, «l'analyse de ces faits sera le cœur même des sciences humaines. »[75]

Cette philosophie nouvelle tend d'un côté, vers la saisie objective de la totalité et de l'autre, vise à maintenir la légitimité des sciences humaines. D'une part, contemplant les faits selon une méthode toute empirique, elle tente de remplacer l'unité métaphysique et transcendante de l'ancienne philosophie de l'histoire par une unité concrète et intelligible de l'homme et de l'histoire, qui se fonde à son tour sur la compréhension de l'homme, surtout dans la compréhension de la prise de conscience de l'homme par lui-même. D'autre part, reprochant au positiviste d'avoir mutilé la réalité historique pour l'adapter aux concepts et aux méthodes des sciences naturelles, elle cherche à fonder une nouvelle science psychologique empirique, avec laquelle la philosophie devait rester en contact étroit. Cette tentative, aux yeux d'Aron, est en réalité «des études positives d'intention philosophique», dans lesquelles «La philosophie se définirait comme le travail scientifique qui, inspiré ou éclairé par la psychologie et la théorie de la connaissance, conserverait ainsi une orientation vers l'ensemble. »[76]

Dilthey, respectueux en même temps que sceptique à l'égard des systèmes de l'idéalisme classique dont il est imprégné, même s'il ne croit plus à l'«esprit absolu», a l'ambition de concevoir, au vu de la montée du positivisme dans les sciences humaines, le projet d'une encyclopédie des sciences morales comparable à celle d'Auguste Comte en sociologie. Mais sa théorie, pénétrée de résidus conceptuels de la philosophie hégélienne, reste équivoque quand elle veut aussi être positive. Comme l'énonce Aron, ce paradoxe consiste à «appliquer une méthode scientifique à des

[75] *Ibid.*, p. 4
[76] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Op. cit., p.29

difficultés métaphysiques». Et cette tentative, à savoir essayer d'atteindre la plus grande objectivité sans consacrer le rôle actif des hommes, montre qu'au point de départ, il existe déjà dans la philosophie de Dilthey un paradoxe interne.

Pour garantir la certitude de la connaissance, la raison n'est plus le dernier recours, en d'autres termes, nous connaissons le monde extérieur non pas à l'aide d'un raisonnement remontant de l'effet à la cause, mais à une espèce de l'expérience interne, qui est «des abstractions qui nous viennent de la vie de notre vouloir», et «Tout ce que l'homme accomplit dans cette réalité historique et sociale ne se produit qu'en mettant en jeu le ressort du vouloir».[77] Dilthey se tourne ainsi vers une psychologie descriptive et analytique, selon laquelle ce n'est plus le sujet abstrait mais le sujet vivant, à savoir la totalité psychique de l'être vivant, qui fait le sujet de l'histoire. La pensée n'est ainsi qu'une fonction de la vie, ou dans les termes de Dilthey, soit on retrouve la raison dans l'intuition, soit on observe la pensée au moment où elle se dégage de la vie, comme analyse Aron, «les démarches de la «pensée silencieuse», comparer, distinguer, rapprocher, etc., sont à la racine de la raison et des catégories formelles»[78]. Et «Saisir objectivement la vie dans la succession de ses états» est, par conséquent le problème dernier de la science de l'esprit. Cela dit, cette science se constitue non pas par la poursuite de la cause, mais par la description de la suite des événements historiques, on ne comprend la vie que par ses œuvres et la totalité ne se réalise que dans le devenir. Dérivant de l'idéalisme classique, Dilthey croit fermement que ce n'est plus la philosophie systématique qui fonde un ensemble universel, mais la réflexion de l'homme sur son action dans le cours du temps, ou pour reprendre l'expression d'Aron «...la vérité universelle est dans l'histoire, c'est-à-dire dans le devenir total qui est le devenir de l'humanité.»[79]

D'après Aron, il semble exister, dès le point de départ, une antinomie entre le fait que c'est l'individu vivant qui pense, et la prétention de la science à l'universalité. Car une fois remplacés les rapports abstraits du sujet et de l'objet dans la pensée kantienne par les rapports vécus de l'être et du milieu, on ne peut plus garantir l'universalité de

[77] Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Op. cit., p. 73
[78] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Op. cit., p.62
[79] *Ibid.*, p.98

nos jugements, qui ne sont plus que logiquement vrais. La prétendue objectivité de l'histoire est d'autant plus douteuse que la raison historique de Dilthey est à la fois celle qui connaît le passé et celle qui évolue au cours de l'histoire. En d'autres termes, pour que la philosophie de la vie soit universellement valable, il faut répondre d'abord à ces questions, «comment l'individu arrive-t-il à sortir de soi? Comment arrive-t-il à saisir les autres? Comment est-il capable de s'ouvrir à l'universel?»[80], et comme l'ensemble historique est immanent au devenir, le sujet lui-même est intégré dans l'histoire, comment pourrons-nous alors être sûrs que nous atteindrons la vérité universelle ? Pour défendre son point de vue, Dilthey convoque Leibniz pour défendre l'unité de la nature humaine, «l'esprit de chacun serait le reflet de l'esprit de tous»[81]. Mais selon Aron, cette défense est faible, on ne parvient pas à trouver le fondement de l'objectivité de l'histoire seulement par un acte de foi.

Pour Aron, la tentative de Dilthey de réintroduire l'homme concret dans l'étude des sciences morales, a une signification profonde; en effet, la théorie d'Aron, aussi bien que Max Weber, se base sur la recherche de l'homme concret. Mais, d'une certaine manière, le système de Dilthey aboutit à l'échec, l'erreur surgit quand il veut fonder la vérité universelle sur une psychologie descriptive. Comme nous l'avons dit, cela est dû à la nature paradoxale du système, «La dualité du positivisme et de la philosophie définit la personnalité de Dilthey»[82]. De plus, la philosophie nouvelle reste par nature dans «les prolongements des constructions conceptuelles», parce que, même si elle a pour centre intérêt le sujet vivant, la compréhension, la sympathie, en s'agissant de l'homme concret, elle vise au fond à la saisie objective de la totalité, ce qui est, aux yeux d'Aron, hors de notre portée. Comme la totalité est dans le devenir de l'humanité, et «la signification de l'humanité ne serait arrêtée que si l'aventure était achevée.»[83], on ne peut donc ni affirmer ni démontrer une vérité inaccessible.

Nous voulons conclure cette partie par l'antinomie formulée par Aron, antinomie qui obsède les philosophes de génération en génération depuis l'existence des

[80] *Ibid.*, p.63
[81] *Ibid.*, p.107
[82] *Ibid.*, p.30
[83] *Ibid.*, p.88

sciences humaines : «si on possédait la vérité, l'histoire ne serait-elle pas arrêtée? Mais s'il n'y a ni vérité ni progrès, y a-t-il encore une histoire? »[84]

*ii. Le néo-kantisme de Rickert*

Si la philosophie de Dilthey est empreinte d'un résidu métaphysique, c'est-à-dire, d'une transposition positive d'une philosophie totale, chez Rickert, la question: «A quelles conditions transcendantales la science du passé est-elle valable pour tous?» est remplacée par la question, comment « une science historique universellement valable est-elle possible? Dans quelle mesure l'est-elle?». Comme le disait Aron, Rickert comme Weber, commence à tenter de «circonscrire le domaine des jugements sur le passé valables pour tous, indépendamment de toute saisie de la totalité. »[85]

La doctrine de Rickert, comme le disait Aron dans la préface de *La Philosophie critique de l'histoire*, faisant partie du néo-kantisme de l'école de l'Allemagne du sud-ouest, représente le courant de pensée du «retour à Kant», après la rupture avec la spéculation philosophique. Elle propose en effet de justifier la science historique par une analyse transcendantale. En réalité, non seulement l'exposé de ces auteurs mais aussi sa thèse principale tournent autour d'une question fondamentale, «Est-il possible de transposer la méthode kantienne de manière à rendre inutile la philosophie de l'histoire et à fonder une logique originale des sciences historique ? »[86]

Sur la même problématique que son prédécesseur, la philosophie de Rickert commence par distinguer les sciences. Selon Dilthey, la science de l'esprit est conçue comme la connaissance de l'expérience interne dont la compréhension donne le principe d'une méthode spécifique. Elle est donc différente de la science de la nature qui doit avoir comme base une nouvelle psychologie appliquée. Aux yeux de Rickert, par contre, la distinction entre la nature et l'esprit, comprise comme opposition entre

[84] *Ibid.*, p.106
[85] *Ibid.*, p.104
[86] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Op. cit., p. 13

l'être corporel et l'être psychique, ne caractérise que d'une façon insuffisante la spécificité de la science de l'esprit.

> «Car à l'aide du concept de "psychique", on ne pourra jamais montrer précisément la distinction des deux sortes d'intérêt scientifiques quant à leurs principes, laquelle correspond à la distinction *matérielle* de leurs objets...et on ne pourra pas non plus déduire par ce moyen une quelconque opposition utilisable et logique, c'est-à-dire *formelle*, entre deux méthodes d'investigation différentes.»[87]

Il propose donc deux façons de classifier les sciences, par les objets dont elles traitent et à la fois par la méthode qu'elles emploient, du point de vue *matériel* comme du point de vue *formel*. Il propose alors la notion de «culture» pour les sciences particulières, dans la mesure où se dégage une *signification* de la totalité de la réalité des choses qui sont sous nos yeux. L'opposition entre la nature et la culture se substitue à la distinction la nature et l'esprit. La nature est ce qui naît de soi-même, la culture, par contre, dépend de la valeur qu'on lui attribue. En effet, la nature s'oppose à la culture, «qui est conservée intentionnellement en vertu des valeurs qui s'y attache.»[88] Corrélativement, Rickert oppose les sciences de la nature aux sciences historiques de la culture, à partir de la différence essentielle entre «une méthode généralisante» et «une méthode individualisante».

De manière générale, le néo-kantisme de Rickert est défini méthodologiquement, comme une doctrine des valeurs qui part de la réflexion transcendantale, et arrive à une philosophie des valeurs en passant par la logique historique. Ce n'est plus le moi concret mais le subjectivisme transcendantal qui est la seule garantie de l'universalité.

Plus précisément, l'histoire a pour objet des individus qui rapportent les phénomènes à des valeurs. «Elles (les sciences de la culture historique) doivent mettre en œuvre une réflexion individualisante pour pouvoir rendre justice à l'individualité et

---

[87] Heinrich Rickert, *Sciences de la culture et science de la nature*, traduit de l'allemand par Anne-Hélène Nicolas, Éditions Gallimard, Paris, 1997, p. 35

[88] *Ibid.*,p. 42-43

à la particularité concrètes de leurs objets.»[89] La configuration de la valeur n'est envisagée que «communément», et «en tant que simple *exemplaire* d'un concept plus ou moins général». [90] Les choses sont donc individualisées par la valeur. Comme le résume Aron, «nous substituons au monde infini des choses sensibles un univers fini d'individualités significatives (personnes, actes ou objets)»[91], c'est ainsi que l'histoire obtient une signification. Par exemple, quand on fait une recherche sur une période historique, il nous faut premièrement lui donner une valeur déterminée, à l'appui de laquelle on essaye ensuite de rendre compréhensible cette période, en la limitant à la réalisation progressive de cette valeur. En un mot, c'est la valeur que l'on choisit qui oriente la recherche. Mais, même si les valeurs sont liées à la réalité, elles ne sont pas des réalités, ou comme l'explique Rickert lui-même, «leur essence (des valeurs) réside dans leurs *validité*, et non dans leur *factualité* réelle.»[92] Et leur validité dépend soit du fait de rattacher la valeur à un objet, de telle façon qu'elle en fait un bien, soit qu'elle puisse être liée à l'acte d'un sujet de telle sorte que cet acte en devienne une évaluation. [93]

Au problème de l'objectivité de l'histoire se substitue, par conséquent, celui de l'objectivité des valeurs. Dans notre partie précédente, nous avons vu comment chez Dilthey, l'objectivité se trouve dans une psychologie descriptive, tandis que pour Rickert, comme la conscience est par nature personnelle, ce n'est que la signification entre le fait et la valeur qui peut appartenir à tous, et donc atteindre à l'universalité. Pour ce dernier, le travail historique doit se diriger vers la reconstitution de la totalité singulière dans son devenir, et doit porter sur la réalité significative, non sur l'esprit flottant. Ce qui importe, c'est de saisir la situation spirituelle d'une époque pour en tirer la signification.

Comme cela, aux yeux de Rickert, si la science veut prétendre à l'objectivité, il faut qu'il existe au moins une valeur qui soit valable pour tous. Mais cette substitution fait surgir tout de suite une autre question : étant donné que c'est par la sélection que

[89] *Ibid.*, p. 17
[90] *Ibid.*, p. 116
[91] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Op. cit., p.120
[92] Heinrich Rickert, *Science de la culture et science de la nature*, Op. cit., p. 124
[93] Voir, *Ibid.*, p. 124-125

l'on détermine, parmi de nombreuses autres possibilités, la valeur d'une période historique, comment peut-on prétendre à l'objectivité en dépit de ces sélections arbitraires ?

Sur ce point, l'argument de Rickert s'appuie d'un côté sur la confiance envers le jugement objectif des publics, et de l'autre sur l'existence d'une histoire universelle dépendante de «l'élaboration d'un *concept* objectif et systématiquement articulé de la *culture*», plus précisément, une prise de conscience du système de valeurs valides. Il présuppose d'abord que l'historien peut se réclamer de la connaissance générale de la valeur et atteindre ainsi la plus haute objectivité empirique, mais il compte aussi sur le fait que le public connaisse «les valeurs générales de la religion, de l'État, du droit, des mœurs, de l'art, de la science, par rapport auxquelles ce qu'il représente historiquement est essentiel», du simple fait que les valeurs culturelles peuvent être évaluées par tous, ou, au moins, que cette évaluation puisse être exigée de tous les membres d'une communauté culturelle. [94] Même si cette généralité des valeurs culturelles écarte l'arbitraire individuel dans la formation de concepts historique, il est inévitable que le sujet connaissant soit quelque chose d'abstrait. Et du côté de l'histoire universelle, qui «représente l'évolution de l'ensemble de l'humanité», Rickert envisage de la fonder sur l'unité et l'objectivité des valeurs. L'unité est indispensable, parce que s'il n'y a que des milieux culturels différents, l'histoire de l'humanité serait toujours particulière, et ne pourra donc jamais être considérée comme valide pour tous. Il n'y a donc pas d'histoire universelle «empiriquement objective», car une telle histoire devrait «appréhender ce qui est essentiel pour l'ensemble des hommes, ce qu'elle ne peut faire.»[95]

Là-dessus, Aron avait fait une remarque lucide, dans un recueil publié aux États-Unis, il dit: «*Rickert believes that even the initial relativity due to selection can be overcome either by studying each period in relation to the values proper to it or by elaborating an universal system of values*.»[96] Néanmoins, ces deux hypothèses sont

[94] *Ibid.*, p.135
[95] *Ibid.*, p.183
[96] Raymond Aron, «The philosophy of history», *Politics and History*, selected essays by Raymond Aron, collected, translated and edited by Miriam Bernheim Conant, Collier Macmillan Publishers, London, p.9

aussi peu convaincantes l'une que l'autre.

En effet, sa théorie rencontre des difficultés quant il s'agit de l'appliquer à la pratique. Rickert croit que l'on pourrait surmonter la relativité initiale, imputable à la sélection, en étudiant chaque période par rapport aux valeurs qui lui sont propres, mais, revivre les états de conscience de l'autre est avant tout impossible, parce qu'entre l'époque étudiée et l'époque actuelle, il y a toujours des différences de valeurs, des points de vue différents entre les agents et les historiens. Mais, d'après Aron, pour que la reconstitution hypothétique de l'état d'âme d'autrui puisse correspondre à la signification comprise, il faudrait des conditions qui ne sont pas données, car Rickert «ne précise ni les moyens et difficultés de la reconstitution, ni les possibilités de la sympathie». De plus, même si nous pouvons arriver à un consensus sur le système de valeur, il faudrait un système intégral des valeurs de l'époque étudiée en tant que système de référence, ce qui est en effet peu possible. Et faute de ce système, nous avons du mal à ordonner les diverses perspectives, sans même parler de faire revivre ce passé pour tous.

Quant à la deuxième alternative, dans la mesure où le plan transcendantal au sens kantien est désormais devenu le plan des valeurs, la supposition de l'existence des valeurs universelles, comme *jugement synthétique a priori*, devient la condition d'une science objective. Pour Rickert, selon Aron, «Il existe en effet une valeur au moins, qu'aucun savant ne saurait se refuser à accepter comme universelle : c'est la valeur vérité.»[97] Il est évident que ce n'est qu'à l'aide de raisonnements strictement logiques qu'on pourrait maintenir cette objectivité. Dans sa doctrine, pour que la valeur soit universelle, elle fait appel en dernier lieu, à une philosophie historique en subordonnant la vérité de la science à la vérité du système des valeurs. L'histoire universelle n'est donc plus une connaissance du réel, mais une interprétation du passé à la lumière des idées.

Faute d'une base solide, l'objectivité historique ne reste qu'hypothétique, la sélection historique ne vaut que pour ceux qui acceptent le système de préférence, et en ce sens, elle n'est donc pas universellement valable, mais seulement relative. Le

[97] *Ibid.*, p. 133

relativisme, pour tous les philosophes de l'historicisme, reste un soupçon inévitable. Nous verrons ultérieurement comment Aron a pu lui-même se débarrasser de cette étiquette.

Si l'on pousse plus loin la logique de Rickert concernant l'objectivité de l'histoire, on rencontre alors des difficultés inhérentes à sa propre théorie. Pour Rickert, l'histoire humaine dérive d'une prise de conscience de la culture, autrement dit, elle dépend des significations attribuées par les historiens, qui ne sont pas, par conséquent objectives; en effet, l'ensemble historique n'est qu'une constitution de l'esprit. L'objectivité doit résulter de la sélection. Selon cette prémisse, Rickert aurait dû défendre la possibilité d'une objectivité historique bien que la sélection risque d'être arbitraire. Mais là-dessus, il n'en dit pas plus, parce que cela surpasse la préoccupation de Rickert, ce qui signifie que le choix, dans sa doctrine, n'est pas fait par un individu concret, mais par un sujet transcendantal.

Comme susmentionné, l'objectivité historique, selon Rickert, n'est possible que si le monde passé relève de valeurs acceptées par tous, mais comme dit Aron, «pour réclamer l'assentiment de tous, les valeurs doivent être supra-individuelles, et ne pas exprimer l'instinct naturel ou personnel»[98], donc, elles ne peuvent être que transcendantales. Mais, pour Aron, des valeurs universelles sont avant tout des valeurs humaines, précisément des valeurs sociales. Rickert, pour éviter le psychologisme de Dilthey, a donc recours à la subjectivité du moi transcendantal, dont il déduit l'objectivité formelle et abstraite.

Selon Aron, la doctrine de Rickert, et son principe du rapport aux valeurs, nous révèle une traduction logique possible de la sélection et de l'organisation de l'ensemble dans la reconstitution du passé. Mais la réponse donnée par Rickert à la question, «dans quelle mesure, à quelles conditions existe une science historique objective? », n'est qu'abstraite et formelle. Pour Aron, il est nécessaire pour l'historien de chercher la réalité historique, sur laquelle se fonde l'histoire objective, La critique de la raison historique, dit-il, doit être, si l'on peut dire, créatrice autant

[98] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Op. cit., p. 125

que réflexive, concrète autant que formelle[99]

Il y a en effet deux voies d'accès à la critique de la raison historique, l'une part de l'analyse des méthodes pour dégager les caractères propres et les limites de la vérité historique, ce qui est le cas de Dilthey et de Rickert, et l'autre, comme chez Weber et Aron lui-même, part de l'homme, ou, plus précisément, du moi vivant.

*iii. La philosophie du déchirement de Max Weber*

Différent de ces deux philosophes susmentionnés, la critique de la raison historique de Weber vise non pas à résoudre le problème «à quelles conditions transcendantales la science du passé est-elle valable pour tous?», mais la question « quelles parties de la science historique sont-elles valables universellement?». Autrement dit, c'est à partir de Weber que l'on change de problématique : lorsqu'il s'agit de la raison historique, on passe du fondement de l'objectivité historique à celui de la limite, qui implique en effet, un autre point-de-vue propre à la pensée de Weber. Ce n'est qu'au niveau de la méthodologie et non plus au niveau transcendantal comme chez Rickert que Weber essaye d'établir l'objectivité historique hypothétique tout en gardant la nature subjective de cette science spécifique.

Selon Weber lui-même, son projet général est «d'explorer scientifiquement la signification culturelle générale de la structure économie-sociale de la vie collective humaine et de ses formes historiques d'organisation»[100], en d'autres termes, il vise à chercher, en dernier lieu, en quel sens existe-il une vérité objectivement valable dans le domaine de la vie culturelle en général.

Pour entrer dans le détail de l'exposé consacré à Weber dans *La philosophie critique de l'histoire*, nous pouvons suivre le fil conducteur donné par Aron, c'est-à-dire les idées directrices dans la logique de Weber, «négation de la

[99] *Ibid.*, p. 154
[100] Max Weber, *Essais sur la Théorie de la Science*, traduits de l'allemand et introduits par Julien Freund, Plon, Paris, 1965, p. 145

métaphysique et affirmation de la causalité, subjectivité de la sélection et objectivité des rapports ». [101] À l'aide de ces idées, nous pourrons comprendre sommairement la doctrine de ce dernier.

En ce qui concerne la spécificité de sa théorie, Weber est notamment considéré comme le fondateur de la sociologie compréhensive, plus précisément celle qui introduit une approche sociologique en faisant du sens subjectif des conduites des acteurs le fondement de l'action sociale. Pour lui, toute science humaine doit porter d'abord sur la vie culturelle, y compris les institutions et les événements culturels humains. Les sciences de la culture, qui ont pour ambition de s'efforcer de connaître « la signification culturelle des phénomènes de la vie», sont associées au concept de valeur. Comme le dit Weber, «Le concept de culture est un concept de valeur.»[102] Sur ce point, l'influence de Rickert sur Weber est évidente. Weber accepte la distinction faite par Rickert entre nature et culture, et, selon Julien Freund, le traducteur de l'*Essais sur la Théorie de la Science*, il garde aussi les notions du «rapport aux valeurs», de la diversité infinie du réel et de la causalité singulière. [103] Pour Weber, des phénomènes de la vie désignent précisément des phénomènes historiques qui sont uniques et singuliers dans l'histoire, et la signification, que nous attribuons à tous ces événements, représente le rapport des phénomènes culturels aux idées de valeur. Elle est en effet imposée de l'extérieur au développement, par référence aux idées de valeur. Cela dit, ce que Weber cherche à atteindre, c'est la connaissance de la signification dans sa singularité. Comme Aron l'avait indiqué, «les caractères originaux de ces sciences sont [pour Max Weber] au nombre de trois : elles sont compréhensives, elles sont historiques et elles portent sur la culture. » [104]

Toutefois, l'étude d'Aron sur Weber porte principalement non pas sur le contenu mais sur sa méthodologie, ce dernier a introduit, comme disait Aron, «une description phénoménologique de la condition humaine». D'ailleurs, comme nous allons le voir, Aron a repris les mêmes problématiques pour constituer sa propre philosophie critique

[101] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Op. cit., p. 219
[102] Max Weber, «l'objectivité de la connaissance», *Essais sur la Théorie de la Science,* Op. cit., p.159
[103] Max Weber, *Essais sur la Théorie de la Science,* note 16, Op. cit., p. 483
[104] Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, collection Tel, Gallimard, 1967, p. 504

de l'histoire, par exemple, limite de la raison historique, théorie de la causalité, rapport entre compréhension et explication, etc., mais ce qui différencie les deux, c'est la différence des philosophies sous-jacentes.

Si, d'après Weber, l'histoire, comme la sociologie et l'économie politique, font toutes partie des « sciences de la culture », comment pourraient-elles alors prétendre à l'objectivité, puisqu'elles ont pour l'objet la culture, c'est-à-dire, qu'elles sont nourries d'une certaine valeur? Sur ce point, souligne Aron, Weber opère la distinction entre « jugements de valeurs » et « rapports aux valeurs ». Si l'objectivité de Rickert dépend de l'universalité des valeurs malgré la subjectivité de la sélection, Weber tente néanmoins d'établir l'objectivité dans les rapports entre les faits tout en acceptant la subjectivité du choix de valeur, en d'autres termes, seule l'explication causale qui est universellement valable peut garantir l'objectivité. La connaissance de la signification culturelle et des rapports de causalité de la réalité concrète, sont le but dernier de la science de la culture selon Weber.

Weber commence par admettre la nature arbitraire de la sélection. Elle risque l'arbitraire, parce que tous les phénomènes sociaux ou économiques, dépendent en effet de notre état d'esprit. Pour Weber, les connaissances ne sont pas déterminées par les conditions du sujet, mais déterminées plutôt par «la direction de l'intérêt», à partir de «vue spécifiquement particuliers», elles revoient à « la nécessité subjective de la décision». Mais au-delà, seules les relations entre faits librement choisis sont susceptibles d'introduire à la vérité universelle. Les rapports entre les faits qui se définissent comme la répétition légale de certaines connexions causales et qui ont la possibilité d'être objectifs peuvent servir, pour Weber, de principe de la sélection, puisque ou bien la portion de l'individualité serait intégrée au système de la loi au fur et à mesure de son perfectionnement, ou bien l'accident y est négligeable comme n'ayant aucune importance du point de vue scientifique. [105] Ils doivent être objectifs, même si le passé peut être décomposé selon différents aspects, d'autant plus que le monde réel n'est compréhensible que dans le cadre du déterminisme. Néanmoins, cette définition des rapports n'est qu'une supposition théorique, comme Weber

[105] Voir, Max Weber, «l'objectivité de la connaissance», *Essais sur la Théorie de la Science,* Op. cit., p. 151-156

l'admet lui-même, c'est un but idéal et pratiquement irréalisable.

Tout d'abord, pourquoi n'existe-il pas un principe ou une valeur universelle pour que l'histoire soit objective? D'après Weber, toutes les sélections dépendent de la volonté libre, et commencent par la simple curiosité. Et celle-ci est issue soit de notre intérêt à propos de cet événement lui-même, soit de l'intérêt pour son effet. Comme le résumait Aron, il y a trois critères selon Weber, toujours mélangés, pour opérer une sélection, « efficacité (causalité), valeur, moyen de connaissance »[106], qui sont tous subjectifs. Depuis le début de la sélection, si on fait de l'histoire, il faut avant tout choisir un objet, si notre point de départ est l'intérêt, notre recherche sera alors orientée par celui-ci. Vu l'infinité de la curiosité, notre récit ne sera donc que partiel. Comme disait Weber, du fait que notre esprit est fini par rapport à la réalité infinie il résulte que toute connaissance réflexive ne porte que sur un *fragment* limité de la réalité qui constitue chaque fois l'objet de l'appréhension [*Erfassung*][107]. En outre, une fois l'objet entré dans notre champ de vision, il n'est qu'une reconstitution. Sur ce point Weber fait appel aux deux formes de l'analyse de valeur et des rapports entre les faits, desquelles est issue la fameuse conception du concept *idéal type*. Dans l'analyse de valeur, il s'agit, par exemple, de dégager les éléments d'une œuvre d'art qui nous intéressent par rapport à nos valeurs, et c'est à la base de cette interprétation préparatoire que nous commençons le travail scientifique, en évoquant la prochaine étape de la constitution de l'objet, *idéal type*.

Pour Weber, les rapports entre les faits relèvent d'une explication causale, qui est par nature, différente de celle de la science naturelle, parce que la science de la culture a pour objet le fait singulier, et que cette explication doit être avant tout compréhensive. Cela évoque un aspect essentiel de la méthodologie de Weber, selon Aron, les propositions historiques doivent être, à ses yeux, «intelligibles» en même temps que causales, en d'autres termes, il y a deux méthodes indispensables pour la science culturelle, la compréhension, d'abord, définie comme la saisie du sens des faits, en dernier lieu, du sens des actions humaines, et l'explication causale, ensuite,

[106] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Op. cit., p.224
[107] Max Weber, «l'objectivité de la connaissance», *Essais sur la Théorie de la Science,* Op. cit., p. 153

conçue comme détermination des liens de causalité entre les faits.

Plus précisément, au niveau de méthodologie, en ce que les sciences culturelles doivent rechercher le sens, les motifs, des comportements humains, Weber reprend la notion d'interprétation au sens de Dilthey, la compréhension étant avant tout caractéristique et distincte. «La méthode scientifique de traiter les jugements de valeur ne saurait pas seulement se borner à comprendre [*verstehen*], et à faire revivre [*nacherleben*] les buts voulus et les idéaux qui leur servent de fondements, elle se propose de nous apprendre également à porter un jugement " critique " sur eux. » [108] Dans sa tâche spécifique, à savoir, «l'intervention de phénomènes d'ordre mental qu'il faut comprendre par réviviscence [*nacherlebend*]»[109], on voit la spécificité de la science culturelle à propos de la connaissance de la nature.

Puis, d'un autre côté, il y a aussi la recherche causale. La compréhension n'est pas forcément causale, mais pour établir un lien causal, il est nécessaire d'abord de comprendre cet état actuel, comme le dit Aron, «il faut comprendre avant d'expliquer causalement». L'étape suivante étant de vérifier que la relation compréhensive que nous établissons entre deux faits est valable, et est même la seule valable.

Il est évident que quand Weber se demande dans quelle mesure un jugement fondé sur la compréhension peut être valable pour tous, il estime d'abord que la vérité générale d'une relation compréhensible est transcendante à toute consécution unique, même si la compréhension n'est que partielle, et qu'ensuite sa compréhension seule n'étant jamais valable universellement, il faut toujours avoir recours à la vérification causale. Nous allons voir, à quel point la vérification des compréhensions partielles par la causalité, est une partie très importante, même cruciale de la critique de la raison historique chez Aron. En effet, si c'est Dilthey qui a indiqué pour la première fois la méthode spécifique de la science de l'esprit en mettant l'accent sur la différence entre l'explication et la compréhension, Weber déplace l'accent, au contraire, sur leur complémentarité, thèse qui sera plus tard par retenue par Aron lui-même.

[108] *Ibid.*, p. 125
[109] *Ibid.*, p. 156

L'analyse de la valeur correspond à la compréhension, et l'idéal type sert à établir les liens causaux; si nous associons ces thèses avec ce que nous venons de dire, il apparaît que la notion de loi n'a pas beaucoup de sens pour la science culturelle, puisque les lois sociales les plus générales, si elles existent, sont évidemment celles qui ont le moins de valeur. Le problème de la causalité des phénomènes historiques ne porte donc pas sur les lois, mais sur «des connections causales concrètes». Toutefois, le nombre de causes détermine le fait qu'un événement singulier ne soit jamais exhaustif bien qu'on le décrive jusqu'au plus petit de ses fragments. Il est donc nécessaire de saisir les éléments essentiels pour mesurer et caractériser systématiquement les relations individuelles, d'où vient l'idée de l'*idéal type*. Plus précisément, au lieu d'utiliser la notion de loi dans la science de la nature, en réduisant tout devenir à des lois de validité générale, Weber la remplace par la notion de *type*, « les " événements individuels " ne pouvaient rentrer en ligne de compte que comme des " types", c'est-à-dire comme des illustrations des lois»[110] En accentuant *par la pensée* des éléments déterminés de la réalité, Weber propose la construction de l'*idéal type*, qui n'est pas la réalité authentique, mais qui cherche seulement à guider l'élaboration des hypothèses se rapportant proprement à la réalité. La réalité elle-même contient des relations complexes internes, si sans un angle précis pour y pénétrer, elle n'existe qu'insaisissable. Cela dit, la notion n'a d'autre fonction que de donner un outil de recherche qui nous fournit une vision du monde. En effet, il a un caractère d'« utopie » comme l'indique Weber[111], ou une rationalisation utopique comme le dit Aron.

Mais c'est à partir de cela qu'est constitué un instrument d'intelligibilité fondamental. En accentuant un ou plusieurs points de vue sur les phénomènes, par le rapprochement ou même l'écartement par rapport à l'*idéal type*, nous connaissons mieux la réalité. Prenons la fameuse analyse du *capitalisme* comme exemple, en tant qu'un type social, il intègre beaucoup de relations qui s'entrelacent, un panorama intégral ne serait pas possible d'autant plus que la réalité nous paraît chaotique sans

[110] *Ibid.*, p. 175

[111] Voir, *Ibid.,* p. 180

l'intervention du concept. Weber, en appuyant sur la nature particulière de ce système, précisément la relation entre protestantisme et capitalisme, arrive à associer certains autres côtés plus près de la réalité. En plus, ce panorama partiel reste au nivaux des phénomènes, non pas au niveau transcendantal. Et méthodologiquement, le type idéal, par l'accentuation de certains des éléments conceptuellement essentiels, se rapproche davantage du type moyen, et comme susdit, élimine l'accidentel. En effet, il existe de multiples idéaltypes possibles. Presque tous les concepts, selon Weber, en sciences culturelles sont plus ou moins des types idéaux, qui représentent chacun une totalité partielle, comme par exemple, le concept d'«échange économique». La théorie de Marx est aussi considérée selon Weber comme une construction idéaltypique, mais qui par contre, dit posséder «une validité empirique ou comme des «forces agissantes» réelles (ce qui veut dire en fait : métaphysiques) ou encore comme des tendances, etc.»[112]. L'ideal type de Weber, par contre, basé sur « une description phénoménologique de la condition humaine», ne vise pas à découvrir le principe général d'explication de l'histoire, comme le veut Marx, mais sert seulement à mesurer et comparer la réalité sans tomber dans le piège de la tentation du rationalisme dogmatique. Sa validité repose sur la constitution de l'objet de recherche, et il ne peut pas remplacer le rôle de l'analyse causale de la réalité. En effet, l'idéaltype n'est fait que pour être dépassé. Si la recherche de la réalité aboutit à une conclusion non cohérente avec l'idéaltype, ce modèle accomplit sa mission d'outil. Pour Weber, la maturité de la science signifie alors « dépasser l'idéaltype pour autant qu'on lui attribue une validité empirique ou la valeur d'un concept génétique. »[113]

Selon Aron, si pour atteindre l'universalité totale, Rickert compte sur un univers de valeurs qui s'impose à tous, Weber, se soucie toujours de la sélection réelle, et ne vise donc qu'à une vérité partielle en s'appuyant sur une régression causale, qui est elle-même partielle et analytique. La divergence, c'est que l'un affirme la conscience transcendantale, et l'autre la subjectivité concrète. Weber n'a jamais l'intention d'unifier les objets par leur signification, autrement dit, le rapport aux valeurs ne

[112] *Ibid.*, p. 200
[113] Max Weber, «l'objectivité de la connaissance», *Essais sur la Théorie de la Science,* Op. cit., p. 202

compte pas autant pour lui que pour Rickert, ni pour l'analyse des valeurs, ni pour la constitution de l'objet, parce que la signification se trouve dans l'infinité même de l'objet, et puisqu'elle change au fur et à meure avec le devenir humain, comme disait Aron, «l'impossibilité de démontrer les jugements de valeur est au centre de la pensée de Weber. »[114]

Pour ce dernier, l'objectivité réside dans la causalité. Celle-ci comprend en effet deux éléments : d'une part une règle de succession, d'autre part un lien entre deux termes. On mettra l'accent sur l'une ou l'autre selon les circonstances. Sur la causalité, Weber nous a fait remarquer deux points essentiels, d'abord, il n'y a jamais *une* cause en histoire, bien que la régression causale isole tel ou tel antécédent, elle ne dégage la signification que d'une part de la causalité. À ses yeux, c'est toujours le total précédent qui conduit jusqu'à l'effet réel, le type idéal ne signifie qu'une rationalisation utopique, non pas la génération totale. Il nous prévient alors du danger de la confusion, «La nécessité de maintenir avec précaution leur caractère idéal typique au moment de les *utiliser* et ne pas confondre idéaltype et histoire. »[115] Il faut donc chaque fois prendre conscience des limites de leur validité. En termes kantiens, il n'y a pas de commencement absolu, c'est-à-dire, le premier moteur n'existe pas, parce que la remontée vers la cause n'est jamais exhaustive.

Comme le souligne Aron, la subjectivité de la sélection, l'idée de valeur, la présupposition de l'idéal type, l'objectivité des rapports alignée sur l'idée de valeur, voilà les éléments principaux de la logique générale de Weber :

> «La validité objective de tout savoir empirique a pour fondement...le principe suivant : La réalité donnée est ordonnée selon des catégories qui sont *subjectives* en ce sens spécifique qu'elles constituent la *présupposition* de notre savoir et qu'elles sont

[114] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Op. cit., p. 258
[115] Max Weber, «l'objectivité de la connaissance», *Essais sur la Théorie de la Science,* Op. cit., p. 205

liées à la présupposition de la *valeur* de la vérité que seul le savoir empirique peut nous fournir. » [116]

Weber croit qu'à l'aide du type idéal, on arrive à une conclusion objective à partir de la compréhension de la conduite humaine, ce qui suppose en effet, la rationalité du comportement, mais quant il s'agit des comportements irrationnels ou inconscients, les problèmes se posent autrement, nous comprenons l'agent par son action, mais a-t-il réellement voulu ce qu'il a fait, a-t-il une totale conscience de sa conduite ? Pour Weber, le recours à la psychologie parait toutefois incertain. À ses yeux, il faut avant tout circonscrire le domaine du compréhensible, on explique une activité comme si elle était raisonnable, c'est-à-dire, soit par « la rationalité subjective par finalité», soit par « la rationalité objective de justesse»[117], et les processus « irrationnels» qui se fondent sur la finalité inaperçue, doivent être considérés comme non conformes à l'idéal type, et donc comme accidentels. Pour lui, la prédominance des actions rationnelles sur les autres types de conduite est évidente.

Comme nous l'avons dit, le type idéal est lié, à la rationalisation du monde moderne, qui signifie avant tout que des intentions sont prêtées aux acteurs. Cela fait que le type rationnel n'est évidemment qu'une hypothèse, l'interprétation n'ayant qu'une validité probable et devant être vérifiée avec l'écoulement du temps. L'*homo œconomicus*, par exemple, un des types idéaux de la science économique, peut nous aider à comprendre la société humaine dans la mesure où ils sont correctement composés, mais il n'est jamais ni la fin de la recherche ni la norme de la conduite.

À propos du type idéal, Aron a un point de vue plutôt positif, mais qui laisse voir quelques doutes. Premièrement, selon que le type rationnel s'applique à différents phénomènes de masse ou à différentes espèces d'individus, il est susceptible de prendre des sens différents, par exemple, «les Allemands sont disciplinés, les Allemands sont aujourd'hui animés d'un sombre patriotisme, les Allemands veulent

[116] *Ibid.*, p. 211
[117] Max Weber, «La sociologie compréhensive*», Essais sur la Théorie de la Science*, Op. cit., p.334

la paix.»[118], tous ces jugements peuvent prendre une valeur différente et même contradictoire selon les circonstances. Là-dessus, Weber n'est pas entré dans le détail de ces distinctions logiques. Deuxièmement, la logique du type idéal implique aussi que chaque historien essaye de répondre à la question qu'il a lui-même choisie, et, une fois la question donnée, il ne reste qu'à trouver la réponse parmi les faits. Les relations causales établies, même si elles sont issues de mêmes sujets d'actualité par l'assemblage de faits, sont soit vraies, soit fausses. C'est-à-dire que si l'on parvient à fournir des faits pour soutenir ce modèle, ce dernier pourrait être scientifique et ainsi affirmer sa validité universelle. Et en effet, cette objectivité hypothétique, aux yeux d'Aron, est basée sur un principe de sélection trop simple. Étant donné que la reconstitution historique est orientée par la question posée ou par la valeur de préférence, elle portera sans doute l'empreinte des principes de sélection de l'historien, et ne sera constituée que d'un seul point de vue, qui peut être ainsi légitime et fertile mais pas forcément vrai universellement. Cela dit, dans la doctrine de Weber, le soupçon de relativisme est omniprésent. Mais ce qui nous intéresse le plus se trouve ailleurs, car c'est par le vrai désaccord entre ces deux penseurs que l'on entrevoit la position propre d'Aron.

Dans l'évolution de l'histoire de la pensée occidentale, après le démenti d'un destin humain pré-garanti, représenté par le rationalisme absolu de Hegel par exemple, c'est le relativisme qui règne. Weber maintient ce point de vue par l'exclusion du jugement de valeur hors de la science. Plus précisément, l'«évaluation», au sens du terme chez Weber, signifie avoir une attitude d'approbation ou de désapprobation par l'appréciation pratique sur un phénomène. La «neutralité axiologique» signifie par contre n'avoir aucune conception du monde préconçue une fois entré dans le domaine de la science. Et il ne faut surtout pas qu'à la science soit mêlées des prises de position politique, l'intervention la plus redoutable étant celle du totalitarisme. Pour Weber, il existe un clivage bien distinct entre une élaboration logique et empirique des faits et ses évaluations pratiques. La science est par nature déduction et inférence logique; le jugement de valeur signifie par contre le choix et la décision libre. Et

[118] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Op. cit., p.232

«chaque fois qu'un homme de science fait intervenir son propre jugement de valeur, il n'y a plus compréhension intégrale dans faits»[119], d'autant plus que l'objectivité quoique partielle doit être assurée non pas par un présupposé transcendantal, mais seulement par la fixation stricte étape par étape des objectifs, puis des méthodes et finalement des résultats de la science. Ainsi, d'un côté, la science doit garder sa neutralité axiologique, mise à part sa fonction de présenter empiriquement la réalité ou même la tendance d'évoluer, elle ne peut nous indiquer ni comment doivent vivre les gens ni comment organiser une société et ni la finalité de l'existence humaine, tous ces point ne relevant que d'une préférence de valeurs. De l'autre côté, ces différentes valeurs rentrent en conflit les unes avec les autres, comme la guerre des dieux, c'est notre destin de vivre dans des conflits perpétuels.

Le but originel de Weber, dans cette distinction, est double : discipliner la science par la pureté de la pensée rationnelle et garder le terrain propre à la liberté du choix des valeurs. Cela permet, d'interdire l'intervention du déterminisme dans l'action libre d'une part, et de l'autre, d'assurer la dignité de la science pour ne pas l'emmêler dans des conflits de valeurs.

Mais cette tentative, selon Aron, rencontre des difficultés incontournables, elle risque d'aboutir non seulement à l'irrationalité du choix de valeurs, mais aussi à une science sans racine. Même si la séparation de la science et de la valeur peut sauvegarder la diversité des valeurs, et assurer ainsi un choix libre, elle peut aussi dépouiller le choix de toute base rationnelle, comme si tout commençait par une volonté arbitraire, qui ferait sombrer la théorie dans le nihilisme et le volontarisme nietzschéen. Selon la doctrine de Weber, la proposition que la science n'a aucun rapport avec la signification est précédée par la prémisse de l'indépendance de la recherche scientifique, elle ne vise qu'au monde phénoménal, qui en résulte qu'elle n'obéit qu'à sa loi intérieure, et le monde réel, toutefois, avant d'être intégré dans le domaine humain, est lui-même sans ordre évident. Néanmoins, si la science est un système clos, qui n'est rationnel qu'à l'intérieur, et qui reste irrationnel à la base, parce qu'elle se trouve au même niveau que les faits, 'il est fort possible alors que ce

[119] Max Weber, *le Savant et le Politique*, traduction de Julien Freund, Plon, Paris, 1959, p.91

n‘est que par la préférence et non par la raison que l’on fait le choix entre la science et le reste des faits.

Généralement, Aron épouse les opinions de Weber sur la critique du déterminisme à propos de la liberté de choix. Il a là-dessus a un point de vue favorable d’autant plus que le premier partage le même point de vue politique, comme il le dit dans *Les étapes de la pensée sociologique*,

> «La vision historique de Max Weber n’est ni la vision progressiste de Durkheim, ni la vision cyclique de Pareto. Elle ressemblerait plutôt à celle de Tocqueville : il y a dans les sociétés modernes certaines caractéristiques intrinsèques de ces sociétés qui sont fatales et inévitables et doivent être acceptées, mais la bureaucratie et la rationalisation ne déterminent pas la totalité de l’ordre social et laissent ouverte la double possibilité du respect de la personne et des libertés, ou du despotisme. »[120]

Aron croit fermement, comme Weber, que l’histoire est libre, parce qu’elle n’est ni préétablie ni considérée comme une part de la nature ou d’un destin, elle est en effet imprédictible, comme le destin humain. Toutefois, en ce qui concerne le rapport entre la science et la valeur, contrairement à Weber, Aron a l’intention de coordonner les deux, pour éviter la conclusion relativiste radicale. Et sa critique portera notamment sur deux points essentiels, l’un qui est la critique de l’irrationalité du choix de valeur, et l’autre qui porte sur la science sans racine au sens de Weber.

*a. Critique de l’irrationalité du choix de valeur*

Selon Aron, de «l’impossibilité de démontrer scientifiquement un jugement de valeur ou un impérative moral. »[121] est issue la conviction de Weber à propos de la

[120] Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Op. cit., p. 315

[121] Raymond Aron, «Max Weber and Modern Social Science», *History, Truth, Liberty, selected writings of Raymond Aron*, edited by Franciszek Draus, The University of Chicago Press, p.361. Traduit de l’anglais

valeur, selon la formule : chacun choit librement son propre dieu. Toutefois, l'absence de la raison dans la sélection rend possible que ce dieu puisse être un démon. Cela dit, si l'on met l'impératif de réciprocité et l'envers de cette impérative sur le même niveau, il n'y a plus de place pour le doute, et on tombe dans un nihilisme, pur et simple[122]. Autrement dit, choisir une signification dans le néant par pure impulsion, ressemble, aux yeux d'Aron, à la Volonté de Puissance de Nietzsche. Pour Aron par contre, la vie a quand même un sens basique, parce que chez l'homme se trouve non seulement un côté animal, mais aussi un côté spirituel, qui le rend capable de prendre en mains dans une certaine façon sa propre destinée, volonté à l'encontre du sensible, raison contre impulsion, et décision contre ambigüité. C'est ainsi que la liberté élimine la possibilité de prétendre au destin ultime, qui ne se réalise que dans le devenir.

Dans l'article *Max Weber and Modern Social Science*, Aron expose l'examen de Weber par Leo Strauss, avec lequel il exprime son accord sur certains points. Pour tous les deux, Weber en effet n'a pas appliqué au fond les principes sur lesquels, pourtant, il insiste. L'argument de Leo Strauss soutient que Weber n'évite pas lui-même de parler d'avarice, de sans scrupules, de dévotion etc., et montre aussi consentement ou désapprobation quand il entre dans la discussion des affaires sociales, à savoir qu'il porte des jugements de valeur. Ce qui est intéressent, pour Aron, c'est de savoir pourquoi Weber, si réfléchi et si prudent, échoue à rendre compte de la discordance entre sa théorie et sa pratique. Selon Aron, il est indispensable que la science soit étroitement liée avec la valeur,

> « *A historian or sociologist incapable of distinguishing between a true prophet and a charlatan would, by the same token, be incapable of genuine understanding. An art historian unable to distinguish between the painting of Leonardo da Vinci and those of its imitators could not grasp the specific meaning of the historical object – in other words, the quality of the work. A sociologist who put Hitler and Washington, or Boulanger and Charles de Gaulle, a politician whose sole interest was power and a statesman*

[122] *Ibid.*, p.361. Traduit de l'anglais

*impassioned with the sense of his nation's greatness, all in the same basket would throw everything into confusion on the pretext of not taking sides.* » [123]

Aron admet que la science et la valeur appartiennent à des catégories différentes, mais cette divergence n'implique pas forcément une conclusion dichotomique. Dans ses Mémoires de 1983, Aron indique que sa prise de position en faveur du libéralisme et de la valeur des Lumières n'est pas du tout due à une préférence personnelle ou le résultat d'une décision arbitraire, mais celui d'une décision prudente prise après avoir étudié la société occidentale. Son analyse sur le totalitarisme, où l'irrationalité devant l'autorité, reflète en effet ce qu'il croit fermement : si on ne fait pas de jugement de valeur selon notre propre raison, sous prétexte de ne pas prendre de risque, on risque en fait de tout jeter dans le plus grand désordre.

Il faut que le choix ait une base rationnelle, même si personne ne connaît le résultat avant d'agir, même si un choix humain rationnel peut entraîner un résultat non souhaitable. Mais c'est précisément cette imprédictibilité qui nous oblige à plus de prudence. De plus, il existe des règles formelles de moralité, que Weber se refuse à mettre au-dessus de la relativité historique, comme par exemple, « ne pas faire à autrui ce que tu ne veux pas que l'on te fasse», ou « tu ne tueras point », règles qui sont fixées non pas comme une préférence de couleur, par exemple, mais comme des propositions logiques et rationnelles. Même si elles ne sont pas du même ordre que celles de la loi de gravitation, elles ne doivent pas être rejetées dans les ténèbres. Comme le dit Aron. «Si tout ce qui n'est pas vérité scientifique est arbitraire, la vérité scientifique elle-même serait l'objet d'une préférence, aussi peu fondée que la préférence contraire pour les mythes et les valeurs vitales. »[124] Selon Aron, Weber aurait pu sortir de ce cercle, mais il a fini par se coincer en donnant comme idéal, le devoir pour chacun d'obéir à son dieu ou à son démon. Cela est dû au « culte des valeurs vitales, l'affirmation de la volonté de puissance», qui entraîne le refus de l'universalité d'un autre genre. Pour conclure, des règles formelles de la moralité dans

[123] Raymond Aron, «Max Weber and Modern Social Science», *History, Truth, Liberty*, Op. cit., p.355
[124] Raymond Aron, Introduction à *le Savant et le Politique*, Op. cit., p.43

la science humaine ont autant d'importance que dans la vérité scientifique, parce qu'elles dérivent toutes d'un choix rationnel, et parce qu'elles sont universellement valables.

Puisque la valeur peut prendre racine dans la raison, l'affirmation d'un conflit irréconciliable entre les valeurs ne tient pas debout. Sur ce point, Weber n'a pas donné logiquement de justification. Pour Aron, c'est parce que son polythéisme inexpiable provient moins de la réalité que de son affection personnelle, et cela est la conséquence du fait que les conflits en lui, relevaient, disons, de la lutte entre la foi et de l'incroyance. Par une description phénoménologique de la condition humaine, portant sur les limites de la science et sur les antinomies de la pensée et de l'action, il tire la conclusion d'une « philosophie du déchirement ». Pour Aron, le savant, le héros ou le Saint, représentent chacun une façon de vivre peu compatible avec celles des deux autres, mais sans que cela suppose qu'ils finissent forcément par se mépriser, la diversité ne mène pas forcément au conflit. Aron conclut son introduction au livre de Weber en soulignant :

> «Le rationaliste reconnaît la lutte de la foi et de l'incroyance, il admet que ni l'une ni l'autre ne sont démontrables scientifiquement. Souscrivant à la vérité de l'incroyance, il conclut non à la guerre des dieux, mais à la diffusion progressive des Lumières ou bien à la persistance des illusions. Aux yeux du croyant, en revanche, c'est la foi qui fixe le sens du scepticisme. »

Et encore :

> «La formule de " la guerre des dieux " est la transposition d'un fait indiscutable – les hommes se sont fait des représentations incompatibles du monde – en une philosophie que personne ne vit ni pense parce qu'elle est contradictoire (toutes les représentations sont équivalentes, aucune n'étant vraie ni fausse) »[125]

[125] *Ibid.*, p.55

*b. Critique de la science sans racine*

Le clivage entre science et valeur conduit non seulement à l'irrationalité de la sélection de valeur, mais aussi à une science sans racine.

En réalité, la recherche scientifique ainsi délimitée, n'a en effet rien à voir avec la réalité. Après une étude approfondie de la société en tant qu'ensemble, Aron a découvert que l'épistémologie relativiste de Weber a comme préconçu la séparation de la science et de la réalité. Dans une série de cours sur la société industrielle, en 1955, Aron, commentant ce point, montre que le relativisme de Weber est lié à l'idée qu'il se fait du réel, idée dont l'origine est une certaine philosophie néokantienne. Pour lui, toute réalité était «informe, accumulation ou éparpillement de faits dispersés », et le sociologue, à l'aide de ses concepts, essaie de former un ordre, un système de concepts en vue d'assimiler les faits incohérents. Cette construction est donc liée à la situation particulière de l'observateur.

Mais, ceci n'est pas correct. En effet, la réalité sociale n'est ni totale ni incohérente, parce que si Max Weber a raison, alors toute interprétation serait surimposée aux faits et ne reposerait que sur la personnalité du sociologue; de plus, si la réalité sociale est toute formelle, il y aurait qu'une seule théorie sociologique vraie.

Pour Aron, « Elle (la réalité sociale) comporte des multiplicités d'ordres partiels, elle ne comporte pas de manière évidente un ordre global. »[126]. Cela dit, il n'y a pas une seule façon de l'interpréter, le sociologue doit faire son choix entre des régularités qui sont dans l'objet, et les mettre au jour, puis tenter d'aller vers l'ensemble, mais cet ensemble ne sera que partiel. En effet, cette façon d'analyse sociologique est analogue à la méthodologie de Tocqueville dans son analyse du système politique dans la mesure où il estime qu'il y a au moins une part de la réalité sociale qui peut être indépendante de la création conceptuelle du sociologue. Aux yeux d'Aron, l'objectivité sociale, ne serait pas assurée par la neutralité axiologique comme le croyait Weber, mais elle prendrait son départ dans la réalité elle-même. Plus

[126] Raymond Aron, *Dix-huit leçon sur la société industrielle*, Gallimard, 1962, p.27

précisément, la sociologie se développe d'abord par une accumulation de faits, ensuite par le renouvellement progressif des problèmes, et en arrive enfin au progrès de la théorie. Pour une recherche sociologique, la réalité est toujours prioritaire par rapport à la théorie, il faut alors analyser sa structure et ne pas en rester à une simple reconstitution abstraite. Aron precise ce que le sociologue fait exactement, en disant: « *He (the sociologist) avoids bias and attains fairness only by denying himself the liberty that Max Weber permitted in the construction of ideal types, and by elaborating an analytic theory that would at least indicate the principal determining factors and allow for a reconstruction of the whole*» [127]

De manière générale, pour Aron, «Weber fut par excellence un philosophe (bien qu'il se défendît de l'être), puisqu'il a réfléchi sur les conditions de la politique, les nécessités du choix, c'est-à-dire sur le sort de tous et de chacun. » [128] L'influence de Weber sur Aron est importante, surtout au niveau méthodologique. La vérification causale de la compréhension, c'est la méthodologie qui est introduite par Weber dans la recherche en sciences sociales et qui sera plus tard approfondie par Aron. En ce qui concerne la causalité, Aron accepte qu'un jugement de causalité historique ne puisse être fondé que sur une évaluation rétrospective des probabilités, ce qui deviendra plus tard un point essentiel dans la doctrine même d'Aron

Toutefois, c'est aussi sur ce point que divergent les deux auteurs, Aron pense que Weber n'a pas poussé jusqu'au bout sa logique de causalité, «Weber n'a ni explicitement résolu les problèmes que suggère le schéma logique, ni précisé la portée et les limites d'une causalité ainsi conçue»[129]. Autrement dit, si l'idéal type n'a pas d'autre fonction que celle d'un outil de recherche, et si la science a quand même pour but de connaître le mieux possible la réalité, il est donc nécessaire d'indiquer le décalage ou le rapport entre la causalité empirique et celle qui est établie par ce modèle. Même si la science de la culture n'a pas pour objet les faits singuliers, et qu'elle ne cherche donc pas, en dernier lieu, une loi générale, elle a toutefois sa propre

[127] Raymond Aron, «Science and conscience of society», *History, Truth, Liberty*, Op. cit., p.219
[128] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Op. cit., p.290-291
[129] *Ibid.*, p.265

nécessité de trouver l'universalité malgré sa spécificité, puisqu'il existe des rapports entre les faits qui seront indépendants de toute conception.

Mais comment surmonter le relativisme de Weber, autrement dit, comment surmonter l'antinomie entre l'objectivité méthodologique et la subjectivité de la sélection ? Répondre à ces questions est une autre tâche qui s'impose à Aron.

*iv. Conclusion*

La question centrale dans toutes ces discussions est l'objectivité en sciences sociales. En prenant appui sur différentes démarches, les trois philosophes tentent d'arriver à une validité universelle, au sens où ils finissent par toucher aux sciences de la nature. Dilthey en appelle à la constitution d'une nouvelle psychologie, Rickert renvoie à la recherche d'une valeur universelle par elle-même, et Weber privilégie la relation causale.

Selon Aron, la sélection de valeurs pour Rickert est évidemment abstraite dans la mesure où le système de valeurs dont il a besoin pour écrire l'histoire est lui-même dans le devenir. Si cette universalité de valeur existe bien, «il faudrait que l'histoire fût déjà faite»[130], d'un autre côté, même s'il y a un accord sur les valeurs formellement définie, le contenu que l'on leur donne et la hiérarchie établie entre elles, changent avec du temps. Chez Dilthey et Weber, on entrevoit l'antinomie fondamentale entre subjectivisme et objectivisme, l'esprit individuel et l'esprit objectif de l'historien. En d'autre termes, en demandant si « l'objectivité appartient-elle à l'histoire partielle ou à l'histoire totale? », Weber part des concepts positifs de totalité, les types idéaux, pour embrasser le tout d'un certain point de vue, par contre, aux yeux de Dilthey, sélection, concepts, ensembles, émanent de la réalité elle-même, on peut alors saisir le tout à la source même de leur unité. Provisoirement, nous pourrions dire qu'Aron favorise la logique de Weber, parce que l'ensemble

[130] *Ibid.,* p. 281

historique ne se découvre pas mais se constitue à chaque approche :

> « Encore une fois, logiquement, la décision est certaine : du moment qu'il y a choix (et qui pourrait se vanter conserver tous les faits ?), du moment que l'intelligibilité de l'histoire est équivoque, la validité des ensembles historiques ne saurait se fonder sur l'adéquation entière de la science au réel. »[131]

L'analyse précédente a montré que Weber rapporte l'objectivité aux relations causales qui se fondent elles-mêmes sur la compréhension, mais dans le cas où notre compréhension resterait inévitablement liée à la situation actuelle de l'historien, comment déterminer jusqu'où va la possibilité de démontrer les relations causales ? Il semble que Weber accepte l'incertitude au nom de la préservation de la liberté, car son relativisme serait fatal. Pour éviter une conclusion incertaine et relativiste, contrairement à l'intention de Weber, il est nécessaire, selon Aron, de réintroduire la réponse de Dilthey, en faisant appel à une vérité de la totalité au sens de Hegel. C'est aussi sur ce point qu'Aron arrête de suivre la logique de Weber. Il va essayer en effet de répondre méthodologiquement au problème ontologique tout en gardant l'espérance d'un meilleur avenir.

La dialectique du problème historique peut être celle-ci : comment l'historien qui appartient au devenir qu'il trace, arrive-t-il à écrire une histoire qui puisse être vraie pour tous, et existe éternellement ?

[131] *Ibid.*, p. 282

### *III. L'objectivité de l'histoire selon Aron même*

Nous allons maintenant commencer à aborder les idées d'Aron pour elles-mêmes. À travers ses commentaires sur les autres philosophes, nous avons déjà une vague idée de sa position, mais nous essayerons par la suite d'analyser sa doctrine d'une façon plus systématique.

Comme susdit, se trouve devant lui, au départ, plusieurs questions, à savoir que, comme la fin de l'histoire n'est plus pré-garantie, vers où l'histoire va-t-elle s'orienter? D'ailleurs, en tant que science ré-constitutive, comment peut-elle encore prétendre à l'objectivité sans tomber dans la conclusion relativiste? D'une façon générale, le déplacement de la recherche ontologique de l'histoire à celle d'épistémologie, montre que l'accent est mis moins sur l'histoire elle-même que sur la connaissance historique, la spécificité de ce genre de connaissance, l'objectivité historique etc., qui deviennent le centre d'intérêt des historiens.

Il faut souligner avant tout que l'objectivité ne signifie pas, chez Aron, impartialité, mais universalité. Comme une loi physique peut s'imposer à tous, on pourrait très bien demander, s'il est légitime d'attribuer une même validité à la reconstitution historique. Étant donnée la spécificité de cette science, c'est-à-dire, de la connaissance de l'homme sur lui-même, dans une sorte de la réflexivité où le sujet connaissant est en même temps en plein devenir, l'universalité historique, si elle existe, doit donc être d'un autre genre. Même si l'histoire est basée sur la réalité, elle est par nature une connaissance réflexive sur le passé, et en ce sens, elle n'épuiserait sa signification que si l'aventure humaine était achevée. En termes kantiens, comme il n'est plus approprié d'avoir recours seulement aux formes de la sensibilité et aux catégories de l'entendement pour assurer l'objectivité, car ce n'est plus le moi transcendantal mais le moi concret qui pense et réagit dans l'histoire, une recherche sur sa limite, et non plus sur celle de la condition de possibilité est ainsi, pour Aron, comme pour Weber, plus applicable.

Nous avons dit dans notre introduction qu'il était nécessaire, pour commencer, de

nous concentrer sur la thèse de 1938, dans laquelle la réflexion d'Aron se déroule sur trois plans, épistémologique, transcendantal et philosophique. Ce qui nous intéresse d'abord, ici, c'est le second plan. Face à la critique de L.Brunschvicg lui reprochant de ne pas avoir traité des procédés concrets de la compréhension, Aron répondait : «J'aboutis non pas à une méthodologie de l'histoire, mais à une théorie transcendantale de la connaissance historique». Pour lui, «*la construction du fait, la compréhension des idées, la dissolution de l'objet*»[132], sont donc essentiels au regard de l'analyse transcendantale.

Transcendantal, au sens kantien, fait référence à la capacité de la connaissance, qui porte avant tout non point sur les objets, mais sur les conditions de la connaissance *a priori* des objets[133]. On sait que l'espace et le temps, à savoir les « formes *a priori* de la sensibilité », et les douze catégories de l'entendement constituent les conditions de possibilité de tout savoir scientifique.

Si l'intention d'Aron est d'appliquer la critique kantienne au domaine des sciences humaines, il lui faut d'abord répondre à la question : qu'est-ce que transcendantal signifie en ce qui concerne l'histoire, et comment peut-on dire que l'histoire implique elle aussi des jugements synthétique *a priori* ? Autrement dit, peut-on appliquer à l'histoire une analyse transcendantale de la même façon que Kant l'a fait pour la science dure?

La séparation entre la matière sensible et le sujet n'est pas possible dans la connaissance historique, parce que le sujet qui pense l'histoire « auquel il participe» est lui-même dans l'histoire. Cela dit, face à l'histoire, il ne s'agit plus d'un moi transcendantal pur comme dans la connaissance de la nature, mais d'un être historique. Vu que le sujet connaissant est donc indissociable de la réalité historique, alors l'expression « des jugements synthétique *a priori* » en matière d'histoire est, selon Aron, « partiellement inexacte »[134], puisque pour Kant, la validité du jugement *a priori* ne dépend plus de l'expérience.

---

[132] *Ibid.*, p. 11

[133] Voir, Immanuel Kant, *Critique de la raison pure*, introduction, §VII, III, p.43 «J'appelle transcendantale toute connaissance qui ne porte point en général sur les objets mais sur notre manière de les connaître, en tant que cela est possible a priori »

[134] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p.13

Et du côté de l'objet, même si l'histoire est une reconstruction comme la physique, cette reconstruction est d'un type tout différent. En effet, les faits historiques ne s'établissent pas d'une façon fixe, disons tel qu'ils sont acceptés, ils seront par contre soit choisis, soit construits par les historiens, et peuvent donc varier selon le centre d'intérêt des différentes époques ou des différentes interprétations. Et comme la connaissance historique « s'intéresse aux individus, personnes ou collectivités dans leur être singulier »[135], l'objet dernier de l'histoire, c'est non pas d'établir une loi universelle, mais la constitution d'« une suite d'événements que jamais on ne verra deux fois.»[136]. À proprement parler, « la physique vise la loi, l'histoire le singulier. » Ainsi, la critique de la raison historique, doit être, comme le pensait Simmel, cite Aron, «plus descriptive que constructive, plus phénoménologique que logique.» [137]

De cette brève analyse, nous pourrons apercevoir que ce qui empêche l'histoire de prétendre à une vérité phénoménale universellement valable comme celle de la science naturelle, c'est qu'elle se veut une science mais qui ne soit pas une connaissance du général. Comment une science du singulier pourrait-elle atteindre à l'objectivité ? Nous avons déjà parcouru avec Aron les tentatives précédentes de répondre à cette question, nous allons essayer de montrer comment Aron lui-même à essayer de dépasser ce dilemme apparent.

D'une façon la plus générale, considérant la complexité du fait historique, la diversité des cultures et la pluralité des systèmes d'interprétation, l'objectivité historique ne s'établit pas seulement sur le modèle de la science naturelle : en arrivant à une loi par la réduction d'une série causale, elle doit avoir recours à une réciprocité, selon Aron, entre la compréhension et l'explication qui se base sur elle. La compréhension suppose *a minima* de comprendre le motif qui agit derrière une action, ou, au plus grand, de saisir l'esprit objectif d'une époque. Et quant à l'explication, elle vise une causalité d'un autre genre. À l'appui de ces deux méthodes, l'historien tente de reconstruire un passé plus compréhensible, en tournant autour principalement de

[135] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p. 94
[136] *Ibid.*, p. 15
[137] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p.53

quatre questions, « Comment ont vécu les acteurs? Pourquoi et comment est-ce arrivé ? Quelles sont les unités historiques ? Quels sont les schèmes des changements [*patterns of change*] ?»[138] Ou plus précisément, comme Aron le dit plus loin dans le même chapitre : « la compréhension des acteurs, le déterminisme historique, la saisie des ensembles, le schème des changements.»[139] Mais, en suivant ces étapes, l'individu parvient-il pour autant à saisir la totalité humaine? Et l'objectivité historique en est-elle ainsi assurée?

### *i. Compréhension*

Pour Aron, l'histoire est par nature compréhensive, avant même d'être causale, « L'événement humain peut être traduit en termes de causalité, parce qu'il est en tant que tel compréhensible. »[140]. Cela implique que si un événement historique entre dans notre horizon, c'est parce qu'il existe pour une conscience, un événement pur n'existe pas. En effet, un fait historique, « ou bien il est l'acte de conscience dans son instantanéité, ou bien il est l'objet intentionnel d'un tel acte. »[141] Autrement dit, la plupart des problèmes historiques insolubles sont dus à l'incompréhensibilité. Il est donc logiquement possible, si l'on réussit à trouver une compréhension universellement valable, que l'objectivité puisse être garantie dans une large mesure.

Pour commencer, donnons la définition, de la « compréhension » selon Aron : «Ce que j'ai appelé compréhension est une démarche proprement intellectuelle, une reconstitution intellectuelle de la conduite ou de la personnalité d'une personne, et ne suppose à aucun degré une expérience sympathique à l'expérience vécue d'une autre personne. »[142] Dès le début, la position d'Aron est explicite : nous n'avons à aucun degré la possibilité de saisir l'expérience vécue, à savoir la possibilité d'appréhender l'histoire exactement comme ce qui s'est passé. Pour les raisons que nous avons déjà

[138] *Ibid.*, p. 54
[139] *Ibid.*, p. 56
[140] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 50
[141] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p. 50
[142] Raymond Aron, *Leçon sur l'histoire*, Op. cit., p.196

abordées, en ’histoire, comme dans les autres sciences, il ne s’agit que de reconstitution, et la reprise de conscience est inévitable une fois qu’on commence à penser l’histoire.

Toute histoire commence par le récit, le récit concernant une période, un événement, une personnalité, ou plus simplement sur le geste d’une personne, tous sont au fond liés à l’homme, plus précisément, à l’activité humaine, et celle-ci n’est compréhensible que par la saisie de la conscience des acteurs. Autrement dit, pour faire une histoire, on se réfère toujours à l’intention des acteurs, « La compréhension d’un acte consiste...à saisir le but poursuivi (nous parlerons, en ce cas, d’interprétation rationnelle ou interprétation des motifs.) »[143] Pour répondre aux questions, les grandes questions comme celles qui ont influencé le cours de l’histoire, prenons un exemple : «Pourquoi Hindenburg a-t-il donné le pouvoir à Hitler ? Pourquoi Mussolini a-t-il pris la décision de conquérir l’Éthiopie?», ou les questions les plus banales, comme de se demander pourquoi telle personne a fait tel geste à tel moment, par exemple, frapper à la porte, il faut toujours, en dernier lieu, avoir recours à la recherche de l’intention. Comprendre, c’est avant tout, déchiffrer une conscience en dégageant une sorte de rationalité de l’acte.

Ensuite, la recherche de l’intention pourrait être du type : quand quelqu’un frappe à la porte, c’est parce qu’il voudrait voir quelqu’un à l’intérieur, ou qu’il a envie d’entrer, ou qu’il voudrait montrer sa fureur, etc., mais il semble que comprendre un geste aussi ordinaire n’est pas aussi simple qu’il y paraît. D’ailleurs, comme le disait Aron, la compréhension de l’intention peut aller encore plus loin, s’il s’agit de comprendre la décision d’un commerçant, par exemple, il est indispensable de connaître l’organisation et la situation de l’entreprise. Ou, l’acte d’un général ne sera compris que par référence à l’organisation de l’armée. Cela dit, la compréhension des intentions pourrait s’élargir de proche en proche jusqu’à embrasser le milieu lui-même. La rationalité sur laquelle la compréhension prend appui, en dernier lieu, repose sur la conformité de la conduite à un système de valeurs. Il faut peut être connaître les pratiques et les normes d’une collectivité, même le milieu tout entier,

[143] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l’histoire*, Op. cit., p.126

pour rendre compréhensible une délibération.

Mais cet ensemble (par exemple, le milieu) ne saute pas aux yeux tout naturellement. Il dépend toujours d'un va-et-vient entre la partie et le tout. Plus précisément, la pratique des historiens, pour établir un récit historique, commence par «l'établissement des faits (passé) à partir des documents (présents)», et via une accumulation des faits[144], ils arrivent d'abord à une *interprétation historique*, et ici, les *données* ne seraient plus les documents bruts, mais sont les faits intelligibles « par hypothèse reconstituée ». Une fois ces faits établis, cette interprétation historique devient elle-même un ensemble de données pour une future inférence. Ces données nouvelles ne prennent leur sens qu'en se rapportant à l'ensemble précédent.[145] En effet, la relation entre données et inférences présente un caractère circulaire entre l'interprétation des documents et des personnes. Pour Aron, « ce va-et-vient entre la partie et le tout est inévitable, légitime.» [146]

Au niveau de la méthodologie, il y a en effet deux interprétations, l'une est « l'interprétation rationnelle », visant à comprendre les intentions derrière un tel acte, comme la recherche sur les valeurs du groupe, l'autre est « l'interprétation psychologique », qui rend compte des éléments irrationnels pour combler les lacunes de la précédente, car elles lui sont complémentaires. Plus concrètement, dans l'analyse de la connaissance de soi et d'autrui, Aron fait une distinction entre *motif* et *mobile*, qui d'après nous, équivaut à ces deux interprétations. Le *motif*, représente la saisie rationnelle, et le *mobile*, par contre, la saisie intuitive ou « des antécédents psychologiques ». Comprendre, doit se référer non seulement à la saisie des motifs, mais aussi à celle des mobiles. Aron marque sa différence par rapport au point de vue de Weber, pour qui seuls les faits rationnels sont compréhensibles, certains faits restant totalement non-compréhensibles comme, par exemple, l'acte instinctif, en rétorquant que la recherche des mobiles aide aussi à comprendre un acte, qui est donc nécessaire, et que les faits sont plus ou moins compréhensibles selon qu'ils se situent

[144] Il est nécessaire de mentionner que pour lui, une simple accumulation de faits n'est pas encore la connaissance historique, en tout cas, faire l'histoire n'équivaut pas à faire la chronologie. La conscience humaine y intervient à chaque moment.

[145] Voir, Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p. 51

[146] *Ibid.*, p. 60

dans des contextes différents.

Selon Aron, malgré toutes les tentatives, ces interprétations en effet, sont incapables de suivre l'avènement intérieur de l'acte dans tous ses détails, parce que « ni la suite des motifs, ni celle des mobiles ne reproduisent exactement la durée vécue. » [147] En ce qui concerne le *mobile*, dans les pensées mêlées de sentiments, le dégoût, la crainte, par exemple, il nous manque toujours des connaissances, qui seraient suffisantes pour constituer un ensemble. Quant à la connaissance du *motif*, les difficultés se trouvent ailleurs, la reconstitution doit faire face à l'embarras du choix, notamment quand il existe plusieurs intentions derrière un projet. Pour justifier un acte, le choix devant la pluralité des systèmes d'interprétation, est en réalité fixé par la perspective de l'observateur. Cela dit, chacun, selon ses propres épreuves, attribue à l'acteur les intentions qui lui paraît les plus probables.

Pour comprendre autrui, même si par « un minimum de communauté » entre le spectateur et son objet, fondée « ou bien sur la communication affective (dont la foule constitue un exemple), ou bien sur la communication intellectuelle par l'intermédiaire du langage, ou enfin sur la collaboration active dans laquelle les conduites sont accordées les unes aux autres, ou adaptées semblablement à la situation. »[148], la possibilité de revivre l'expérience vécue pourrait être dans une certaine mesure assurée, il n'empêche pas moins que sa reconstitution ne serait que partielle.

D'ailleurs, la connaissance de soi ne paraît pas moins facile que celle d'autrui. Se connaître ne suppose pas simplement de comprendre un fragment de son passé, c'est «connaître le tout et l'unité de l'individu unique que nous sommes »[149], et ce dernier ne se réalise que peu à peu dans le devenir, c'est-à-dire, par une connaissance réflexive et progressive, nous comprenons de mieux en mieux le *moi*, mais ce *moi*[150], n'est jamais fixé une fois pour toutes. En se comprenant, il est en pleine évolution.

Pour ainsi dire, la connaissance rétrospective est d'un côté liée à l'intention du spectateur, mais de l'autre, le sujet connaissant lui-même est aussi en devenir.

147 *Ibid.*, p. 68
148 *Ibid.*, p. 79
149 Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 71
150 Voir, *Ibid.*, p. 71, ici, pour être plus clair, Aron fait une distinction entre *je* et *moi*, le *je* est vide, mais le *moi* a son sens en devenir.

Comment peut-on prétendre alors à une validité universelle? Certains philosophes, Dilthey par exemple, dans ce cas, prennent appui sur la notion d'esprit objectif pour assurer l'universalité, mais, aux yeux d'Aron, ce n'est pas une bonne solution. À propos de l'individu, l'*esprit objectif* est « l'ensemble des idées, croyances et mœurs d'une époque ou d'un groupe »[151], cependant cette notion n'est qu'une conception des historiens. L'*esprit objectif* n'est pas directement associé à la réalité historique, comme par exemple, des consignes collectives en lois, des affections ou idées en fêtes, en coutumes, en institutions, s'agissent en effet d'une réalité « désindividualisée, rationnalisée, parfois même systématisée »[152]. Parce que pour ne garder que des certitudes sur les comportements individuels, les historiens généralisent d'une façon la plus logique et la plus rationnelle la société humaine. Toutefois, en réalité, cette rationalisation des comportements n'est pas le fait de tout le monde. Les comportements économiques, par exemple, ne confirment pas entièrement ce schéma, il y a un écart inévitable entre l'homme concret et l'homme *œconomicus*.

Aux yeux d'Aron, le sens de l'esprit objectif se trouve ailleurs. Pour connaitre la communauté dans laquelle nous vivons, il est toujours pris dans un double mouvement d'« extériorisation » et de « reprise», en d'autres termes, il s'agit de la connaissance sur l'esprit inscrit dans la matière, par exemple, dans une œuvre d'art, ou de la connaissance sur l'esprit collectif en se consultant l'esprit de nous-mêmes. Sur ce point, disait Aron, « entre une œuvre et son époque, entre les œuvres et les événements de l'époque, il y a un va-et-vient que l'on appellera, si l'on veut, le cercle herméneutique – ce cercle qui n'est pas vicieux. »[153]

Et comme nous l'avons déjà vu, et comme nous le verrons tout au long de notre discussion, ce genre de cercle apparaît dans nombre de lieux de l'histoire humaine, entre l'individu et la société, entre les représentations collectives et la pensée authentique. Mais il est sûr que c'est toujours dans et par les individus que l'esprit objectif prend son sens. Ainsi, pour Aron, l'esprit collectif, ou plus précisément les

[151] *Ibid.*, p. 90
[152] *Ibid.*, p. 92
[153] Raymond Aron, « de l'interprétation historique», *Penser la guerre, Clausewitz*, **I**. l'âge européen, Gallimard, 1976, p.20

représentations communes, « confirme l'existence d'une réalité à la fois transcendante et interne aux hommes, sociale et spirituelle, totale et multiple.»[154]

Nous dirons pour conclure, sur ce point, que face à la réalité historique, se dégage avant tout « la dissolution de l'objet »[155], il n'y a pas en effet une réalité historique, mais seulement la reprise consciente du passé, parce qu'elle est humaine, le sujet et l'objet ne peuvent pas être saisis séparément, elle est donc « *équivoque et inépuisable* »[156]. La compréhension, la méthode distincte de la science humaine, est une reconstruction de la conscience à partir d'un système selon des préférences subjectives, en ce sens, la connaissance historique n'est pas objective, mais seulement partielle. La recherche de l'intention n'aura jamais une fin absolue, parce que l'ensemble dont elle a besoin ne se compose que peu à peu par le rapprochement des saisies partielles. L'ensemble que visent les historiens se trouve à l'infini. Seulement à l'appui de la compréhension, la connaissance totale n'est qu'une illusion.

La relation compréhensive est-elle valable universellement comme les rapports établis par la science rigide ? La réponse dépend en effet de la réponse à une autre question : est-ce que l'historien est capable de se détacher de lui-même et de son objet ? Notre réponse restera pour l'instant plutôt négative.

### *ii. Explication*

Si la compréhension s'attache à l'intelligibilité intrinsèque des motifs, mobiles, l'explication vise avant tout à établir des liens nécessaires en observant des régularités, à savoir, trouver la soi-disant cause véritable. Cette succession constante n'est établie que par l'explication causale. D'après Aron, il y a deux sortes de causalités à propos du domaine humain, l'une est la causalité historique, s'agissant de l'analyse d'un fait unique, l'autre est la causalité sociologique, qui est comparable à celle des sciences

[154] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 94
[155] *Ibid.*, p. 147
[156] *Ibid.*, p. 147

physiques, visant à établir les lois.

En ce qui concerne la causalité historique, l'effort positiviste qui s'efforce d'établir des liens constants de coexistence et de succession, reste vain, aux yeux d'Aron, parce que le fait historique est avant tout unique et singulier, l'histoire ne se reproduit pas, d'autant plus qu'un fait a toujours « une multiplicité d'antécédents »[157]. Cela dit, la causalité historique ne doit pas imiter celle de la science dure, et le déterminisme historique a une nature toute différente. Weber introduit dans la connaissance historique la notion d'« *une probabilité rétrospective* »[158] à propos du jugement de causalité, qui est reprise plus tard par Aron. La causalité historique, pour lui, ne se définit que par la possibilité. Cela renvoie en effet à une autre façon de faire l'histoire, qui prend en compte des conditions contraires aux faits, et qui normalement commence par se demander, « Que se serait-il passé si...»[159]. Il s'agit de supposer qu'un événement ne se soit pas produit ou qu'il ait été autre qu'il n'a été, et de poser la question de savoir ce qui se serait passé. Reprenons l'expression d'Aron lui-même, « *Tout historien, pour expliquer ce qui a été, se demande ce qui aurait pu être.*» [160] En ce qui concerne la causalité, « Si nous devons admettre que le phénomène étudié aurait été autre en l'absence de cet antécédent (ou bien au cas où celui-ci aurait été différent), nous conclurons que cet antécédent est une des causes d'une partie du phénomène effet.» [161]Prenons comme exemple la raison pour laquelle la victoire de Marathon est une des causes de la culture grecque : c'est parce que si la Grèce était tombée aux mains des perses, elle aurait risquée d'être comme autres pays sous la domination perse, l'histoire grecque aurait été ainsi autre que ce qu'elle a été. Mais, comme l'histoire n'est jamais répétitive, cette analyse causale n'a qu'une validité probable.

Pour Aron, il y a d'autres raisons pour que la supposition des raisonnements de probabilité soit légitime. D'abord, si une explication causale se veut universellement valable, il faut au moins éliminer les accidents, mais cette dernière n'est possible que

[157] *Ibid.*, p. 199
[158] *Ibid.*, p. 202
[159] Raymond Aron, Leçons sur l'histoire, Op. cit., p. 228
[160] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 202
[161] *Ibid.*, p. 202

par rapport à l'ensemble, comme susdit, la réciprocité entre la partie et le tout est à la fois immanente et inévitable. Ensuite, l'accident, ou le hasard, n'a pas un sens absolu dans l'histoire, soit l'exemple de l'assassinat de l'archiduc François-Ferdinand à Sarajevo. Considéré comme la cause immédiate de la Première Guerre mondiale, il n'est en fait que le détonateur d'une guerre préparée de longue date, aux origines plus profondes. Étant donné la situation historique, tel événement historique est déjà inévitable. En plus, ce tournant est lui-même «l'origine adéquate d'une longue ou importante évolution.»[162], par exemple, la cruauté de l'Archiduc envers la Bosnie et l'Herzégovine. Cela implique qu'un événement peut être dit accidentel par rapport à un ensemble d'antécédents, ou adéquat par rapport à un autre. En effet, comme le dit Aron, « Nous choisissons librement le niveau auquel nous nous plaçons pour éliminer les accidents et faire sortir du chaos, l'ordre libre.»[163] Et « formellement, n'importe quel phénomène peut être dit accidentel. »[164] Le recours à la responsabilité relève de la même probabilité, parce que la responsabilité intégrale n'existe pas, « ni un individu ni un acte n'est la seule cause d'un événement historique.»[165]

Mais si la causalité historique n'est que probable et relative, nous ne pouvons que nous demander, comment nous pourrions prétendre avoir le moyen d'organiser rétrospectivement le déterminisme, au regard de cette probabilité ? En tant que sociologue avant tout, Aron sait très bien qu'il y a un mécanisme différent entre l'histoire et la sociologie. Cette dernière par opposition aux autres sciences sociales, surtout par opposition à l'histoire, est normalement considérée comme la plus proche d'une science dure, à savoir, un modèle brillant à l'instar des autres sciences positives. Mais Aron se méfie de cela, comme nous allons en discuter plus bas, la loi sociologique établie par la causalité n'est pas si rigide que l'on croit et le contraste entre les différentes branches des sciences sociales n'est pas tant frappant. La tentative positiviste dans l'histoire est vouée à l'échec. Au vu tout cela, mener une recherche sur la causalité sociologique semble plutôt profitable.

---

[162] *Ibid.*, p. 204
[163] *Ibid.*, p. 230
[164] *Ibid.*, p. 220
[165] *Ibid.*, p. 214

Pour commencer, reprenons l'exemple du *suicide* chez Durkheim, tel qu'il est analysé par Aron. Durkheim croit pouvoir analyser le mécanisme du suicide, à partir des données statistiques, en décrivant des types psychologiques. Pour lui, par exemple, la fréquence du suicide chez les célibataires révèle une des causes sociales de la mort volontaire, disons l'égoïsme, et de la même façon, il en tire comme conclusion d'autres causes, à savoir, l'altruisme et l'anomique. Or ce ne sont pas les causes ultimes, car, au fond, ils ne font que refléter l'incarnation de la force collective, qui elle-même ne fait que varier les indices. Durkheim est fermement convaincu que l'influence collective sur l'esprit individuel est, en dernier lieu, la raison la plus profonde de la mort volontaire, « il existe pour chaque peuple une force collective d'une énergie déterminée, qui pousse les hommes à se tuer», selon la citation de Durkheim reprise par Aron[166] En tant que positiviste, Durkheim ne se contente pas des explications psychologiques, car elles sont toujours possibles, souvent vraisemblables, et donc incertaines. Pour que la sociologie soit au rang de la science dure, il faut plutôt avoir recours aux lois sociologiques, dont la causalité statistique fait une très bonne démonstration.

Cette tentative a évidemment provoqué la polémique, contestation venant notamment des arguments des psychologues, selon Aron, qui appartiennent principalement à deux catégories : ou bien ils montrent que les facteurs prétendus sociaux correspondent en même temps à des facteurs psychologiques, les célibataires, les protestants, les juifs comportent une proportion plus grande de malades nerveux; ou bien seuls les individus qui sont constitutionnellement des névropathes sont capables de se donner la mort.[167]

Pour Aron, les deux arguments ne restent que partiellement valables. En réalité, tous les phénomènes humains sont d'une manière ou d'une autre, à la fois sociaux puisqu'ils se produisent à l'intérieur de collectivités et que personne n'y échappe, et humains, parce qu'ils se rapportent à chaque instant au cas particulier des personnes mêmes, et que les forces collectives ne peuvent pas tout justifier. Cela dit, en ce qui

[166] Cf. Durkheim, *Le suicide*, Paris, 1897. P.336. Cf. Aussi p.365-366
[167] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 262

concerne le phénomène du suicide, pour qu'il n'y ait qu'une seule cause fondamentale, il faut, soit énumérer tous les cas individuels qui représentent des antécédents psychologiques, soit démontrer, dans d'autres sociétés, la présence de névropathes en absence de suicides. Toutefois, comme disait Aron, « faute de statistiques, faute de ces comparaisons de sociétés, faute de cette analyse des individus »[168], la reconnaissance de la pluralité des interprétations est inévitable. Si nous poussons plus loin cet argument, nous découvrons ce qui distingue son point de vue sociologique de celui du marxisme, c'est qu'«il n'y a donc pas de détermination unilatérale de l'ensemble de la société par un élément, que cet événement soit l'économique, le politique ou le religieux. »[169]

Pour Aron, Durkheim aurait dû être plus prudent et se contenter d'affirmer que les prétendues causes sociales ne signifient que « *des circonstances qui favorisent* »[170]. La causalité sociologique, même pour la part la plus convaincante, la causalité statistique, ne suffisent pas à établir les lois. Puisque les relations causales sont en effet dispersées, elles ne s'organisent pas en système, de telle sorte qu'elles ne s'expliquent pas les unes les autres comme la loi hiérarchisée d'une théorie physique. En outre, chacune des relations statistiques, en isolant une action d'une cause sociale, ne représente qu'un aspect de la réalité intégrale. Ainsi démontrée, la causalité sociologique est plus ou moins adéquate, mais non nécessaire, étant donné qu'un facteur ne suffit pas à déterminer un effet global. Autrement dit, on peut dire que tel ou tel facteurs favorisent ou défavorisent des situations données, mais qu'ils ne suffisent pas à produire un effet donné.

D'ailleurs, l'opposition entre causes sociales et circonstances individuelles, entre ensemble statistique et ensemble réel n'est jamais si distincte. « La distinction du social et de l'historique (ou de l'individuel), suggérée souvent par le réel, ne correspond jamais à une différence essentielle, elle est toujours relative et partiellement subjective.» [171] En effet, il pourrait y avoir deux niveaux

[168] *Ibid.*, p. 263
[169] Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Op. cit., p.518
[170] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 260
[171] *Ibid.*, p. 287

d'interprétations dans la recherche sociale, disons, microscopique et macroscopique. Les psychologues qui nient systématiquement les données macroscopiques, et les sociologues qui concluent à l'impossibilité de discerner tous les détails réels, sont, aux yeux d'Aron, prisonniers de leurs préférences de spécialistes. Cela dit, à un niveau supérieur, à savoir au-delà des circonstances individuelles, il peut exister des formules causales macroscopiques, surtout grâce à l'analyse statistique. Par exemple, il est vrai que le célibat augmente la fréquence des suicides, mais ces formules ne présentent qu'«une probabilité interne», autrement dit, par rapport à l'individu, elles ne représentent pas le déterminisme total, au contraire, «elles traduisent une chance accrue d'un certain événement»[172] D'un autre côté, il faut bien rendre compte des circonstances individuelles, qui complètent notre connaissance des faits sociaux.

Il est tout à fait normal que le sociologue se préoccupe principalement des masses, des régularités macroscopiques, toutefois, la recherche causale dans la sociologie ne signifie pas l'établissement de lois, qui sont, aux yeux d'Aron, comme « un décret transcendant », il s'agit seulement de sélectionner et de mesurer l'influence des diverses causes, puis d'arriver à donner une explication interne dans une constellation singulière.

Comme dit Weber, cité par Aron, « toutes les relations causales devraient posséder une double adéquation : causale et significative »[173]. Pour Aron, d'un côté, la cause sociologique fournit l'antécédent constant, mais, d'un autre côté, c'est par l'intelligibilité et non pas par la déductibilité de la connexion singulière, que les historiens peuvent explorer le monde de l'acteur, et comprendre ce qu'il voulait vraiment.

D'une manière générale, si l'investigation causale historique représente la tentative que les choses « auraient pu se passer autrement », elle n'arrive ainsi qu'à des conclusions singulières et probables. L'enquête sociologique tend vers un but opposé, à savoir vers la régularité, la sociologie, en effet, vise à dégager des relations générales entre faits historiques. Pour Aron, la causalité sociologique et la causalité

[172] *Ibid.*, p. 281
[173] *Ibid.*, p. 256

historique peuvent s'appeler réciproquement, « Il est vrai que l'analyse historique est d'autant plus précise qu'elle utilise une sociologie plus élaborée.»[174]

Afin de constituer un récit historique, il est nécessaire de suivre deux voies, « l'une du micro-événement intentionnel, l'autre de la fréquence d'un phénomène devenu générique.»[175], plus précisément, celle-ci se traduit en terme de cause, et celle-là par la réplique d'une conscience face à une telle situation. Les deux voies, en tant que deux approches pour aborder un même fait, ne sont pas contradictoires, mais réciproques l'une par rapport à l'autre. Dans la pratique historique, « à la fois complémentaires l'une de l'autre et divergentes, la causalité sociologique et la causalité historique s'appellent réciproquement.»[176] En effet, l'idée d'Aron est de réunir l'ambition du savant qui s'attache aux régularités et celle du juge qui recherche les antécédents d'un événement, mais pour lui, il existe une troisième intention dans l'analyse causale historique, à savoir, celle du philosophe, qui « veut rapprocher et unir les deux recherches précédentes, mise à leur place dans l'ensemble du déterminisme historique. »[177]. Il est beaucoup plus aisé d'accepter ce point, si nous nous rendons compte que la séparation du social et de l'historique n'est que conceptuelle, que la constitution d'une société elle-même appartient à l'histoire, et que l'évolution historique se déroule dans la société humaine.

### *iii. Causalité et déterminisme historique*

Si, comme nous l'avons montré, les régularités n'apparaissent, dans l'ordre social, qu'au niveau des ensembles, il est alors douteux d'employer la notion de causalité dans la recherche historique, étant donné que l'ensemble se trouve à l'infini. Comme disait Aron lui-même, «La description de la science par la causalité présente un caractère problématique et paradoxal.»[178] Cela signifie-t-il qu'elle doit être exclue de

[174] *Ibid.*, p. 233
[175] Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, Op. cit., p.225
[176] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 235
[177] *Ibid.*, p. 197
[178] *Ibid.*, p. 282

l'histoire ? Absolument pas. Pour Aron, la causalité historique est une causalité d'un autre genre. Selon la logique positive, la causalité se définit comme l'antécédent constant qui renvoie en dernier lieu à une loi ou à un *premier moteur,* comme disait August Comte, la loi est un rapport constant de coexistence ou de succession. La causalité historique au sens d'Aron, en tant qu'elle prend son départ de la curiosité de l'historien, remonte en effet à une certaine philosophie de l'histoire, l'unité historique ainsi établie par rapport aux causalités est évidemment construite et probable. « Le déterminisme n'est pas la simple application à l'histoire du principe général de causalité, mais une certaine philosophie de l'histoire.» [179] Sur la même page, plus haut, «Pour construire le déterminisme, le sociologue, par obligation professionnelle, en admet l'existence. »

D'après Aron, il y a deux directions de la recherche causale en histoire, à savoir, d'un côté, la recherche des états de la situation ou de la conjoncture, et de l'autre, la recherche sur les épisodes qui ont précédé immédiatement cette situation ou conjoncture[180] On parlera plus généralement, de la recherche de la structure d'une situation, par exemple, la situation européenne qui a rendu possible la guerre de 1914, puis le récit des épisodes, l'événement accidentel par rapport à l'ensemble qui a déclenché subitement la guerre. Les deux voies ont autant de légitimité l'une que l'autre, dépendant toutes deux de la philosophie historique des historiens. Toutefois, comme nous l'avons déjà montré ci-dessus, pour établir un lien constant entre un antécédent et un effet, il faut construire une structure pour que puisse y entrer assez de données fréquentes, vu que l'histoire ne se reproduit jamais, la causalité historique est donc équivalente à un calcul rétrospectif de probabilité.

Correspondant à cette causalité, il existe un déterminisme historique aronien, à proprement parler, le déterminisme de probabilité. À vrai dire, définir le déterminisme selon la probabilité n'est pas orignal dans la pensée aronienne. Aron a emprunté cette notion à Weber : «La causalité, telle que la comprenait Max Weber, était

[179] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 292
[180] Voir, Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, Op. cit., p. 234

essentiellement la détermination de la probabilité d'un événement. »[181] Pour Aron, également, l'événement, puisque il est antérieur au fait construit, comporte une incertitude lors de sa restitution par les historiens, car celle-ci se reporte toujours au moment de la décision. Mais en réalité, comme disait Aron, l'essence d'une décision historique, c'est précisément qu'elle aurait pu être autre qu'elle a été, un autre homme que l'acteur considéré aurait agi autrement.

Alors, « la probabilité marquera l'écart entre le résultat actuel et le résultat ultime où la vérification atteindrait à la certitude, l'approximation à la précision absolue.»[182] Cette probabilité subjective suppose l'existence d'une idée de la vérité à laquelle l'on parvient plus ou moins, et c'est ce qui distingue Aron des philosophes niant l'existence de toute vérité. La certitude de la probabilité croît au fur et à mesure de la croissance de notre connaissance, et de la diversité de nos expériences.

Mais pourquoi ne peut-elle être que probable? Pourquoi une application de la causalité au sens des sciences de nature ne serait-elle pas possible dans l'histoire? Pour se justifier, Aron prend, au cours de sa soutenance, appui sur sa thèse centrale, à savoir, la nature relativiste de la connaissance historique, celle-ci étant due d'un côté à la nature du sujet connaissant, et de l'autre à la nature du processus de la connaissance.

Tout d'abord, «le sujet de la connaissance historique n'est pas un sujet pur, un moi transcendantal, mais un homme vivant, un moi historique, qui cherche à comprendre son passé et son milieu.»[183] Cela implique, face aux faits historiques, que ce n'est plus avant tout le sujet abstrait qui encadre le monde réel, selon seulement les formes de la sensibilité et les catégories de l'entendement, mais le sujet concret qui, à sa façon, choisit et formule son propre objet. Autrement dit, chaque historien, avant d'entrer dans l'étude de l'histoire, porte déjà en lui l'empreinte de son expérience personnelle et de son contexte, qui façonnent à la fois sa conception du monde et son centre d'intérêt. Il est inévitable que les faits historiques ne soient pas des objets purs et permanents, mais qu'ils changent à l'égard des différentes interprétations et au

[181] Raymond Aron, *History, Truth, Liberty, selected writings of Raymond Aron*, Op. cit., p. 232
[182] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 325
[183] *Ibid.*, p.452

cours du temps. Pour l'histoire humaine, le sujet et l'objet ne peuvent pas être saisis séparément. En matière d'histoire, c'est le fait construit qui est l'objet de la recherche. Cela dit, entre la cause et l'effet établi n'existe pas un seul lien constant. La constitution est toujours postérieure à l'événement, et comporte une incertitude par rapport à la complexité intrinsèque du réel. C'est exactement en ce sens qu'Aron a proposé une application de la méthode de la phénoménologie à l'histoire.

Quant au processus de la connaissance, nous en avons déjà beaucoup parlé d'une manière plus générale, on dira que la dimension compréhensive oriente la recherche historique, ce qui fait que la connaissance historique ne peut pas être que singulière. D'ailleurs :

> « Elle exige une synthèse d'une autre nature : la compréhension qui comporte des éléments objectifs, mais non purement scientifiques, parce qu'une pluralité de perspectives est toujours possible et que le passé se renouvelle incessamment à mesure qu'il s'éloigne. »[184]

Cette pluralité n'est pas due à une cause qui varierait, l'événement se passe tel qu'il est. Mais la recherche de la causalité est précédée par la compréhension, la sélection, sous la forme d'une saisie conceptuelle, et donc la reconstruction de l'événement et l'organisation des rapports changeront selon les différents points d'entrée. Les relations causales établies sont seulement fragmentaires.

Par conséquent, l'originalité du déterminisme historique se trouve dans une intelligibilité plus ou moins incertaine, elle est « à la fois supérieure aux individus et immanente à leur groupement, inconnu de la conscience individuelle et peut être liée à l'esprit humain. » [185] Pour Aron, nous ne pourrions accéder à un déterminisme total que du point de vue de Dieu. Or l'historien est lui-même dans l'histoire, et le déterminisme n'intervient qu'après l'analyse logique. « L'ordre intelligible que l'historien aperçoit au niveau macroscopique, n'était pas à l'avance déterminé, il est

[184] *Ibid.*, p. 452
[185] *Ibid.*, p. *323*

celui qui s'est en fait réalisé, non pas nécessairement le seul qui était à l'avance possible.»[186]. Et donc, «Ce n'est qu'en termes de probabilité que l'on peut affirmer après coup que le cours effectif des événements, microscopiques ou macroscopiques, était à l'avance plus ou moins déterminé par l'ensemble des circonstances. »[187]. Aron peut conclure : « Le déterminisme historique est hypothétiquement objectif parce qu'il n'embrasse qu'une portion du réel et ne saurait rejoindre, même par un cheminement indéfini, l'objet total. »[188]

### *iv. L'objectivité en histoire et la structure du monde historique*

Pour éviter toute confusion, il est nécessaire, d'abord, de faire une distinction entre les notions d'*objectif* et d'*objectivité*. Comme nous avons déjà mentionné, l'idée d'objectivité ne doit pas être entendue au sens vulgaire du mot, mais comme ce qui vise à l'universalité. Par contre, Aron garde le sens normal du terme *objectif*. Il existe, selon lui, une sélection que la curiosité de l'historien oriente mais qui n'en est pas moins, à partir d'hypothèse, objective.[189] Le problème est, comment cela se passe-t-il?

Une première solution saute aux yeux, celle selon laquelle l'historien arriverait à se détacher de lui-même et de son objet? Mais c'est impossible, parce que l'historien appartient au devenir même qu'il retrace. Ce dernier est dû à la nature spécifique de la connaissance historique. Le sujet et l'objet dans l'histoire sont inséparables, ils évoluent en même temps. En effet, les faits historiques n'existent pas en eux-mêmes, ils n'existent, au contraire, que par et pour la conscience. Cela dit, un fait historique n'éveille notre attention que s'il nous intéresse. Et une fois entré dans notre conscience, il est non seulement ce qui a passé, et qui a disparu, mais ce « qui n'atteint à l'être que dans les esprits et change avec eux.»[190] Le sujet connaissant, en

[186] Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, Op. cit., p. 524
[187] *Ibid.*, p. *524*.
[188] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 330
[189] *Ibid.*, p.234
[190] *Ibid.*, p. 364

portant en lui un passé toujours élargi, transfigure son regard sur lui-même. Il est évident que rester objectif en prétendant se débarrasser de la subjectivité de la connaissance, n'est pas possible.

Aron expose sa solution dans un article intéressant intitulé *Max Weber et Michael Polanyi*[191], où il fait une comparaison entre l'épistémologie de ces deux auteurs. Il observe alors que «l'historien ou le sociologue souhaitent atteindre une vérité rigoureusement objective, partielle mais universellement valable. »[192]

*Objectif,* dans les sciences humaines ne peut être, selon Weber, qu'hypothétique. Dans le monde en face de nous existe toujours un conflit inexpiable entre des valeurs diverses. Pour sauvegarder la liberté du choix, et ne pas tomber dans la pure subjectivité, Weber fait appel au modèle de l'idéal type, à l'aide duquel on mesure et compare avec le réel. Ce modèle peut être objectif, mais reste seulement un objectif hypothétique. Mais comme sa conclusion en dernier lieu repose sur l'arbitraire du choix de valeur de chacun, Weber finit par mettre son idéal type à une place douteuse. Pour Aron, cette contradiction douloureuse n'admet pas d'autre solution.

Aron montre beaucoup d'affinité avec le point de vue de Polanyi, dont il dit explicitement, dans ses Mémoires, combien il l'apprécie[193], d'autant plus qu'ils sont tous deux d'accord pour dire que l'homme doit se connaitre lui-même plus encore qu'accumuler des connaissances supplémentaires. Il a même eu le projet, comme il dit dans le même article, d'appliquer la théorie du *Personal knowledge* aux sciences

[191] L'auteur du livre, *Personal knowledge*, *Towards a post-critical philosophy*, Chicago, first published 1958, corrected edition 1962, où il déclare que l'objectivisme absolu est une idée fausse, parce que toutes les proclamations de la connaissance, y compris ce qui dérivent de la loi, dépendent toutes des jugements personnels (traduit de l'anglais, texte original*, absolute objectivity (objectivism) is a false ideal, because all knowledge claims (including those which are derived from rules) rely on personal judgements.* Voir, *Personal knowledge*, p.18), et en même temps, il refuse d'accepter que via la méthode scientifique puisse découler mécaniquement la vérité, toutes les connaissances, qu'elles soient formelles ou pas, ressortant de l'engagement personnel. Son autre contribution est le développement du concept de « *tacit knowledge* » qui veut que « nous connaissons plus que nous ne pouvons dire ». Pour lui, les savoirs tacites ne peuvent pas être codifiés ; ils ne peuvent être transmis que par apprentissage et expérience personnelle. Par ailleurs, en tant que citoyen responsable, il écrit aussi des ouvrages sur la liberté dans l'économie et dans la société.
Sur sa carrière, Aron a fait beaucoup d'éloge sans réticence, il disait, « sa représentation des niveaux de réalité, son antiréductionnisme, le sens qu'il donnait à l'engagement personnel dans l'acception d'une vérité conduisait, entre les lignes, le lecteur vers la croyance – croyance en l'esprit, peut-être en l'Esprit saint.» Voir, Raymond Aron, *Mémoires*, Op. cit., p. 240

[192] Raymond Aron, *Études politiques*, Gallimard, Paris, 1972, p.122

[193] Aron a rencontré Polanyi dans le *Congrès pour la liberté de la culture* qui s'est tenu en 1950 à Paris, il disait, «de tous les grands intellectuels que je connus grâce au Congrès, Michael Polanyi demeure au premier rang de mon admiration, de mon affection.» Voire, Raymond Aron, *Mémoires,* Op. cit., p. 240

sociales en général. Aron rejoint aussi Polanyi sur l'idée que le dialogue du présent et du passé confère à la science historique un caractère *personnel* (au sens de Polanyi), la subjectivité de la connaissance historique étant non seulement inévitable, mais aussi légitime. Par ailleurs, à partir de cette subjectivité, une discrimination entre la vraisemblance et le vrai, entre une interprétation intrinsèquement intelligible et le cours réel des événements, est tout aussi concevable, parce que la dualité sujet connaissant - homme historique, est interne à la conscience du sujet, et n'est donc pas une dualité objective et absolue comme le croyait Max Weber. Les questions subjectives n'empêchent pas que les réponses ne puissent pas être objectives. Autrement dit, pour l'historien ou le sociologue responsable de leurs pratiques, bien que chacun appartienne lui-même à un contexte historique spécial, et que leurs préférences aillent alors dans un sens ou dans un autre, il n'en existe pas moins, derrière leur prétention à l'universalité, une intention *scientifique* basée sur la responsabilité. Intention qui exige, pour être réalisée, une mise à l'épreuve de toutes les conclusions dans un élargissement de la conscience atteinte dans sa propre critique. L'engagement de la personne dans la connaissance est à la fois essentiel et obligatoire.

Cela serait peut-être plus clair si nous évoquions ici une distinction importante, dans la théorie de Polanyi, entre la connaissance *personnelle* et la connaissance *subjective* distinction qui n'est apparemment pas prise en compte par Aron. Pour Polanyi, la connaissance *personnelle* implique une intention impersonnelle tout en visant à l'universalité, elle est donc différente de la connaissance *subjective*, ciblée par l'objectivisme comme arbitraire et relativiste :

> « *Commitment offers to those who accept it legitimate grounds for the affirmation of personal convictions with universal intent. Standing on these grounds, we claim that our participation is personal, not subjective…Our personhood is assured by our simultaneous contact with universal aspirations which places us in a transcendent perspective.* »[194]

[194] *Ibid.*, p. 341

En effet, dans le cadre de l'engagement, *personal* et *universal* s'appliquent l'un à l'autre, « *Here the personal comes into existence by asserting universal intent, and the universal is constituted by being accepted as the impersonal term of this personal commitment.* »[195]

En un mot, la connaissance *personnelle* ainsi définie implique que, sans recours à l'affirmation du sujet connaissant, et en l'absence de l'engagement même de la personne, une connaissance objective resterait possible.

Quant à l'objectivité historique, dans la théorie d'Aron, le problème de la causalité rejoint, d'une manière paradoxale, celui de la finalité, à savoir l'universalité. Comme nous l'avons vu à propos des deux démarches de la recherche historique, la compréhension remonte plutôt à l'intention des acteurs, il paraît donc difficile d'y trouver un appui qui garantirait à l'histoire son objectivité. Cela dit, l'histoire n'a pas d'autre recours que la causalité pour assurer l'objectivité, Aron dit plus précisément : « les limites de la causalité rendent compte des limites de l'objectivité. »[196] Cela nous conduit ainsi à la recherche de la limite de la causalité. Il s'agit en effet ici de la question de la relation entre la compréhension et l'explication causale.

Comme nous l'avons déjà montré, la thèse d'Aron se développe sur trois niveaux, épistémologique, transcendantal et philosophique. Et selon chaque plan, le problème de la limite de l'objectivité peut prendre une valeur différente. Au niveau épistémologique, dans la réflexion sur l'acte de la connaissance historique. Pour Aron, «Nous cherchons à distinguer les démarches rigoureusement objectives, soumises aux seules règles de la logique et de la probabilité, des démarches subjectives, qui expriment une individualité ou une époque. »[197] L'objectivité visée au niveau transcendantal trouve sa limite dans le fait que «Les décisions philosophiques ou volontaires interviennent dans la construction du terme, la sélection des faits, l'interprétation des ensembles.». Quant au niveau philosophique, la limite se trouve dans le fait que la philosophie exigée par l'histoire se constitue elle-même

[195] Michael Polanyi, *Personal knowledge*, Op. cit., p. 324
[196] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p.*330*
[197] *Ibid.*, p. 12

historiquement.

Corrélativement à cette constitution théorique, la question de la relation entre compréhension et causalité pose, selon Aron, trois types de problèmes, à savoir, le problème de fait, le problème logique et le problème philosophique. Ces trois problèmes se traduisent plus concrètement par des questions suivantes : comment se complètent et se combinent compréhension et causalité ? Une relation compréhensive a-t-elle besoin, pour acquérir dignité scientifique, d'une vérification causale ? L'historien ou le sociologue qui cherchent à établir des liens de causalité traitent les données historiques comme si elles étaient opaques à l'intelligence. [198]

Nous savons que, pour Aron, la notion de causalité dans le domaine historique apparaît paradoxale, en effet, il n'accorde pas autant d'importance à la vérification causale que Weber. Ce dernier, en insistant sur le fait que l'historien hésite toujours entre plusieurs interprétations également plausibles, et que la causalité n'est jamais complète à propos de chaque compréhension, finit par admettre qu'en dernier lieu, l'on ne peut rien affirmer.

Aux yeux d'Aron, au contraire, expliquer une succession singulière appelle moins la vérification causale que la correspondance des propositions à l'égard des documents. La compréhension n'emprunte pas toujours sa validité à l'analyse causale, et la vérification causale est valable seulement quand elle est extérieure à la compréhension, par exemple, le travail de Weber sur l'esprit protestant et le capitalisme. Selon Aron, dans le cas de l'analyse psychologique par exemple, la validité de l'explication des motifs, mobiles ou idées n'a pas besoin d'être vérifiée, la compréhension peut être par elle-même autonome, parce que le déterminisme historique est en un certain sens psychologique[199]. En d'autres termes, pour Aron, la compréhension est aussi objective. Prenons comme exemple l'analyse du type psychologique en histoire, l'historien tente de pénétrer dans la conscience des auteurs, et cherche à saisir les motifs les plus fréquents ou les plus caractéristiques. Dans ce cas-là, « elle (l'interprétation des motifs) possède immédiatement la validité qu'elle

[198] *Ibid.*, p.337

[199] «En ce sens, le déterminisme historique est psychologique (les motifs, mobiles, idées sont ici des causes). » Voir, *Ibid.*, p. 318

est susceptible d'acquérir». [200]

Ce qu'Aron tient à confirmer, c'est que l'histoire est compréhensive avant que d'être causale. Et la raison pour laquelle la causalité historique ne peut pas être universellement valable, c'est qu'elle est compréhensive par nature. Ici, la compréhension rencontre les limites de la causalité, l'objectivité n'est jamais entière. En effet, par opposition aux sciences sociales, l'analyse des causes n'a pas autant d'importance, puisque le déterminisme historique reste subordonné à la compréhension du mécanisme psychologique, et que l'explication historique a recours en dernier lieu à l'analyse des consciences.

Comme nous l'avons déjà évoqué, la spécificité de la théorie d'Aron se trouve dans sa façon de répondre méthodologiquement aux problèmes de l'unité et de l'objectivité historique, à savoir les problèmes du niveau ontologique. Cela renvoie en réalité, à une collaboration étroite entre les deux méthodes utilisées dans la recherche historique, la compréhension et l'explication. Pour Aron, « Causalité fondée sur l'expérimentation statistique, psychologie objective extraite des conduites se combinent si intimement que tour à tour les tendances humaines et les réserves métalliques apparaissent comme les causes authentiques. »[201].

Maintenant, voyons la structure du monde historique devant nous. Nous avions observé que l'histoire humaine vise un objet qui change non seulement selon les différents sujets, mais aussi selon la variabilité du sujet lui-même: l'esprit ne cesse jamais de circuler entre le sujet et l'objet de l'histoire. L'histoire humaine est ainsi en plein devenir. Cela dit, la réalité est toujours totale, qui se prête à des saisies globales, et pourtant la saisie de cette totalité par chaque esprit n'est que partielle, étant donnée la pluralité des univers spirituels. Aucune méthode, selon Aron, ne résout la pluralité en unité, les hasards en régularités et le devenir en évolution.

De cela découle le problème de la limite de l'objectivité historique, chez Aron. Il y a en effet trois sens indiqués dans l'idée de limite. Ou bien, au-delà d'une certaine extension, les propositions scientifiques cessent d'être valables pour tous ; ou bien

[200] *Ibid.*, p. 339
[201] *Ibid.*, p. 342

elles ne sont qu'hypothétiquement objectives puisqu'elles dépendent d'une sélection dérisoire; ou bien toute l'histoire est à la fois objective et subjective, conforme aux règles de la logique et de la probabilité, mais orientée dans une perspective qui ne saurait s'imposer universellement. S'appliquant tour à tour dans l'histoire, ces trois sens dont l'on ne saurait jamais s'affranchir, revoient en effet aux limites qui nous sont inhérentes.

### *v. Relativité historique et l'unité de l'histoire humaine*

La discussion sur la limite nous conduit ainsi au problème de la relativité historique. Dans la connaissance historique, le fait que l'objet soit indissociable par rapport au sujet n'a pas pour raison que l'objet aurait besoin des formes de la sensibilité pour être mis en forme, il est impossible en effet de situer un objet dans un espace et un temps absolu, d'autant plus que le sujet connaissant dans l'histoire est avant tout non pas un sujet transcendantal mais un sujet concret, qui choisit son objet selon son propre point de vue, « Le réel se transforme selon le niveau où nous l'atteignons...les divers niveaux où s'établit le savant dépendent en premier lieu de l'ordre de grandeur du sujet par rapport à l'objet. »[202] Cette relativité ne signifie donc pas une relativité purement transcendantale au sens de Kant, mais une relativité perceptive d'un autre genre, celle de la partialité et de la réciprocité des expériences vécues. Or, il nous semble qu'Aron attribue au mot transcendantal un autre sens. Du fait que les faits n'existent que par et pour les consciences, et qu'ils ne préexistent pas aux consciences, ils transcendent donc les esprits individuels. Cette relativité originale qu'Aron indique comme « une relativité historique », est définie comme suit : «L'objet, inséparablement de l'observateur, est autre selon le niveau où on le saisit, relativité au fond originale...elle tient à l'équivoque du devenir spirituel et à l'inachèvement de l'évolution.» [203] En ce sens, l'histoire ne triomphe jamais

[202] *Ibid.*, p. 364
[203] *Ibid.*, p. 365

complètement.

Cette analyse nous menait-elle à une conclusion relativiste incontournable ? Nous ne le croyons pas, car pour Aron, «La relation causale entre un événement et ses antécédents, la responsabilité propre de chacun d'eux étant évaluée par des calculs rétrospectifs de probabilité, comporte peut-être une part d'incertitude mais non de relativité essentielle. »[204]

Sur ce point, Aron a même consacré une partie de sa thèse à analyser l'historisme, défini comme philosophie du relativisme, elle est non seulement une philosophie du devenir qui « aboutit à une anarchie des valeurs», mais aussi qui «ne reconnaît ni accumulation de vérités ni progrès, tout au plus une dialectique sans but»[205] Or, comment peut-il se défendre contre cette étiquette?

Selon Aron, la montée de l'historisme surtout après la guerre est due partiellement à l'échec de la critique de la Raison historique, et aussi au déclin du rationalisme, basé sur la science positive et la démocratie. Il est un mélange de scepticisme et d'irrationalisme. Ou bien comme disait Troeltsch, le devenir est comme la révélation progressive d'un Dieu inaccessible, ou bien comme disait Scheler, le monde des essences apparaît fragmentairement à chacun, ou bien enfin, comme le disait Mannheim, il n'existe qu'un destin pur, ni providentiel, ni démoniaque. Ce genre d'arguments reflète tous la réflexion d'une époque qui n'est pas sûre d'elle-même. En dernier lieu, la crise de l'historisme renvoie en effet à une antinomie fondamentale inhérente à l'esprit, d'un côté, on découvre l'impossibilité d'une vérité philosophique, une synthèse d'éléments divers, et de l'autre, l'impossibilité de ne pas philosopher. Pour Aron, au contraire, la relativité de la connaissance historique n'aboutit pas forcément à une conclusion relativiste, et elle ne se prolonge pas non plus nécessairement dans une philosophie relativiste.

Comme l'objectivité n'est pas entière à cause de la limite de la causalité, la relativité de la connaissance historique n'est pas non plus absolue. En effet le déterminisme de probabilité se situe à mi-chemin entre le déterminisme total et le

[204] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p.18
[205] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p.370

relativisme absolu, qu'Aron voulait dépasser l'un et l'autre, l'un visant un mythe du progrès, l'autre un mythe du devenir. Du premier, nous avons déjà beaucoup parlé. Pour le second, aux yeux d'Aron, la discontinuité de la trame causale, ou le fait que l'on ne peut pas la saisir d'emblée ne conduit pas forcément à une relativité, même si nous ne pouvons pas savoir à l'avance le destin humain, nous pouvons au moins savoir où s'arrête la conclusion relativiste. De même façon que dans son analyse de l'explication causale, il essaye ici de circonscrire la limite du relativisme.

Il est vrai que nous sommes enfermés en nous-mêmes et marqués par notre contexte, mais cela n'implique pas qu'on doive se résigner à un destin anonyme, à une sorte de «pessimisme» ou d'«agnosticisme». Pour surmonter ce genre de «fatalisme», Aron fait remarquer que le dépassement formel de l'historisme consiste à permettre à l'esprit d'échapper aux limites de l'individualité.

Tout d'abord, Aron ne nie pas l'existence de la totalité ou l'unité historique, qui ne se trouve qu'à l'infini. Il croit seulement que la totalité n'existe pas en soi, mais pour nous. Cela dit, comme un jeu d'assemblage d'images, chacun de nous en a un point de vue sur la réalité partielle, et chaque pas nous permet d'approcher davantage de la réalité intégrale, cette intégralité, «nous la composons avec des fragments rassemblés et organisées rétrospectivement par l'unité de notre intérêt ou l'unité que nous prêtons aux époques ou aux cultures. »[206] Bien que cette réalité intégrale ne soit jamais atteinte, et à condition que la société humaine ne s'évanouisse pas, et vu qu'en réfléchissant sur les objets que nous portons en nous, nous changeons à chaque instant avec eux, le sujet et l'objet dans l'histoire demeurent inséparables. Les fragments rassemblés par les historiens, malgré leur point d'entrée divers et le renouvellement des perspectives historiques, supposent tous une sphère de vérité partielle à l'intérieur de l'ensemble, à condition qu'ils correspondent aux témoignages ou aux documents dont nous disposons. Autrement dit, les conclusions scientifiques, bien que temporaires, font partie de la vérité intégrale. Comme disait Aron, « Dès que la pensée se soumet aux règles de la logique formelle, de l'expérience ou de la

[206] *Ibid.,* p. 377

probabilité, les résultats sont en droit universellement valables. » [207] Lorsque je me soumets à des règles du vrai de ce genre, les résultats auxquels je parviens peuvent être valables pour tous, pour Aron, par exemple, la réflexion sur les conditions dans lesquelles nous connaissons l'histoire n'est pas essentiellement relative, mais également, « autonomie de la vérité positive et partielle, universalité de la réflexion, constitution par la personne de son être spirituel» [208]

Pour éclaircir ce point, Aron nous donne une analyse de l'historisme dans l'ordre moral. Il s'oppose avant tout à un relativisme vulgaire, qui s'en tient à la diversité des conduites mais sans distinguer l'acte de l'intentionnalité. Pour lui, malgré les divergences apparentes, il existe quand même des règles acceptées par tous, la défense de tuer ou de voler, auxquelles on obéit inconsciemment, par exemple, et qui ne s'adressent en particulier à personne. En ce sens, ce que dit Simmel sur une loi individuelle ne tiendrait pas debout. D'un autre côté, la morale formelle, au sens kantien, qui compte sur la bonne volonté ou la pureté du cœur ne lui semble pas compatible avec les données historiques, en plus, elle n'est pas non plus praticable dans la vie réelle. L'idée de la belle âme est vide, on ne vit pas seulement selon des principes, la subordination de la conduite à l'intention ne se justifie que par la croyance en une croyance, à savoir, l'existence d'un Dieu.

Comme dans les autres sciences humaines, le schéma de l'univers total dans le domaine éthique ne serait pas non plus saisi du premier coup. La morale, et à la fois l'intentionnalité, sont concrètes pour chacun à l'intérieur de chaque culture différente, les obligations éthiques seraient ainsi intériorisées par chacun avant d'être des impératifs sociaux, en un mot, il y a déjà un cycle continu entre l'individu et le groupe, mais il existe aussi l'influence venant des autres secteurs sociaux, par exemple, puisque la morale est «attachée à une tradition propre et menacée par des changements économiques». Ce total moral se situe en effet à une instance transcendantale pour chaque individu, il nous faudrait examiner tour à tour l'interaction entre les activités de l'individu et celles du groupe. En dernière analyse,

[207] *Ibid.*, p. 378
[208] *Ibid.*, p. 385

concernant la morale, comme partout d'ailleurs, «l'unité n'étant que le but dernier situé à l'infini ou les communautés formelles que l'on parvient peu à peu à déterminer. »[209]

L'adhésion à la thèse d'une relativité de la connaissance historique, mais tout en réfutant le relativisme historique, semble donc être la bonne conclusion à propos de l'analyse d'Aron. Non pas comme le relativisme qui proclame une sorte de scepticisme ou même d'agnosticisme, la relativité historique au sens d'Aron laisse la place à « l'action, l'inachèvement et la diversité des univers aux décisions des personnes ».[210] En d'autres termes, en révélant la liberté et l'obligation de choix, il est possible de triompher du nihilisme par la connaissance objective et la réflexion philosophique.

*vi. Vérité historique et liberté*

La recherche sur la limite de la causalité et la limite du relativisme conduit à notre intérêt sur la conclusion d'Aron lui-même à propos de la vérité historique. Quel est le rapport entre idée et réel? Et, au-delà de la pluralité des interprétations, de quelle nature est la vérité historique ?

Nous avions déjà montré comment la réponse du marxisme, vérité par totalité, aboutit à une métaphysique, en s'élevant de l'explication causale de la société, à savoir d'une science positive, pour prétendre atteindre à une connaissance de la totalité historique. Selon Aron, il ne s'agit là que d'une perspective parmi la multiplicité des théories possibles par rapport à la société, qui n'est peut être pas à juger en termes de vérité ou de fausseté, et qui n'est pas nécessairement relative, mais qui est simplement fragmentaire par rapport à la réalité. À la base de chaque théorie, il existe une philosophie qui fournit une vision du monde. En réalité, toutes les visions sont particulières, elles ne consistent à embrasser le tout que d'un certain point de vue.

[209] *Ibid.*, p. 382
[210] *Ibid.*, p. 377

Alors, la notion de vérité universelle relève-t-elle de l'idéologie ? D'une certaine manière, il nous semble qu'Aron répondrait de façon affirmative. Sur ce point, l'annotateur de l'*Introduction,* Sylvie Mesure, nous fait remarquer l'évolution du terme « idéologie ». Au début de sa carrière, par exemple, dans l'*Introduction,* Aron la définit plutôt comme « toute ces anticipations lointaines, prophétiques, (qui) transcendent le réel, des mythes si elles exaltent la foi »[211], plus tard, dans un livre sorti en 1966 intitulé *Trois essais sur l'âge industriel*, on trouve une différence, comme Aron lui-même l'a reconnu dans ses *Mémoires,* l'idéologie est maintenant définie comme une attitude historique ou une hiérarchie des valeurs, et relevant d'un système global d'interprétation. Il s'agit d'une acception large de la notion dans ce dernier cas, et d'une acception restreinte dans le premier.[212] De ce fait, nous ne voyons pas clairement la différence entre une pensée idéologique et une philosophie de l'histoire. Il nous semble qu'elles se rapprochent l'une l'autre d'après Aron lui-même, pour qui la pensée idéologique serait une pensée qui n'adhère pas au réel, et dont la philosophie de l'histoire serait par essence transcendante au donné et tendrait vers l'avenir.

Cela dit, il est possible qu'existe en même temps une pluralité des idéologies qui représenterait la pluralité des modes de considérations, fondés soit sur la nature des faits retenus, soit sur le caractère de la connaissance, soit sur l'intention de l'historien et sa relation à l'histoire. Aucune d'entre elles n'a le privilège de se proclamer universelle, elles sont en effet sur le même plan, et ne se justifient que par une philosophie dont personne ne puisse prétendre avoir la possession à l'avance.

Toutes les idéologies relèvent en effet d'un choix, y compris le culte de l'objectivité qui exprime certaines intentions. Ce dernier en effet implique l'effort de détachement, la prétention à la sérénité, il suppose aussi la subordination de l'action à la pensée, de l'existence à la méditation[213]. Mais pour qu'un énoncé soit véritablement scientifique, on a besoin, selon Aron, d'autres critères, la conformité aux faits ou aux règles logiques, la volonté et l'intelligence de poursuivre l'objectivité, etc., Puis, plus

[211] *Ibid.*, p. 388-389
[212] Voir, *Ibid.*, p.502, voir aussi, Raymond Aron, *Mémoires*, Op. cit., p. 605
[213] *Ibid.*, p. 390

tard, on peut voir rétrospectivement toutes idéologies, ce qui est resté utopique et ce qui s'est réalisé. Elles ont donc chacune une signification historique.

Mais est-il possible de concevoir une vérité qui surpasse la multiplicité des interprétations ou même encore qui puisse la justifier ? Pour Aron, cette vérité ne doit ni se confondre avec la réalité intégrale, ni avec la juxtaposition des points de vue, puisque le premier cas représente quelque chose d'inaccessible et que le dernier est arbitraire comme toute synthèse subjective[214]. Si une vérité existe, elle est, par définition, idéale, «Elle serait la vérité qui dépasserait la particularité des perspectives et la pluralité des considérations, en déterminant la signification finale du devenir tout entier.»[215]. Or, cette formulation n'a pas de sens. Quant il s'agit de but ou de valeurs, l'intervention de l'homme est inévitable, autrement dit, la possible multiplicité des conceptions du monde basée sur la liberté du choix exclut déjà l'universalité. Comme nous l'avons déjà remarqué plusieurs fois, une conception du monde n'est donnée que dans la façon que chacun a de se constituer un ensemble à sa volonté en intégrant en lui un des aspects de la réalité. Méthodologiquement, par l'interaction entre la compréhension et l'explication causale, la réflexion sur l'objet et le sujet s'enrichissent réciproquement. Cela renvoie en dernier lieu à une conscience de plus en plus claire non seulement du milieu où nous vivons mais aussi de nous-mêmes. De cette façon, nous nous approchons de la vérité totale dans un devenir historique désigné comme «contingent», «individuel» et «libre». Reprenons la formulation d'Aron : « C'est à travers le devenir collectif où l'horreur se compose avec la grandeur, que l'humanité s'élève à la conscience d'elle-même et en vient à opposer sa destination à sa destinée. »[216]

Selon Aron, entre ces prévisions fragmentaires et une totalité future subsiste une marge de liberté. On a toujours le droit de choisir parmi différentes alternatives une façon d'interpréter notre propre histoire, à supposer que sur le plan des préférences individuelles, nos tempéraments cessent de se heurter. On finit souvent non pas par un accord unanime, mais par un compromis temporaire. En outre, cette liberté de choix

[214] Voir, *Ibid.*, p. 397
[215] *Ibid.*, p. 397
[216] *Ibid.*, p. 399

doit avoir sa limite, par exemple, la nature des communautés et les conditions historiques qui circonscrivent d'une manière ou une autre notre vision, mais au niveau de l'individu, d'une certaine manière, la liberté, pour Aron, peut rester entière, parce que l'individu intègre l'histoire à lui-même, qu'il la porte et qui devient sienne. Comme dans le cas de l'engagement politique, dans lequel, logiquement, il s'agit avant tout pour l'individu d'un choix politique, à savoir, d'accepter ou non l'ordre existant.

En ce qui concerne la connaissance historique, comme elle est par nature réflexive, nous n'organiserons les mondes humains qu'en les reconstruisant, chacun partant de son propre point de vue, et par la liberté de choix et de décision, chacun n'aboutissant qu'à une révélation partielle de la vérité, « Les histoires partielles sont solidaires de théories et de perspectives, l'histoire générale suspendue à la vérité de l'homme, qu'historien et être historique recherchent également. »[217]. À la recherche d'un sens qui se renouvelle à chaque abord et d'une vérité adéquate qui n'apparaîtrait jamais d'une façon définitive, la vraie valeur de la liberté humaine ne se réalise, au-delà de la réflexion et l'action, que dans un avenir qui ne se révèle que peu à peu. Et cette liberté est d'autant plus précieuse que l'homme veut atteindre des buts au-delà de lui-même, l'histoire humaine est en ce sens dramatique, même « tragique ». Aron conclut sa thèse ainsi, « L'existence humaine est dialectique, c'est-à-dire dramatique, puisqu'elle agit dans un monde incohérent, s'engage en dépit de la durée, recherche une vérité qui fuit, sans autre assurance qu'une science fragmentaire et une réflexion formelle. »[218]. La notion de devenir et celle de liberté s'associent étroitement, et, en réalité, c'est l'histoire en plein devenir qui laisse une marge pour la liberté. Cela dit, comme notre histoire ne se dévoile qu'au fur et à mesure de notre avancée vers l'avenir, la liberté signifie alors que par une action sans cesse renouvelée, par choix et décision, nous parviendrons peut-être peu à peu à une société humanisée.

Malgré le caractère dialectique de l'histoire, Aron ajoute qu'on peut malgré tout postuler la possibilité d' «une fin heureuse » reposant sur l'«idée de la Raison », au

[217] *Ibid.*, p. 422
[218] *Ibid.*, p. 437

sens kantien du terme :

> « J'ai été un disciple de Kant et il y a une notion que je retiens encore aujourd'hui : c'est l'idée de la Raison, une certaine représentation d'une société qui serait réellement humanisée. On peut continuer à songer, ou à rêver, ou à espérer, à la lumière de l'idée de la Raison, une société humanisée »

En effet, ce n'est que par notre propre raison que l'avenir se déploie devant nous. Il est vrai qu'Aron fait rarement allusion à la Raison historique, mais la raison est une idée bien évidente pour lui. La fin de l'Histoire est un « idéal sans doute indéterminé puisque l'on conçoit diversement participation et réconciliation mais qui, du moins, ne serait ni angélique ni abstrait»[219], en d'autres termes, comme la vérité historique ne se révèle que dans la réflexion sur le devenir humain, c'est-à-dire au fond la réflexion sur nous-mêmes, la Raison historique doit être concrète et théorique en même temps, basée sur la pluralités des activités et des valeurs. Elle ne préexiste pas à l'exploration des univers spirituels, et pas non plus à l'accroissement du savoir. En ce sens, Aron a reproché à Sartre et à Merleau-Ponty d'avoir confondu un but particulier avec la fin de l'Histoire, en effet, personne ne peut prédire le destin final de l'Humain. L'humanité tout entière est une histoire, qui prend son départ dans l'animalité, et dans laquelle les hommes formulent à chaque pas, à leur façon, leurs cultures, mais c'est une histoire dont on ne peut pas savoir la fin à laquelle elle aboutira. Toutefois, à la lumière de la Raison qui nous a permis de sortir de l'animalité, il est toujours légitime d'imaginer un avenir où les hommes seront devenus réellement des hommes. Pour Aron, « vouloir que l'Histoire ait un sens, c'est inviter l'homme à maîtriser sa nature et à la rendre conforme à la raison de la vie en commun. »[220] Entre-temps, une seule chose peut être affirmée, c'est que l'homme a une histoire inachevée, ou plutôt qu'il « est une histoire inachevée ».

---

[219] *Ibid.*, p. 429

[220] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p.45

*vii. Conclusion*

Selon Aron, l'histoire est pour l'homme non pas quelque chose d'extérieur, mais l'essence même de son être, reprenons ici une de ses fameuses formules : *l'homme est dans l'histoire, l'homme est historique, l'homme est histoire*.

Le sens de ces deux premières expressions est évident, parce que chaque individu se trouve dans un certain espace et en un certain temps dans l'histoire, enfermé plus ou moins dans le milieu où il vit. Ce n'est que dans la dernière partie de la formule que la liberté est garantie. Il n'y pas, nous l'avons déjà dit, un déterminisme global des événements historiques, l'histoire est en effet imprévisible comme l'homme pour lui-même, et ce n'est que par notre action que notre avenir s'étale peu à peu devant nous. L'action historique, en tant que pratique réflexive, implique la liberté.

Généralement, la réflexivité de la connaissance historique permet au sujet, d'un côté, de prendre conscience de sa limite, étant donné que l'homme est dans l'histoire et en même temps historique, et que, de l'autre, il garde toujours l'espoir de s'en dégager. C'est par l'action libérale, sous l'inspiration d'une vérité ou par humanisme athée qu'on arrive, à la fin, à surmonter l'historicisme.

Cela dit, au niveau philosophique, de façon plus générale, la critique de la philosophie de l'histoire d'Aron, propose, dans le champ de la méthodologie, une histoire à fin ouverte, qui s'oppose alors d'une part à la métaphysique de la philosophie spéculative de l'histoire, et d'autre part au positivisme antimétaphysique. Afin d'éviter une conclusion relativiste, Aron conserve la notion de *liberté* ou de *vérité (humanisme athée* à la version aronienne*)* au sens kantien, autrement dit, son point de vue repose lui aussi sur une conclusion métaphysique, néanmoins, celle-ci n'a d'autre fonction que celle d'une notion régulatrice, qui soutient notre espoir de pouvoir envisager une société meilleure que celle d'aujourd'hui, et qui nous encourage à continuer malgré toutes les tragédies.

Du point de vue de la pratique historique, un récit, au niveau épistémologique, se constitue à l'aide d'une réciprocité entre la compréhension et l'explication causale.

Différente de la science de la nature, l'explication historique est interne à la compréhension, puisque l'histoire vise avant tout non pas à une loi générale mais à reconstituer un événement singulier, ce qui renvoie en dernier lieu à la saisie des motifs, des mobiles ou de la singularité d'une personnalité. La compréhension et l'explication représentent en effet deux démarches essentielles pour faire l'histoire, son côté significatif et son côté causal. Pour constituer un récit historique, la complémentarité entre les deux méthodes est nécessaire d'autant plus qu'il faut se référer à des éléments intérieurs, comme le caractère, les choix personnels, etc., en même temps qu'à des éléments extérieurs, par exemple le contexte, les circonstances historiques, etc., ce qui permet de combler les lacunes qui marquent l'une par rapport à l'autre.

Un point remarquable dans la pensée d'Aron, c'est qu'il propose non seulement une recherche sur le comportement rationnel qui soit conforme à un système de valeurs ou à un critère largement accepté, mais aussi sur les comportements irrationnels. Pour Aron, irrationalité ne signifie pas nécessairement incompréhensibilité, l'incompréhensible renvoyant à un non-conscient provisoire. Parce que les faits ne sont jamais compréhensibles ou incompréhensibles en eux-mêmes, mais dans un donné contexte ou à un niveau d'interprétation donné, l'interprétation, d'une façon ou d'une autre, est toujours possible. En outre, en ce qui concerne la causalité historique, comme il y a toujours une multiplicité des antécédents, il sera difficile de soutenir une cause véritable qui serait capable à elle seule de déclencher tel ou tel événement, sans parler du fait que la singularité d'un événement empêche déjà ce genre de confirmation. Aron emploie alors la notion de *déterminisme probabiliste* pour parler de la causalité historique, notion qui équivaut à l'idée d'*un calcul rétrospectif de possibilité.* Autrement dit, ériger certains antécédents, parmi des nombreux autres, comme réguliers revient à calculer son adéquation par rapport à la situation réelle, il s'agit donc d'une estimation de la probabilité.

Quant au vrai travail des historiens, le cercle entre la compréhension et l'explication agit tout au long du processus, la conscience intervenant à chaque

moment de la recherche. Si la compréhension permet de saisir le motif ou le mobile, et que l'explication vise la sélection des causes régulières, alors la compréhension sert en effet d'étape préalable à l'explication. La compréhension rend intelligible les causes dispersées et permet de les organiser sous la forme de l'effet-cause, il s'ensuit alors l'explication qui va s'attacher à interpréter les relations dégagées.

A ce propos, Aron a analysé dans *leçon sur l'histoire*, deux modèles extrêmes d'interprétation de l'histoire, celui de Hempel et celui de Dray. Le modèle de Hempel s'appelle aussi modèle déductif, un nom qui correspond bien à la chose qu'il désigne, car il vise la recherche de la connexion entre les événements singuliers qui peut se déduire d'une proposition générale. Dans le modèle Dray, comme la spécificité de l'histoire humaine repose en dernier lieu sur l'action humaine, l'explication scientifique doit ainsi remonter à l'intention de l'acteur pour rendre intelligible tel ou tel comportement. Pour Aron, le modèle de Hempel vise à confirmer une des thèses de l'école analytique, trouver la loi selon laquelle chaque conclusion s'enchaîne l'une après l'autre, « à chaque fois que A est donné, B en résulte », cependant que le modèle Dray introduit la notion centrale de l'école herméneutique, la compréhension. Il est évident qu'Aron penche pour ce dernier modèle, mais ce n'est pas tout. Une explication téléologique ou rationnelle seule ne suffit pas à constituer un récit historique, par exemple, le modèle de Dray ne peut pas expliquer une suite d'événements naturels quand ceux-ci ont plus d'influence que le comportement intentionnel sur tel processus historique. Donc, il propose de compléter les explications de type téléologique par des explications de type déductif, la proposition générale étant nécessaire dans l'explication scientifique. Néanmoins, cette proposition générale n'est pas la seule, elle peut être déclinée en plusieurs propositions, qui impliquent seulement une plus ou moins grande possibilité, et non pas un déterminisme nécessaire. Par exemple, on ne peut seulement juger qu'à partir de la fin de 1938, que la conjoncture (comme une proposition générale) menaçante rendait la guerre fort possible, mais la date en était pour le moins imprécise. Ou prenons un autre exemple, l'intention de Hitler d'imposer son empire sur l'Europe, considérée comme une autre proposition générale, rend intelligible sa décision de conquérir

Moscou. Cela dit, il peut y avoir une proposition au niveau macroscopique, comme les propositions relatives à l'ensemble dans lequel s'insère la conduite de l'acteur, et à la fois au niveau microscopique, comme les propositions relatives au tempérament et à la manière d'agir. Le lien établi entre l'intention est l'action par la compréhension n'est aussi pas nécessaire, puisque l'intention que l'on attribue à l'acteur peut être diverse. « Une bonne raison » ne suffit pas à expliquer pourquoi l'acteur a fait telle chose, « montrer qu'une action était la chose appropriée ou rationnelle à faire dans des circonstances données n'est pas un moyen d'expliquer pourquoi, en réalité, la chose a été faite. »[221]. Cela revient donc, comme dans l'analyse des propositions générales, à un calcul de probabilité.

La pratique des historiens suppose donc l'interdépendance de ces deux moyens, ou, selon l'expression d'Aron, « le modèle Dray modifié ». Trouver ce genre de proposition dans domaine historique dépend évidemment de l'intelligibilité, par contre, à chaque fois, on pourrait toujours trouver des propositions générales contribuant à la compréhension. La compréhension et l'explication s'appliquent tour à tour.

Comme disait Aron, l'explication historique ainsi obtenue « n'est pas conforme au modèle pur initialement exposé, mais constitue...un schéma d'explication. »[222]. D'un point de vue plus global, dans la recherche historique, chacun part de son point de vue, d'un jugement provisoire à l'aide des documents obtenus, puis repart du jugement précédemment acquis comme une donnée, et vise étape après étape à une meilleure saisie de l'événement. Par l'effort de chacun, nous aurons peut être une image intégrale du passé, mais il faudra du temps, puisque « la vérité actuellement possédée permet de saisir la vérité des conquêtes antérieures. »[223]. La vérité saisie par chacun n'est que partielle, comme nous sommes tous enfermés dans tel ou tel milieu, seul un Dieu pourrait avoir une vision globale. Nous trouvons ici le vrai sens du *relativisme historique* auquel croit Aron. Malgré l'effort de détachement et d'objectivité de l'historien, l'antinomie entre subjectivité et objectivité, entre la diversité des

[221] Raymond Aron, *Leçons sur l'histoire*, Op. cit., p. 183
[222] *Ibid.*, p. 173
[223] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 148

perspectives et le côté partiel d'une vérité se voulant universelle, reste en effet insurmontable. Comme s'en défendait Aron pendant sa soutenance, « ...Une pluralité de perspectives est toujours possible et que le passé se renouvelle incessamment à mesure qu'il s'éloigne. Tel est le fondement du relativisme.»[224] Ainsi, la science historique est forcément relative, mais cette relativité ne signifie point de tout accepter ou de rien refuser, elle garde quand même l'espoir d'une société plus humaine tout en acceptant la relativité de la connaissance historique. Comme disait Aron, « Cette dialectique...tend à consacrer bien moins l'incertitude de l'interprétation que la liberté de l'esprit, elle révèle la fin authentique de la science historique »[225]. Une fin qui est d'être intégré au système actuel, d'enrichir la culture et de servir de référence pour le présent. Une objectivité peut être atteinte au-delà de cette diversité, par une validité de plus en plus large de la compréhension grâce au renouvellement des consciences.

Ainsi, manifestement, le refus d'Aron de réduire l'histoire réelle à l'accomplissement d'un destin prédéterminé est évident, car il ne pense pas non plus qu'il existe une loi historique qui se vérifierait à chaque fois. Contrairement à la volonté du positiviste, qui essaye de démontrer la nature fondamentalement homogène de toute explication scientifique, la connaissance de l'histoire humaine diffère *en nature*, selon Aron, de la connaissance de la nature. La connaissance historique, diffère principalement sur deux questions : l'attachement ou pas du fait à la valeur, et savoir si l'on peut ou pas remonter complètement la chaîne de la causalité. Comme il n'est pas possible, sur le premier point, d'imaginer un événement pur dans l'histoire, tous les faits sont reconstruits par les historiens, la dissolution de l'objet implique en réalité que le fait n'est point séparable d'un jugement de valeur. Quant au deuxième, Aron pense que dans la causalité historique il s'agit non seulement d'établir le lien entre l'antécédent et le conséquent, mais qu'il faut aussi rendre compte du choix potentiellement multiple de l'acteur face à telle ou telle situation. Cette causalité établie n'est donc pas nécessaire, elle est seulement la conclusion temporaire d'un calcul de la probabilité.

[224] Voir, *Récit de la soutenance par le père G. Fessard, Ibid.*, p. 452
[225] *Ibid.*, p. 148

Selon Aron, on fait toujours l'histoire en fonction d'une philosophie, sinon on risquerait de tomber dans une pluralité incohérente. En ce sens, le déterminisme de probabilité n'est qu'un schéma d'explication parmi d'autres, il dépend lui aussi d'une philosophie de l'histoire, mais celle-ci n'en est pas moins indépendante, elle évolue avec l'histoire, puisque « toute philosophie se définit comme l'effort de l'homme pour se déterminer lui-même ».Aron peut souligner :

> « La philosophie de l'histoire est, par essence, transcendante au donné parce qu'elle situe le passé par rapport au futur (que l'on imagine à l'image du passé). Elle est donc, comme toute pensée engagée, solidaire d'une volonté. C'est la priorité de l'avenir dans la conscience historique qui condamne à la partialité les philosophies concrètes. »[226]

Comment l'individu parviendra-t-il à l'universalité? Après tout ce parcours, il nous semble que la réponse ne se trouve que dans la temporalité de la nature humaine. Ceux qui sont pressés de trouver l'éternité ou la stabilité du destin ou même une solution qui vaudrait une fois pour toutes, seront certainement déçus par la réponse d'Aron. Mais, pour nous, entre les connaissances fragmentaires et la totalité future, il subsiste une marge de liberté de penser ou d'agir, dépendante de l'effort de chacun d'entre nous.

Ni à la façon dont les philosophies du pluralisme au sens de Spengler qui repousse résolument la possibilité de l'existence d'une unité historique, ni à la façon dont les philosophies métaphysiques prétendent avoir anticipé le devenir humain, l'unité étant dogmatiquement posée, et pas non plus à la façon dont les positivistes croyait pouvoir trouver une proposition générale, ou un premier moteur, qui servirait à guider dorénavant la recherche historique, exactement comme ce qui se passe dans la science de la nature. L'unité historique, pour Aron, doit exister, au sens où c'est en s'élevant à la totalité que se découvre l'essence du devenir humain, seule l'espèce humaine est engagée dans une aventure dont le but n'est pas la mort, mais la réalisation d'elle-même, et cette unité est évidemment construite, elle fait appel en effet à un

[226] *Ibid.*, p. 392

horizon de l'action humaine et à l'interprétation réflexive incessante de l'histoire. Elle doit être donc à la fois concrète et spirituelle. Cette constitution à une double dimension, d'un côté, elle permet de garder la notion de l'unité malgré tout transcendantale au niveau ontologique de l'histoire, et de l'autre côté, au niveau épistémologique, elle nous donne aussi l'espoir d'y accéder grâce à notre action réflexive, à proprement parler, par la complémentarité entre la compréhension et l'explication causale. Selon Aron, la synthèse du déterminisme et de la Providence, « était inacceptable en chacun de ses deux aspects et plus encore en leur pseudo synthèse. Mais, pour employer un langage kantien, il est un usage régulatif des idées de la raison »[227]. Ainsi, entre totalité et fragmentation, on parvient peut être à mi-chemin de la lumière de la liberté et de la vérité en tant que notion régulatrice.

Même s'il est vrai que Aron a terminé sa thèse sur un registre quasi-pessimiste, le destin humain étant pensé dramatique ou même tragique selon les Mémoires, nous croyons qu'il avait pour intention de renforcer le côté affirmatif de son argument, comme il le dit lui-même dans ses Mémoires, « Je séparerais mieux valeurs sociales et vertus morales, je renforcerais les bases de la vérité scientifique et de l'universalisme humain. »[228]. Et plus loin, « Je continue de juger concevable la fin heureuse, très au-delà de l'horizon politique, Idée de la Raison (au sens de Kant). »

De fait, en intégrant le côté ontologique en même temps que le côté épistémologique, sa théorie, d'après nous, peut être considérée comme une des premières tentatives qui vise à réconcilier la philosophie spéculative et la philosophie analytique et critique de l'histoire.

[227]. Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p.44-45
[228] Raymond Aron, *Mémoires*, Op. cit., p. 741

## Chapitre II - Connaissance et action

La révélation d'un certain déterminisme de probabilité dans la recherche historique signifie en effet qu'on doit en tenir compte dans notre attitude envers notre propre histoire. Une théorie historique, selon Aron, doit viser d'un côté à établir le lien nécessaire entre les faits, et de l'autre côté, à prendre en considération les choix et les décisions possibles face aux acteurs selon les différents contextes. En réalité, ce n'est que dans le choix et l'action enchaînée que se constitue l'action humaine, il s'agit toujours, et sans cesse, d'une évaluation et d'une décision sur l'état actuel, qui reflètent aux yeux d'Aron la relativité de la connaissance historique, à savoir, en démontrant le moment où la décision intervient. En ce sens, il n'existe jamais un chemin préétabli vers l'avenir, au contraire, ce n'est que dans l'action, après avoir « éliminé un certain nombre d'idéologies »[229], qu'apparaît une sphère de validité pour l'homme concret.

C'est aussi pour cette raison qu'Aron considérait sa thèse non seulement comme une théorie de la connaissance historique, mais également comme une introduction à la science politique, laquelle, en dernier lieu, a pour but de « chercher à déterminer le contenu véritable des choix possibles qui sont limités par la réalité même ». Au fond, sa théorie renvoie à une prise de conscience de nous-mêmes, d'une expérience de la vie, ou à une philosophie de l'histoire. Sa réflexion sur l'objectivité et la causalité dans les sciences sociales, cherche, d'une certaine manière, d'un côté la détermination de la connaissance historique, et de l'autre à permettre de penser et de comprendre l'action des hommes dans l'histoire dont l'action politique est la forme par excellence.

Weber croyait qu'en interdisant les prises de position politiques ou les jugements de valeur, seraient garanties aussi bien la neutralité de la recherche sociologique que l'objectivité de la science, mais ce n'est pas le cas pour Aron. Aux arguments de Leo

[229] La notion d'idéologie ici fait référence à« l'idée de progrès indéfini étendue à l'ensemble social, ou à la croyance que l'activité de recherche objective et de contemplation pure épuise la vocation de l'homme », cité de *Récit de la soutenance par le père G. Fessard*. Voir, Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 452-453

Strauss sur le fait que Weber lui-même n'évite pas de prononcer des jugements de valeur, Aron ajoute que les hommes jugent spontanément des phénomènes sociaux par rapport à leurs valeurs propres ou à celles de la collectivité, et que le sentiment qu'ils ont à propos des faits fait partie de la réalité elle-même. Le monde réel n'existe pas en tant que tel, il n'existe que par et pour l'homme. Aron ne recourt pas aux types idéaux comme instruments de rationalisation utopique pour désigner les rapports de causalité, il affirme que ce n'est que par un processus progressif, même partiel pour l'instant, que les sciences sociales parviendront à substituer à la connaissance vague de notre société une description plus élaborée, conceptuellement clarifiée. Il ne cherche pas à nous satisfaire par l'illusion des promesses du futur, ce qu'il essaye de nous dire, c'est que ce genre de recours n'existe pas, chacun d'entre nous a son destin entre les mains. Ce qu'il propose donc dans le domaine politique, c'est ce que Weber refuse de reconnaître : *une politique raisonnable* fondée sur une analyse équilibrée de l'ordre social.

Aron résume le point de vue politique de Weber en *une politique de l'entendement*, selon laquelle la stratégie doit se renouveler indéfiniment en intégrant les faits nouveaux dans le réel. Comme dans le conflit éternel entre des dieux, il est impossible d'imaginer une totalité actuelle ou future qui serait fatale. Les faits se succèdent sans s'organiser, c'est « comme le pilote qui naviguerait sans connaître le port », les choses sont liées ici à une politique du hasard. Mais à l'inverse, on voit aussi *une politique de la Raison*, qui tente toujours d'accommoder le régime actuel à la préparation du régime futur, comme dans le marxisme évidemment qui déclare l'avènement du communisme comme un destin inévitable. Ces deux types de politique ne fonctionnent pas unilatéralement, elles sont des idéaux par rapport à la réalité. Toute politique en effet, comporte à la fois les qualités du prophète et celles de l'empiriste. Entre les deux, il peut exister un compromis raisonnable, un certain progressisme selon lequel « la politique est l'art des choix sans retour et des longs desseins »[230]

Plus concrètement, pour Aron, *la politique raisonnable* correspond à une

[230] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 414

politique progressiste. Elle s'oppose d'une part à la politique millénariste, qui soumet la réalité à un projet idéal, et qui ne croit plus ainsi au changement, et d'autre part à une politique conservatrice, qui met l'accent sur la constance d'un ordre, ayant horreur de tout changement. La politique progressiste au sens d'Aron ne rejette ni l'idée de fin, ni celle de constance historique, elle refuse seulement de les affirmer exclusivement l'une de l'autre, et « admet les transformations, irrégulières mais indéfinies, vers un terme situé à l'horizon, lui-même justifié par des principes abstraits »[231]. En d'autres termes, la politique progressiste « cherche une voie de l'action à travers chaque instant adaptée aux circonstances » entre l'idéal et le mal du changement. Pour Aron, même si on a besoin de l'idée d'une fin de l'histoire, on ne saurait la saisir concrètement à l'avance. Comme il le disait de façon plus générale lui-même, « le progressisme, est une politique qui se suffit à elle-même, aussi longtemps qu'elle se déploie dans une société stable, qui n'a pas conscience de sa singularité ou qui ne la remet pas en question. »[232]

C'est parce qu'aux yeux d'Aron, la politique est historique, et que le choix et l'action qui la constituent sont eux aussi historiques qu'il s'agit toujours de répondre à une situation précise dont l'individu ne connaît pas à l'avance l'aboutissement. Autrement dit, l'incertitude du futur est inévitable, mais cela n'implique pas une ignorance totale, car on connait au moins une partie du réel. Et si l'on agit à partir des conditions acceptées, rien ne peut nous prémunir des risques à courir, il nous faut seulement croire à une volonté historique, et non pas aux mythes.

Autant que nous sachions, cette attitude se manifeste tout au long de son œuvre. Aron n'essaye pas de vanter le système occidental en son entier, il ne s'intéresse pas non plus à la construction d'un système grandiose intégrant toutes les fameuses notions abstraites de liberté, d'égalité, etc., ni à la démonstration que tel régime serait le meilleur. Ce qu'il vise, c'est plutôt une analyse cas par cas de la situation actuelle, son style d'écriture reste toujours rationnel et froid. Malgré l'incompréhension de ses contemporains, qui l'a accompagné pendant la plus grande partie de sa vie

[231] Raymond Aron, *Polémique*, Op. cit., p. 191
[232] *Ibid.*, p. 194

intellectuelle, il est resté fidèle à lui-même, et a gardé jusqu'au bout le même point de vue politique. Sa lutte contre les idées de tout genre du déterminisme historique tient à sa conviction que la valeur la plus précieuse est la liberté individuelle.

Enfin, nous pensons que cette attitude est étroitement liée à sa position sur la philosophie de l'histoire, autrement dit, derrière sa proposition d'*une politique raisonnable* existe un support épistémologique, à savoir, *un déterminisme de probabilité*. Son attitude politique et son point de vue historique et philosophique reflètent en effet une concordance dans sa théorie. Connaissance et action qui constituent les deux versants de la pensée aronienne sont inséparables. Aron n'a pas cessé d'essayer de répondre à ces deux questions qui s'entrelacent, si l'on peut dire pendant tout son parcours intellectuel: comment pensons-nous l'histoire que nous faisons ? Et comment agir dans telle ou telle situation précise?

## 1ère partie : La politique raisonnable

### *I. La politique en tant que domaine humain*

Avant d'entrer concrètement dans la pensée politique d'Aron, nous pensons qu'il est nécessaire de voir comment il a positionné la politique en tant que domaine d'action des hommes, car c'est ici que nous voyons la divergence de sa pensée avec celle de la gauche.

D'une façon plus générale, Aron s'oppose à la description d'une société par le seul critère économico-social, sans préciser le trait spécifique du régime politique. Pour lui, le système politique a non seulement une autonomie, une efficacité propre, comme « il a ses lois propres de fonctionnement et de développement », mais également, il peut influencer à son tour, tous les autres domaines, puisque « c'est par lui que sont prises les décisions visant à atteindre les objectifs de la collectivité tout

entière »[233].

Pour comprendre cette proposition, il faut voir avant tout la définition qu'il a donnée de la notion de politique : «le mode d'exercice de l'autorité, le mode de désignation des chefs qui contribue plus que toute autre institution à façonner le style des relations entre les individus »[234]. D'après Aron, il est évident que toute coopération entre les hommes implique une autorité, ce qui renvoie tout naturellement au mode d'exercice et au choix des gouvernants qui représentent en effet l'essence de la politique, la « politique » comprise principalement au sens de la coopération collective entre les hommes, caractéristique majeure de la collectivité tout entière. D'une façon générale, «la politique constitue une catégorie éternelle de l'existence humaine, un secteur permanent de toute société »[235].

Il a pu dire aussi que «la théorie du politique chez Marx est une théorie de la négation du politique en tant que domaine spécifique de la réalité humaine ou historique. »[236] Nous pensons que sur ce point, Aron arrive à une conclusion, nous semble-il, d'une manière un peu arbitraire. Puisque, en effet, Marx a écrit lui-aussi sur la politique concrète, dans le *18 Brumaire* ou dans *La guerre civile en France* par exemple, ou encore dans les articles sur la politique anglaise, il analyse de façon détaillée toutes les formes du politique. Or, comme notre objet ici n'est pas la théorie de Marx elle-même, mais seulement ce qu'en dit Raymond Aron, nous nous conformerons aux choix qu'il opère dans les textes de Marx, sans chercher à les corriger ou à les compléter. Il s'agit ici de reconstituer sa lecture et non pas de lui opposer une autre lecture possible.

Et comme la politique concerne plus directement tout le monde, Aron lui confère alors une certaine primauté, « j'ai plutôt mis en lumière une primauté des phénomènes politiques par rapport aux phénomènes économiques »[237], et il souligne qu'il s'agit d' « un ordre méthodologique et non pas d'un ordre doctrinal ». En outre, ce primat du politique diffère en un double sens du déterminisme historique, au sens marxiste du

[233] Raymond Aron, *Études politiques*, Op. cit., p.285
[234] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Gallimard, Paris, 1965, p.24-25
[235] Raymond Aron, *Études politiques*, Op. cit., p.289
[236] Raymond Aron, *Le marxisme de Marx*, Op. cit., p. 578
[237] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Op. cit., p.27

terme. D'abord, ce primat ne signifie point une détermination politique unilatérale, en effet, Aron désapprouve les explications sociales unilatérales de tout genre, parce qu'un seul critère, peu importe qu'il soit économique ou politique, ne suffit pas à clarifier la complexité de la société. Il prend principalement comme cible le déterminisme de type marxiste selon lequel les transformations de l'économie déterminent nécessairement la structure sociale et l'organisation politique. Si les forces de production déterminent le mouvement de l'histoire, comme le prétend la doctrine marxiste, qu'est-ce qui détermine alors leur mouvement propre ? À ses yeux, il n'y a pas de cause authentique dans la société humaine, pas de cause spontanée, une cause économique doit avoir à son tour une cause. En plus, dans la société humaine, beaucoup de facteurs s'entrelacent et il serait difficile de conclure que tel effet est issu exactement de telle cause et que tel régime économique correspond parfaitement à tel régime politique. Il serait alors plus raisonnable d'admettre que les différents éléments de la société agissent et réagissent indéfiniment les uns sur les autres, selon un jeu de forces résultantes. Aron réfute donc, sur le plan sociologique et historique toute généralisation empirique englobante, de la même manière qu'il ne croit pas à l'existence d'un *primum movens* du devenir historique.

En réalité, ce qui caractérise selon lui la politique, ce n'est pas une primauté causale mais plutôt une priorité de valeur. L'importance du facteur politique comporte deux significations. D'une part, quand nous faisons une recherche sur les sociétés industrielles, comme elles manifestent déjà maintes caractéristiques communes, surtout au niveau économique, c'est plutôt au niveau de l'organisation des pouvoirs publics que nous pourrons les distinguer, par exemple par la nature du type de régime, car ce dernier influence non seulement les relations entre les groupes mais aussi plusieurs traits du système économique. D'autre part, la politique, par définition, concerne plus directement le sens de l'existence par rapport à l'économie, puisque l'organisation de l'autorité engage plus directement la façon de vivre que tout autre aspect de la société. Comme le disait Aron, « Vivre humainement, c'est vivre avec

d'autres hommes. »[238] Néanmoins, malgré toute l'importance qu'il lui accorde, Aron ne tient pas la politique en haute estime, comme le faisait la philosophie politique classique, par exemple, Aristote pense que l'homme est par nature un animal politique. Pour lui, son analyse vient de l'expérience historique, et sa conclusion, évidemment, ne dépasse pas le domaine empirique. Sur ce point, il est moins idéaliste que certains de ses prédécesseurs. Parce qu'il sait bien que dans la société moderne, la politique ne détermine pas toutes les réactions des hommes dans la collectivité.

En tant que secteur particulier, la politique est un système social parmi d'autres, mais observé d'un certain point de vue, elle peut signifier l'ensemble social, parce qu'elle fournit un aspect englobant de la collectivité. En ce sens, elle est par elle-même une section autonome qui contient tous les aspects sociaux. Comme il le précisait dans un ouvrage anglais, « *Each of disciplines – economics, sociology, politics, social psychology – uses a vocabulary and a system of concepts of its own. Each aspires to a partial social reality or if you like, approaches the whole of a society from a particular angle* »[239] En effet, il ne s'oppose pas à une théorie sociale proprement économique ou politique, il est plutôt contre tout déterminisme unilatéral à propos de la société. Pour lui, dans les sociétés complexes, la dépendance réciproque des secteurs sociaux ou des activités de l'homme est inévitable, puisque aucune partie n'en est isolée, et chaque secteur peut être à la fois déterminant et partiellement déterminé. En ce sens, la priorité de l'économie ne doit pas équivaloir à une causalité unilatérale ou à un *primum movens*, elle ne sert que de modèle d'analyse.

Quant à la relation entre l'économie et la politique, il s'agit plutôt, si l'on peut dire, d'une coexistence par l'interaction indéfinie, sans qu'on puisse préciser laquelle est le facteur prédominant. En plus, la réciprocité entre les deux secteurs sociaux est aussi évidente, puisque « toute activité qui vise à créer ou accroître les ressources du groupe comporte une politique, puisqu'elle exige la coopération des individus. De même, un ordre politique comporte un aspect économique, puisqu'il répartit les biens

[238] *Ibid.*, p.33
[239] Raymond Aron, *politics and history*, Op. cit., p. 24

entre les membres de la collectivité et s'harmonise avec un mode de travail en commun. »[240]

On peut seulement dire que, à un moment donné, on attache plus d'importance à tel ou tel facteur. Le matérialisme historique n'est rien d'autre en ce sens qu'un des systèmes d'interprétation possible, et il n'est scientifique qu'en tant qu'il a eu comme théorie, sa propre fonction pendant une période donnée.

## *II. La sociologie politique*

Bien qu'Aron mette l'accent sur la politique, il n'empêche qu'il est un sociologue avant d'être un critique politique. En effet, son analyse politique ne repose pas sur l'évaluation des mérites propres de chaque régime politique visant à déterminer soit le régime le meilleur soit un principe de légitimité, elle est par contre basée sur une étude des faits. L'étude sociologique se différencie, de plus, de la plupart des sociologies contemporaines en ce qu'elle ne refuse pas la prétention au jugement de valeur. Bien au contraire, comme nous l'avons évoqué précédemment, l'historien ou le sociologue ne peuvent pas entrer dans leurs domaines de recherche sans être influencés par leurs philosophies propres. « Je n'en tirerai pas la conclusion que le sociologue doit éviter les jugements de valeur, mais qu'il doit tirer au clair ceux, diffus et implicites, de son milieu et, autant que possible, préciser les siens propres. »[241] Nous croyons que c'est en ce sens qu'Aron peut estimer qu'« il est préférable de constituer une sociologie scientifique, ou d'autres domaines humains non par la neutralité mais par l'équité »[242] Ce genre de pratique, comme la nommait Aron lui-même, est en réalité une « sociologie politique », qui s'attache étroitement à l'analyse politique, et qui ne va pas au-delà de l'historique et de l'empirique, tout en gardant son intention axiologique.

---

[240] Raymond Aron, *l'opium des intellectuels*, Op. cit., p. 169
[241] Raymond Aron, *Études politiques*, Op. cit., p.26
[242] *Ibid.*, p.27

Prenons comme exemple son analyse des sociétés modernes. Comme Alexis de Tocqueville, le philosophe français à qui il montre beaucoup d'affection, il considérait que toutes les sociétés industrielles ont une tendance démocratique, mais par le terme démocratie, il fait référence à un état de la société, ou à un type social, et non à une forme de gouvernement, un état dont «égalité des conditions, régimes représentatifs, liberté personnelle et intellectuelle» [243] sont les éléments fondamentaux. Et cet angle d'analyse, selon Aron, nous le devons d'abord à Aristote, qui avait défini les différents régimes de cités grecques par le nombre de détenteurs du pouvoir souverain, les différences entre régime monarchique, oligarchique ou démocratique se trouvent dans le fait de savoir à qui appartient le pouvoir, à un seul, à plusieurs ou à tous ? Mais nous le devons surtout à Montesquieu, qui y rajoute d'autres critères sociaux, par exemple, le mode d'exercice de l'autorité, conforme ou pas aux lois, et le principe de gouvernement. Montesquieu énumérait, pour son époque, le régime républicain, monarchique et despotique, s'appliquant respectivement à une société de petite taille, de taille moyenne ou de grande taille. Sociétés dans lesquelles c'est soit le peuple en corps qui gouverne, soit un seul homme mais d'après une loi fixe, soit un seul homme mais sans loi, à quoi correspondent le principe de vertu, le principe de l'honneur ou la peur régnant dans la société.[244]

Malgré ces différences, nous voyons que c'est toujours par rapport aux sociétés dans lesquelles ils vivent que ces philosophes conçoivent le critère pour classifier le régime politique, et, sur ce point, Aron se réclame plus directement de Tocqueville. Revenons tout d'abord à la société de l'époque de Tocqueville, un homme issu d'une famille aristocratique mais qui pressentait déjà comme inévitable l'effacement progressif des distinctions de statut et donc la démocratisation des sociétés. Aron fit de ce pressentiment la base d'un jugement énonçant la tendance de plus en plus démocratique des sociétés modernes. Il approuva également Tocqueville sur un point essentiel relevé par celui-ci, à savoir qu'en dépit de la tendance démocratique, les sociétés modernes n'en sont pas pour autant forcément plus libérales, et qu'elles

[243] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy, Paris, 1965, p. 37

[244] Voir, Raymond Aron, *Études politiques*, Op. cit., p.335-341, ou Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Op. cit., p. 37-52

risquent au contraire de se dégrader en tyrannie. Pour juger un régime, il faut donc non seulement voir qui gouverne, mais aussi comment gouverner, parce que, dans n'importe quel régime, à n'importe quel échelon, c'est toujours l'homme concret, en dernier lieu, qui détient le pouvoir. Ce qui distingue vraiment les régimes, c'est, comme le disait Aron « les procédures du choix des chefs politiques, les modes de désignation des possesseurs du pouvoir de fait, les modalités selon lesquelles on va de la fiction de la souveraineté à la réalité du pouvoir», la modalité de gouverner[245], basée non pas sur l'espérance d'un homme idéal mais sur la connaissance de la nature humaine. En ce qui concerne la modalité de la démocratie, nous y reviendrons ultérieurement. Pour l'instant, nous voulons seulement évoquer ici la nature du régime politique selon la formule d'Aron : « Tous les régimes sont essentiellement définis par la lutte pour le pouvoir, par le fait qu'un petit nombre d'hommes exercent le pouvoir». [246]

En suivant la méthodologie de Tocqueville, c'est-à-dire, à partir de la division entre un régime libéral et un régime autocratique ou tyrannique, Aron a divisé les sociétés modernes en deux groupes, d'un côté, un régime constitutionnel-pluraliste et de l'autre, un régime monopolistique, basés sur deux types idéaux, les partis multiples et les partis monopolistiques, qui renvoie en effet à l'opposition de la concurrence libérale en politique et du monopole. Cela conformément à sa présupposition de départ selon laquelle la légitimité du pouvoir dans les régimes contemporains repose toujours sur la démocratie, de la même façon qu'il est irréfutable que « c'est du peuple que vient le pouvoir, c'est dans le peuple que réside la souveraineté. », alors que ce n'est qu'au niveau institutionnel que se trouvent les différences entre régimes démocratiques. Aron reprend en même temps l'antithèse un-plusieurs qu'il avait appliquée aux détenteurs de la souveraineté, pour l'appliquer aux partis eux-mêmes, puisque l'ancien critère ne correspond plus à l'état actuel des sociétés politiques. Le régime anglais, par exemple, apparaît à la fois comme monarchique, aristocratique et démocratique. Ce qui explique, enfin, sa position en général, comme la sociologie

[245] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Op. cit., p.56
[246] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Op. cit., p. 49

politique d'Aron porte sur la réalité et non pas sur l'idée, l'accent est plutôt mis dans l'analyse des régimes sur l'étude des institutions et non pas sur les justifications idéologiques des régimes

Malgré les modalités multiples d'institutions, de pratiques et de mœurs parmi les régimes constitutionnels-pluralistes, ceux-ci ont en réalité deux caractéristiques fondamentales, indiquées par les termes : « pluralistes » et « constitutionnels »[247], et qui sont suffisants, aux yeux d'Aron, pour les distinguer de ceux de type monopolistique, surtout de celui de type soviétique, parce que ce dernier exclut le pluralisme partisan et l'exercice constitutionnel du pouvoir. Mais à l'inverse, ce qui caractérise les régimes occidentaux, c'est « la pluralité des sphères (privées et publique), pluralité des groupes sociaux (dont certains s'érigent en classes), pluralité des partis en compétition». Corrélativement à cette distinction, il existe aussi d'autres antithèses, comme la constitution/la révolution, le pluralisme des groupes sociaux/l'absolutisme bureaucratique, ou l'état de partis/l'état partisan.

Mais nous ne voulons pas entrer dans le détail de son analyse, puisque la situation politique évoluant au fil du temps, on ne parle plus de la même façon qu'Aron parle de son époque, certaines de ses remarques correspondent en effet à une situation périmée, comme, par exemple, la mentalité de la « guerre froide », à savoir, la division entre le régime occidental et le régime soviétique. Bien que nous ne puissions pas savoir comment Aron aurait réagi à la chute de mur de Berlin, et à la désagrégation du régime soviétique, nous pouvons être certains qu'il voyait déjà la limite de chaque théorie. Pour lui, chaque théorie ne reste pas scientifique éternellement, et n'a de fonction que pour une période donnée. La philosophie de Hobbes, par exemple, était fondée sur l'obsession de la paix civile, qui était le fait d'un homme ayant vécu une période de révolution, de la même façon que pour Rousseau, la théorie du consentement des citoyens renvoyait au principe déterminant de la légitimité du pouvoir. Il est donc compréhensible que, dans l'ambiance d'un monde divisé en deux camps, la pensée d'Aron puisse montrer un certain dualisme.

Même si Aron tient énormément à la valeur centrale du régime occidental, à

[247] Raymond Aron, *Études politiques*, Op. cit., p. 340

savoir, la pluralité des régimes, des valeurs et des institutions politiques, il ne croit pas pour autant que cette valeur soit éternelle, pas plus qu'il ne croit que le régime occidental puisse en être le meilleur exemple. Il disait qu'« il serait déraisonnable d'affirmer qu'une de ces règles est bonne et l'autre mauvaise. »[248] Aux yeux d'Aron, s'il existe un régime de parti monopolistique, c'est parce qu'il y a des circonstances qui le favorisent, par exemple, pendant les périodes d'accumulation rapide des richesses, ou encore de transition entre la société traditionnelle et la société moderne. Comme il le soulignait, « les diverses phases de la croissance économique favorisent plus ou moins tel ou tel régime, et les sociétés industrielles ne comportent pas seulement un type de régime »[249]

Selon Aron, « tous les régimes sont imparfaits », et ceux des sociétés industrielles courent le même risque, celui de « l'extension de la sphère administrative, la croissance de la bureaucratie ». Chacun a son propre défaut, l'imperfection pour l'un est « l'efficacité de l'État et le respect des règles dans le tumulte des passions et des intérêts concurrents», et donc le risque d'excès d'oligarchie, de démagogie ou de la limitation d'efficacité, pour l'autre l'imperfection réside dans le fait qu'il faut « justifier de manière permanente le monopole d'une minorité »[250], l'interdiction de la liberté d'expression contredisant du même coup le soi-disant régime démocratique.

Mais cette équivalence dans l'imperfection, n'empêche pas qu'Aron ait sa préférence, l'imperfection des deux régimes étant, pour lui, différente en nature l'imperfection du régime de parti monopolistique lui paraît fondamentale, puisqu'il lui manque les valeurs essentielles pour un citoyen, et même pour l'existence humaine, à savoir, « la sécurité, les libertés de pensée, de participation au souverain »[251]

Enfin, si pour Tocqueville, la tendance démocratique signifie l'effacement progressif des distinctions de statut, restreint au domaine politique, la conclusion d'Aron était cet effacement jusqu'à l'atténuation des différences dans les revenus et dans les façons de vivre.

---

[248] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Op. cit., p. 346
[249] *Ibid.*, p.366
[250] *Ibid.*, p. 107
[251] *Ibid.*, p. 355

Compte tenu du sujet de notre Thèse, nous ne pouvons montrer que le côté proprement méthodologique de la sociologie politique aronienne, méthodologie, à partir de laquelle Aron expliquait la société où il vivait, et qui peut être résumée ainsi :

> « En suivant la méthode de Montesquieu, de déterminer à la fois la nature et le principe de chacun de ces deux types de régimes ; ensuite, à l'intérieur de chaque type, de distinguer les modalités diverses de Constitution (au sens juridique du terme), de pratique (relations entre Assemblée et gouvernement), de système de partis, etc. »[252]

Programme qui fait écho au but initial d'Aron, «La sociologie politique…ne sera pas liée à la conception finaliste de la nature humaine qui implique la détermination du régime le meilleur en fonction de la vocation de l'homme, mais elle ne sera pas liée non plus à la philosophie machiavélienne»[253], et qui correspond aussi à son engagement politique. C'est un acte qui ne tourne pas vers l'avenir mais qui repose toujours sur la participation au présent, basée sur la prise en compte des contraintes de son temps.

Selon nous, il y a certains moments qui peuvent être considérés comme représentatifs de sa pratique politique. Il est tout d'abord nécessaire de mentionner que la sociologie politique d'Aron est étroitement liée à son étude de l'Allemagne dans les années trente du siècle dernier. Cette expérience était d'autant plus importante qu'elle a jeté les fondations de sa future carrière. C'est lors de son séjour en Allemagne qu'Aron commença de lire *le Capital*, ses lectures allant aussi vers Husserl et Heidegger d'un côté, et les sociologues de l'école néo-kantienne d'Allemagne du Sud-ouest de l'autre. Aron a également conçu une grande admiration pour Karl Mannheim et son ouvrage fameux sur *Idéologie et Utopie*. Les années trente furent aussi un moment crucial pour toute l'Europe, au vu de la montée du national-socialisme, et Aron avait bien l'intention d'avertir les européens du danger de l'arrivée au pouvoir d'Adolf Hitler. Ce n'est qu'à partir de ce moment là qu'Aron se

[252] Raymond Aron, *Études politiques*, Op. cit., p. 340-341
[253] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Op. cit., p. 50

débarrassa finalement de l'illusion du pacifisme et qu'il découvrit la politique, comme il le dit lui-même [254]la découverte de l'Allemagne et de la politique en effet « allèrent ensemble ».

Pendant son exil en Angleterre, il continua d'écrire pour *la France libre* contre le régime du nazi et celui de Vichy. Pour lui, l'analyse sociale et l'analyse politique sont inséparables l'une de l'autre, «On pourrait dire que la science politique, considérée globalement, se confond avec la sociologie politique; elle est le chapitre politique de la sociologie ». L'une de ses œuvres les plus importantes fut évidemment *L'opium des intellectuels*, sorti en 1955, où il dévoile le mythe idéologique auquel crurent les intellectuels, de gauche principalement. Selon lui, l'optimisme politique animé par les concepts comme *Gauche, révolution, prolétariat* renvoie en effet à une croyance au *progrès, à la raison, au peuple.* La solution du mystère de l'Histoire, une révolution menée par le prolétariat sous la direction des mouvements de gauche ne résoudra pas plus le mystère de notre destinée qu'elle ne réconciliera l'essence et l'existence, ou encore les hommes entre eux. Si la révolution ne change pas radicalement le statut du prolétariat, quand bien même la propriété privée serait remplacée par la propriété collective, c'est parce que l'essence de l'*homo politicus*, comme le pense lucidement Aron, ne change pas fondamentalement. Cette position politique, ou plutôt ce penchant personnel, est commenté ainsi par P.H. Simon, à quoi Aron lui-même donnera son approbation : « Si Aron, pour sa part, incline au réformisme, c'est dans doute par réalisme, mais davantage…par scrupule d'humanité »[255].

En ce qui concerne la tragédie algérienne des années cinquante, Aron affirma que l'indépendance de l'Algérie était inéluctable, sa conclusion résultait d'une étude bien fondée sur l'analyse des événements actuels diplomatiques et économiques françaises de l'époque, et non pas sur un idéalisme quelconque. Cette position, à savoir, prendre le problème comme il était, et à laquelle on reprocha injustement, de ne pas employer le langage de l'idéologie, reçut ensuite la vérification de l'histoire, prouvant une fois de plus sa lucidité.

[254] Raymond Aron, *Mémoires*, Op. cit., p. 50-80,
[255] Raymond Aron, *Mémoires*, Op. cit., p. 329

Dans la même optique, quand il sentit, lors des événements de mai 1968, que le mouvement inclinait à l'opposé des bonnes intentions de départ, et commençait à menacer la légitimité républicaine, il lança un appel public dans les colonnes du *Figaro* à l'arrêt des grèves et des violences dans l'enseignement, et s'engagea sans ambiguïté en faveur des autorités légales. Le mouvement de contestation, qui se présentait *à la manière d*'une révolution[256], montra exactement ce qu'Aron fustigeait dans *L'opium des intellectuel*s, quand les discours se substituent à un projet politique inexistant, et se réclament mécaniquement de l'utopie d'une société libertaire. Ce qui l'inquiétait, et qui l'a poussé à réagir, c'est que les deux principes de la démocratie, à savoir, « l'esprit de compromis » et « le respect des règles », étaient en danger.

Sa critique des intellectuels français portait sur leur tendance à être trop audacieux en théorie et trop épris d'idéologie, surtout ceux de gauche qui rêvent d'un meilleur système à la base d'un changement radical et profond, à quoi il opposait sa propre façon de penser et d'agir qui était, au contraire, moins attachée à l'idéologie de la démocratie que fondée sur la réalité pratique, en se demandant toujours ce qu'il pourrait faire à la place de celui qui gouverne.

[256] Selon les *Mémoires* d'Aron, Alexandre Kojève lui avait passé un coup de fil le 29 mai 1968, dans lequel ils s'étaient mis d'accord sur le fait qu'il s'agissait d'un simulacre de révolution, « puisque personne ne tue ou ne veut tuer », et, de plus, les grévistes et les étudiants n'ayant pas de demande politique en commun. Voir, Raymond Aron, *Mémoires*, Op. cit., p. 471-497

**2ère partie : la pensée libérale d'Aron**

Comme susdit, il y a au moins trois problématiques dans la thèse de 1938 qui dominent la pensée d'Aron : une espèce de relativisme historique dans l'interprétation du passé, à savoir la pluralité des interprétations possibles des hommes et des œuvres des hommes; l'impossibilité d'un déterminisme global de l'histoire; et les conditions de l'action politique, plus précisément, le choix entre refuser ou accepter le système actuel et la décision ponctuelle. Tout renvoie en effet à sa présupposition historique, que « l'homme est une histoire inachevée », et de manière naturelle, Aron en arrive donc à la notion de liberté, de la marge de choix et d'autonomie réservée à l'individu. Comme disait Franciszek Draus dans un article intitulé *Raymond Aron et la politique*, «L'attachement aronien à la liberté vient davantage de sa philosophie de l'histoire que d'une volonté consciente de prolonger une grande tradition libérale ».

En ce qui concerne l'action politique concrète, nous voyons plus clairement la position d'Aron en tant que telle, dans l'entretien avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, où il prit comme exemple la décision à prendre pour l'indépendance algérienne ou pour l'Algérie française. Cette affaire était exemplaire selon lui, parce qu'elle ne pouvait être le fait que d'une société démocratique-libérale où le peuple a le droit de décider d'être pour ou contre tel ou tel gouvernement. Autrement dit, parmi les libertés politiques, le droit de choisir est quelque chose de fondamental, chacun affirmant ce qu'il est et ce qu'il veut être, ou, dit de façon existentialiste, chacun a le pouvoir de se faire soi-même.

Notre discussion sur la pensée libérale d'Aron, se déroulera principalement à un niveau philosophique et en même temps à un niveau empirique. La question est celle de la liberté en tant qu'essence de l'homme, et aussi de « penser philosophiquement la politique ».

Au niveau philosophique d'abord, on soulignera que l'homme, étant dans l'histoire et contraint à un certain temps et dans un certain espace, crée en même

temps, par lui-même, sa propre histoire dans le devenir. Cette conception de l'homme est la plus fondamentale pour Aron, parce que c'est exactement dans l'aventure constituée par les choix et les décisions ponctuelles que l'individu se définit par lui-même, c'est aussi une aventure par laquelle il fait apparaître la signification de l'existence humaine, à savoir, la liberté. Et cette liberté s'élabore par rapport au futur, mais s'associe également avec le passé, puisque pour Aron, connaître le passé est une manière de s'en libérer dans le sens où la vérité qui ne se dévoile que petit à petit permet de donner assentiment ou refus en toute liberté. En ce sens, la liberté repose sur l'état présent en intégrant le passé et en tendant vers l'avenir.

Comme susmentionnée dans la partie précédente, cette liberté n'est possible que par la supposition d'un pluralisme de l'interprétation. Entre ces prévisions fragmentaires et une totalité future subsiste une marge de liberté. Elle nous exonère du déterminisme intégral, parce que la discontinuité du cadre causal laisse place à l'action et au choix des personnes. Puis, fondamentalement, comme la vie n'a pas pour essence qu'une action sans cesse renouvelée, l'histoire-devenir est « la condition de la liberté proprement humaine, qui se déploie à travers les contradictions et les luttes »[257]

Pour Aron, dans la pratique, la liberté n'est jamais entière, parce qu'elle est contrainte par le passé de l'individu et une situation historique donnée. Ce n'est que dans la pensée qu'on peut déclarer son indépendance totale et sa liberté. Malgré le destin dramatique, « L'histoire est la tragédie d'une humanité qui fait son histoire, mais qui ne sait pas l'histoire qu'elle fait », nous sommes au moins libres dans la pensée, malgré circonscrit par le présent que l'on vit, de juger concevable un futur meilleur que le présent.

A un niveau empirique ensuite, compte tenu du fait qu'Aron a toujours rejeté l'esprit de système, ce n'est qu'à travers ses commentaires sur les autres philosophes, principalement à l'aide d'une comparaison entre Marx et Tocqueville, et plus directement de ses remarques sur Friedrich August Hayek, que nous généralisons l'idée d'un certain libéralisme aronien.

[257] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 431-432

## *I. Entre Tocqueville et Marx*

La discussion d'Aron est basée sur la vieille controverse autour de la distinction libertés formelles- libertés réelles. Il y a un certain consensus, au départ, entre Tocqueville et Marx pour dire que la démocratie et la liberté sont les deux critères importants pour juger les régimes en place. Tous tiennent à la liberté, même le tyran, mais de façon plus exclusive comme Tocqueville l'a dit, et quant à Marx, la liberté est pour lui le préalable à tous les développements libéraux humains. Néanmoins, ils divergent, comme nous allons voir, sur l'acception de ces notions. Divergence qui, au lieu d'être montrée de façon explicite, est exposée dans l'*Essai sur les libertés* sous le forme d'un dialogue imaginaire entre Marx et Tocqueville, deux philosophes assez représentatifs des deux thèses opposées.

Par le terme de démocratie, Tocqueville désigne un état de la société et non une forme de gouvernement. Pour lui, malgré le fait que les sociétés modernes se veulent démocratiques, elles seraient différentes par nature, il existerait, disons, une démocratie-libérale en même temps qu'une démocratie-tyrannique. Tocqueville défend l'idée de la démocratie-libérale, un état dont «égalité des conditions, régimes représentatifs, liberté personnelle et intellectuelle» [258]sont les éléments fondamentaux. Dans l'essai sur l'Ét*at social et politique de la France avant et depuis 1789,* Tocqueville dit :

> « La notion démocratique, et j'ose le dire la notion juste de la liberté, chaque homme...apporte en naissant un droit égal et imprescriptible à vivre indépendant de ses semblables, en tout ce qui n'a rapport qu'à lui-même, et à régler comme il l'entend sa propre destinée. »[259]

[258] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Op. cit., p. 37

[259] Alexis de Tocqueville, « l'État social et politique de la France avant et depuis 1789 (1836)», *Œuvres III*, Gallimard, 2004, p. 62

Et cette définition de la démocratie, ou plus précisément, la définition de la liberté, selon Aron, associe à la fois le sens négatif et le sens positif du terme, en ayant intégré la liberté-indépendance et la liberté-participation, « Ainsi définie, la liberté est à la fois négative et indéterminée». Ce sens de liberté-indépendance est manifestement lié à l'idée de la liberté politique, ou dans les termes d'Aron, elle ne s'accomplit authentiquement que dans la liberté proprement politique, «la participation du citoyen à l'administration des affaires locales et à la gestion de la chose publique»[260]

Quant à Marx, il est fermement convaincu, en revanche que la démocratie est à la fois une constitution et un aboutissement de la liberté, disons, « une émancipation humaine », car c'est le seul régime qui rend possible l'homme réel dans un monde humain, dont le symbole est l'unité entre le travailleur et le citoyen. Pour comprendre cette antithèse entre le travailleur et le citoyen, nous aimerions évoquer deux textes cités par Aron, qui expliquent la raison pour laquelle Marx considère la liberté politique comme purement formelle. Pour lui, il existe avant tout une distinction irréconciliable entre *l'homme* et le *citoyen*, ou encore entre l'homme politique et l'homme véritable, celui-là abstrait, et celui-ci réel, «L'homme *politique* n'est que l'homme abstrait, artificiel, l'homme en tant que personne *allégorique*, *morale*. L'homme véritable, on ne le reconnaît que sous la forme de l'individu *égoïste*, et l'homme *réel* sous la forme du *citoyen abstrait*.» [261] Or, dans ce monde véritable, l'homme engagé dans le travail ne sort pas de sa particularité, puisque le travail reste toujours le domaine de la nécessité, et ce n'est qu'au-delà de la nécessité que commence le règne de la liberté. D'un autre côté, puisqu'une révolution purement politique ne modifie pas l'infrastructure sociale, elle ne permet pas alors à l'homme de s'accomplir puisqu'elle ne libère pas l'homme véritable. Ainsi, ce n'est que par un changement de statut économique du peuple par une révolution économique et sociale fondamentale, que peut être réalisé le règne du peuple. La démocratie vraie, en ce

[260] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Op. cit., p. 26

[261] *Ibid.*, p. 39, cité et traduit par Aron de Karl Marx, *Zur Judenfrage*, tome I, p. 369, Dietz Verlag, « Homme » et « Citoyen »,

sens, implique la fin de la dualité entre la société et l'État, entre la vie privée et la vie publique, et représente la fin de l'aliénation humaine.

Avec Aron, nous apercevons déjà la différence entre les deux auteurs sur ce qui concerne la connaissance de la démocratie. Pour Tocqueville, la démocratie paraît plus comme un état de la société, marqué par des caractéristiques comme « la négation de l'aristocratie, la disparition des ordres privilégiés, l'effacement des distinctions d'*état* et, de proche en proche, la tendance à une égalité économique, à une uniformité des manières de vivre »[262], mais Marx considère la démocratie en tant que régime politique, elle ne signifie en fait rien d'autre que la souveraineté du peuple entier.

Ainsi, nous voyons que Tocqueville et Marx, préconisent deux chemins vers une société libérale, mais divergent sur la façon de la réaliser. L'un proclame plus concrètement la reconstitution de la liberté individuelle et politique en faisant appel à un système représentatif, l'autre, plus idéaliste si l'on peut dire, croit fermement en une révolution économique sans laquelle la liberté politique ne peut que rester une illusion.

Aron partage l'opinion de Tocqueville. Il lui attribue même une triple originalité : la définition de la société moderne par l'égalité des conditions; la proposition d'une perspective probabiliste à l'égard de l'histoire humaine; et enfin, le refus de subordonner la politique à l'économie.[263] Et cela a une raison évidente. Tocqueville donne la primauté à la politique, comme nous l'avons montré précédemment, il n' est donc pas difficile de comprendre son appréciation de la valeur de la liberté politique, vu qu'elle «contribue à rendre les hommes dignes d'elle, à en faire des citoyens, ni conformistes ni rebelles, critiques et responsables.»[264]

Cependant, Marx n'a pas totalement tort. Le contraste entre la servitude du prolétariat et la liberté abstraite du citoyen était pour lui essentiel, et sa logique était bien nette. Selon Aron, Marx lui-même se rendait compte de l'importance de la liberté politique, sauf qu'il ne pensait pas qu'elle soit réalisable avant que la liberté

[262] *Ibid.*, p.22-23
[263] *Ibid.*, p. 34
[264] *Ibid.*, p. 215

économique ne soit possible. Quand l'égalité ne va pas au-delà du bulletin de vote, et que la liberté, proclamée par la Constitution, n'empêche pas l'asservissement du prolétaire, à quoi bon une démocratie exclusivement politique ? Autrement dit, Marx ne pense pas que la liberté politique serve à grand-chose quand le peuple est laissé dans la pauvreté. Il proposa donc une révolution du quatrième état, à savoir, la continuation et l'achèvement de la révolution française, en abolissant la propriété privée des moyens de production. Car, pour lui, ce qui importe, c'est que la liberté économique et l'égalité économique assurent la liberté politique.

Or, ce que Marx a anticipé, et attendait avec impatience, n'est toujours pas arrivé, comme le remarque Aron, malgré des mécontentements, « Tout ce qui se passe est incapable de susciter une volonté révolutionnaire, les masses en Occident ne semblent ni satisfaites ni révolutionnaires, ni libérées ni asservies». Tocqueville, en ignorant l'économie, prévoit un état providence, qui épargne au capitalisme une révolution fondamentale tout en maintenant les libertés personnelles. Il est donc probable, selon lui, que l'inégalité économique se réduise par le moyen de l'égalisation politique, et la combinaison entre les ressources accrues et un climat démocratique aboutirait probablement à l'amélioration du sort de la plupart et non pas à l'opposition entre les plus démunis et les plus riches.

Selon Aron, l'erreur cardinale de Marx, est de croire que seule une révolution radicale, en changeant fondamentalement la propriété des moyens de production, permettrait de libérer le peuple, au double sens d'une amélioration du niveau de vie et de la participation à la vie collective. Mais en réalité, la fin de la dualité, qui fait que les travailleurs se soumettraient directement à la collectivité tout en politisant la vie économique, aboutirait probablement non pas à une quelconque émancipation, mais à la servitude. La distinction de la société en deux parties antagonistes, d'un côté, les nombreux travailleurs et de l'autre l'appareil d'État, une société organisée sous une forme strictement hiérarchique, où là la plus-value est détenue et répartie selon la volonté de ceux qui contrôlent l'appareil d'État, sans intervention ou surveillance extérieures du pouvoir, risque de se dégrader en un asservissement total de tous à un parti, voire à un homme. C'est exactement ce que disait John Dalberg-Acton :

« *Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely* »[265]. Sans la liberté individuelle, on tombe dans les griffes de son adversaire. En ce sens, même si l'importance de la liberté économique ne doit pas être négligeable, Aron admet que «la protestation marxiste n'a rien perdu de sa fraîcheur »[266], il serait erroné de croire que la liberté politique soit une *abstraction*, ou un luxe. Tout au contraire, les libertés formelles protègent la sphère privée. Comme l'histoire nous l'a montré, à tel point, le danger que représentent la concentration économique-politique du pouvoir, l'extension des activités étatiques et le renforcement des liens entre les fonctionnaires, est aggravé par une évolution vers les conceptions marxistes-léninistes du socialisme.

Aux yeux d'Aron, l'opposition entre Marx et Tocqueville repose en dernier lieu sur leurs penchants différents pour les libertés formelles ou pour les libertés réelles. Et c'est dans le cadre de la définition de Marx qu'Aron développa son analyse. Les libertés réelles renvoient aux conditions matérielles de la liberté, mais les libertés formelles comprennent aussi le droit de parler, d'écrire, de choisir ses représentants et d'adhérer à la croyance en un dieu.[267] Elles sont par essence politiques. Pour Marx, si les revendications économiques ne sont pas réalisées, les libertés politiques restent toujours formelles, pour Tocqueville et Aron, au contraire, élections et représentations sont des conditions primordiales pour que les libertés économiques soient assurées, et en ce sens, contrairement à ce que pense Marx, les libertés politiques sont les plus *réelles*.

En effet, pour Aron, la distinction entre les libertés formelles et les libertés réelles, peut être pensée sous une autre forme que celle de la distinction libertés politiques- libertés économiques, dans l'opposition entre *freedom from* et *freedom to*, expression ancienne distinguant la liberté négative et la liberté positive, ou encore la

[265] Voir le texte d'origine, "*I cannot accept your canon that we are to judge Pope and King unlike other men with a favourable presumption that they did no wrong. If there is any presumption, it is the other way, against the holders of power, increasing as the power increases. Historic responsibility has to make up for the want of legal responsibility. All power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely. Great men are almost always bad men, even when they exercise influence and not authority: still more when you superadd the tendency or certainty of corruption by full authority. There is no worse heresy than that the office sanctifies the holder of it*." Dalberg-Acton, John Emerich Edward (1949), E*ssays on Freedom and Power*, Boston: Beacon Press, p. 364

[266] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Op. cit., p. 56

[267] *Ibid.*, p. 56

liberté-non-interdiction et la liberté-capacité effective[268]. Cette distinction reprise par Aron s'applique mieux, selon nous, à l'état actuel de la question.

Par cette antinomie, Aron veut affirmer la distinction entre le fait d'être libre (*free*) et celui d'être capable (*able*). À ses yeux, être libre de faire quelque chose et être capable de faire quelque chose sont deux notions distinctes. Dans le premier cas (*free*), être libre signifie non seulement la liberté inscrite dans les lois, mais concerne aussi tous les autres domaines humains, Aron disait que la liberté réelle « ne dépend pas moins des mœurs et des hommes que des lois »[269]. Par exemple la protection de la loi sur les droits des minorités, et particulièrement de la minorité noire aux États-Unis, n'empêche pas la discrimination sociale effective entre les ethnies, dans ce cas, l'individu ne se sent pas libre *réellement* même si la législation l'énonce.

Dans le deuxième cas (*able*), Aron veut nous faire remarquer comment, dans certaines situations, on ne peut pas faire ceci ou cela, non pas parce qu'on n'est pas libre, mais parce qu'on est seulement *incapable* de le faire. Reprenons l'exemple d'Aron sur l'éducation. Dans une société où il n'existe pas d'école gratuite, tous les enfants venant de tous les milieux sociaux ont, dans l'idéal, la liberté d'entrer à l'école, mais en réalité, si certains n'ont pas fait leurs études, ce n'est pas parce qu'ils ne sont pas libres, c'est seulement parce que leurs parents n'en ont pas les moyens. C'est une confusion, comme dit Aron, « à notre époque, de la non-liberté et de la non-capacité»[270], et, «l'incapacité devient non-liberté (unfreedom) dans les seules circonstances où elle est due à l'intervention des autres»[271] Dans la postface de l'*Essai sur les libertés,* six ans après la parution de la première édition de 1965, il accentue encore plus cette antinomie, en proposant plus directement la séparation entre la liberté-droit et la liberté-puissance effective, et il dit plus clairement qu'il ne suffit pas que la loi accorde les droits, il faut encore que l'individu possède les moyens de les exercer, et il conclut : «c'est la contrepartie de cette thèse que je

[268] *Ibid.*, p. 221
[269] *Ibid.*, p. 86
[270] *Ibid.*, p. 200
[271] *Ibid.*, p. 194

mettrais au premier plan » [272]

Il nous semble qu'ici, il a retenu la liberté réelle, non plus au sens restreint du terme, à savoir celui de Marx par rapport au domaine économique, mais au sens littéral. Il s'agit selon Aron d'une liberté ressentie *réellement* par chacun, une liberté qui peut intégrer non seulement les libertés politiques mais également les libertés économiques, puisque pour Aron, les deux sortes de libertés qui lui paraissent typiques de l'âge industriel sont les libertés-capacités et la liberté du parti, de l'État ou de l'humanité.[273]

Ce qui révèle un genre d'inégalité sociale causée non pas par l'absence de liberté mais par la non-capacité. Et ce phénomène assez fréquent dans la société accentue davantage l'importance des libertés politiques, ce dont les gens les plus démunis ont besoin pour proclamer leurs droits réels afin de ne pas être exclus de la société à cause de la pauvreté ou de l'ignorance. Ainsi, aux yeux d'Aron, la notion de liberté-capacité n'est pas contradictoire avec la liberté personnelle et politique, tout au contraire, la réconciliation entre les droits politiques en tant que libertés et les droits sociaux comme capacités tiennent au fait qu'elles se complètent mutuellement dans les sociétés démocratiques-libérales.

Comme susdit, Tocqueville et Marx proclament tous les deux l'avènement inévitable d'une société démocratique, mais leur divergence même sur la définition de la démocratie, en passant par l'insistance ou bien sur les libertés formelles ou bien sur les libertés réelles, renvoie en effet à l'opposition entre liberté et égalité. Dans la postface de l'*Essai sur les libertés*, Aron conclut ainsi :

> « Non qu'il convienne d'opposer les sociétés socialistes de l'Est où règne l'égalité sans liberté aux sociétés capitalistes de l'Ouest où la liberté se paie par l'inégalité. Mieux vaudrait dire : les sociétés socialistes n'ont pas réalisé l'égalité qu'elles visaient mais elles ont éliminé toutes nos libertés, personnelles et politiques »[274]

[272] *Ibid.*, p. 222
[273] *Ibid.*, p. 212
[274] *Ibid.*, p.240

Pour comprendre cette antinomie, il nous faut remonter au début de la discussion. Aron était tout-à-fait d'accord avec l'observation de Tocqueville en ce qui concerne la société moderne, «…de l'égalité sociale à l'égalité politique, de l'égalité politique à la tendance égalitaire dans la répartition des revenus ».[275] Il est vrai que selon la définition sociale de la démocratie, où une société est marquée de plus en plus par l'effacement des distinctions, la démocratie implique une tendance égalitaire. Mais, avec Aron, nous apprenons aussi que la démocratie n'implique pas naturellement ce qui est entendu au sens libéral, parce que la notion de la démocratie, si l'on peut dire, ne nous montre rien d'autre que le principe d'une société régulière, à savoir, la souveraineté du peuple. Mais pour que les peuples se sentent vraiment libres, au sens libéral du terme, il a besoin évidemment d'une autre condition. Cette condition est, pour Tocqueville, le régime représentatif qui vise à donner à chacun la liberté de participation aux affaires publiques; et pour Marx, une révolution économique en vue de l'élimination de l'inégalité économique.

Cette exigence d'égalité économique entre directement en conflit avec la notion de liberté, aussi bien pour Tocqueville que pour Aron. Puisque pour eux, l'égalité des conditions dans la société moderne n'englobe pas l'égalité économique. Plus précisément, il y a en effet, en ce qui concerne la notion de l'égalité, deux acceptions possibles, à savoir, l'égalité des conditions et l'égalité économique. Pour lui, une société démocratique a tendance à effacer progressivement les distinctions de statut, à savoir, l'inégalité des conditions, y compris l'inégalité sociale et politique. En revanche, l'inégalité économique n'aura pas disparu même si on change les détenteurs des moyens de production, voire même, que ces moyens soient aux mains du peuple. Aux yeux d'Aron, il ne semble pas plausible que l'inégalité qui résulte de la disparité des réussites ou des services, des bonnes ou mauvaises chances de la vie, puisse alors triompher, sans parler du fait que bien souvent, les efforts de redistribution aboutiraient à des résultats contraires à ceux qui étaient visés. Cela reflète au fond, le fait que l'antinomie liberté-égalité est en réalité inhérente à la société humaine, et d'autant plus qu'un certain degré de liberté individuelle implique déjà une certaine

[275] *Ibid.*, p. 51

protection contre l'inégalité économique, et qu'une société égalitaire au sens économique ne peut pas exister. Enfin, Aron était convaincu que le passage d'un régime à un autre n'entraîne pas l'amélioration de l'ordre existant, il s'agit seulement de la substitution d'un ordre à un autre. Ainsi, nous comprenons que démocratie et libéralisme n'aillent pas toujours de pair, de la même façon il ne serait pas difficile de trouver un exemple de suppression des libertés personnelles au nom de la volonté populaire.

Tocqueville évoque dans les dernières lignes de *la démocratie*, l'idée que l'exigence d'égalité peut conduire à la liberté comme à la servitude, cette antinomie était non seulement pour Aron l'interrogation fondamentale de Tocqueville, mais constituant également pour nous une antinomie essentielle à l'égard des sociétés de nos jours. En effet, nous nous posons également la question dans une société où les conditions sont de plus en plus égales, de savoir si la liberté sera sauvegardée? Il nous semble que pour Aron, comme pour Tocqueville, l'accent est plutôt mis sur la liberté dans l'antinomie entre liberté et égalité.

> « Les hommes partis à la conquête des libertés réelles auraient détruit les libertés formelles sans pour autant élever le niveau de vie ou élargir la participation à la collectivité sans atteindre à l'authentique liberté réelle; cependant les masses dans les sociétés fidèles aux libertés formelles, continent d'aspirer à plus de liberté réelle, c'est-à-dire à plus de bien-être et à une participation accrue à la gestion des entreprises ou de l'État. »[276]

Il s'agit en effet de deux objectifs des sociétés modernes, l'objectif égalitaire et l'objectif libéral. Ils s'ensuivent l'un de l'autre selon Marx et s'appliquent tour à tour selon Tocqueville et Aron. Pour Aron, plus les libertés formelles apparaissent, plus les libertés dites réelles sont loin d'être illusoires, elles constituent toutes ensemble les garanties indispensables de la liberté intégrale. Mais pour Marx, la liberté formelle ne trouve pas sa propre place jusqu'à ce que la confrontation entre les classes

[276] *Ibid.*, p. 62

s'évanouisse, ce qui est aux yeux d'Aron, illusoire. Parce que l'objectif égalitaire seul, risque de menacer les autres biens, liberté individuelle, pluralisme des partis, institutions représentatives, l'objectif libéral protégeant au contraire, les libertés individuelles, y compris les libertés d'exercer amplement ses talents.

Même si Aron attache beaucoup d'importance aux libertés formelles, il ne veut point affirmer leur supériorité sur les libertés réelles, il serait donc erroné de croire que les libertés formelles précèdent celles de l'économie, ou que les deux arrivent successivement l'une avant l'autre. La politique et l'économie, la liberté et l'égalité doivent se côtoyer dans toutes les sociétés. Aron ne nie pas l'importance de libertés réelles, il croit également que les marxistes ont raison de nous rappeler leur nécessité, parce que le droit de vote, les libertés personnelles ne s'épanouissent que dans un climat où le niveau de vie et de sécurité du plus grand nombre est assuré. Et de façon aussi réaliste et pondérée que Tocqueville, Aron est davantage convaincu que les libertés réelles ne suffisent pas à nous protéger de l'offense d'autrui, et que la suppression des droits politiques risque de mettre en péril tout ce que nous avons obtenu jusque-là. L'histoire nous donne déjà des exemples du danger de l'excès étatique, et quand sous prétexte de liberté réelle, l'autorité de l'État s'étend à l'ensemble de la société et tend à ne plus reconnaître de sphère privée, ce sont les libertés formelles seules qui nous protégeront. La prévision d'Aron, nous semble-t-il, résonne encore plus fortement à notre époque.

Théoriquement, une complémentarité entre les libertés formelles et les libertés réelles est nécessaire pour une société équilibrée. Mais dans la pratique, selon Aron, par exemple à propos de la politique occidentale, c'est tantôt les libertés formelles qui font l'objet de nombreuses critiques, par exemple, au moment des investigations et de la répression à l'époque de Maccarthysme dans les années cinquante en Amérique, tantôt c'est le problème des libertés réelles qui est le plus pressant – par exemple aux yeux des ouvriers les plus touchés par la crise économique.

## *II. À propos du libéralisme de Hayek*

Si le débat imaginaire entre Tocqueville et Marx peut être considéré comme une sorte de défense des libéraux contre la critique de gauche, l'analyse d'Aron sur Hayek nous montre par contre un débat à l'intérieur même du camp libéral. Apparemment, le libéralisme dont se réclame Aron diffère dans une large mesure du libéralisme classique, désigné aussi comme libéralisme individuel ou dogmatique.

Il est clair que l'analyse de Hayek sur la liberté est basée non plus sur la distinction économique-politique, mais sur l'opposition principale entre la sphère privée et la sphère publique. Du point-de-vue de sa définition, la liberté lui semble n'être rien d'autre que l'absence de contrainte, et évidemment, cette définition est centrée sur la défense des droits individuels, et du maintien de la sphère privée, ou, comme le disait Aron, « Libéralisme individuel s'applique exclusivement aux individus et à leur marge de choix autonome »[277] La participation à l'ordre politique, la capacité de choisir ne sont pourtant pas préservées dans son libéralisme. En outre, ce qui importe à Hayek, c'est qu'un individu soit libre de prendre des décisions économiques, à l'encontre de l'intervention d'autrui, et surtout de celle de l'État. « Les seuls liens qui maintiennent l'ensemble d'une Grande société sont purement économiques»; « C'est l'ordre de marché qui rend possible la conciliation des projets divergents. ».[278] Et la participation à la politique, si elle est nécessaire, n'a pour but que de limiter le pouvoir étatique dans l'ordre économique. « …toute action coercitive du pouvoir politique doit être définie sans ambigüité dans un cadre juridique permanent qui permette à l'individu de gérer ses projets en confiance, et qui réduise autant que possible les incertitudes inhérentes à l'existence humaine. »[279]

D'une façon générale, en tant que libéraux, Hayek et Aron tiennent tous les deux à la primauté de la valeur de la liberté individuelle, et nous allons voir, sur plusieurs

---

[277] *Ibid.*, p. 85

[278] Hayek, *Droit, législation et liberté*, vol. 2, p. 135, Cité par Pierre Dardot et Christian Laval, *La nouvelle raison du monde*, p. 247

[279] Friedrich A. Hayek, *La Constitution de la Liberté*, traduit de l'anglais par Raoul Audouin et Jacques Garello avec la collaboration de Guy Millière, Édition Litec, Paris, 1994, p. 223

points essentiels, qu'ils partagent le même point de vue. Mais leur divergence est aussi évidente, la liberté individuelle a un sens plutôt négatif pour Hayek, à savoir la liberté en tant qu'absence de contrainte, alors que pour Aron, comme nous l'avons déjà montré, sa définition se complète par un aspect positif.

Commençons d'abord par leur point commun. En ce qui concerne l'opposition entre libéralisme et démocratie, Aron suit la logique de Hayek, en disant qu'elle est « pleinement valable », et ainsi qu'il « rejoindrait volontiers Hayek ». Dans *Constitutions of liberty*, Hayek propose que démocratie et libéralisme sont deux systèmes idéaux à propos de la société humaine. D'un côté, le libéralisme se soucie surtout de l'intervention excessive de l'État dans le domaine privé, et il vise alors à une limitation de ce pouvoir. Et de l'autre côté, la démocratie n'est qu'un mode de gouverner. Pour être plus clair, il met en opposition chacun par rapport à son ennemi, libéralisme contre totalitarisme, démocratie contre gouvernement autoritaire, et ajoute que leurs inverses n'entrent pas forcément en conflit, «*For democracy it is authoritarian government, for liberalism it is totalitarianism. Neither of the two systems necessarily excludes the opposite of the other: a democracy may well wield totalitarian powers, and it is conceivable that an authoritarian government may act on liberal principles*.» [280] Cette différenciation est encore plus limpide chez Aron, qui tient aussi que le libéralisme est une conception relative aux buts, visant à la limitation du pouvoir, et la démocratie, par contre, servant plus de moyen que de but pour sauvegarder la liberté, puisque « Il (Hayek) est démocratique parce qu'il est libéral et non inversement. »[281] Ou encore «La démocratie marque l'aboutissement logique de la philosophie libérale. »[282]Autrement dit, ils sont tous les deux d'accord sur le fait que l'on peut déduire la démocratie de la logique du libéralisme, et non l'inverse. Or la démocratie, pour être réelle, doit rendre compte du respect des libertés personnelles.

Mais il y a une différence. Face à la mise en danger de la liberté personnelle, plus précisément, le danger que représentent la concentration économique-politique du

[280] Friedrich A. Hayek, *The Constitutions of Liberty*, the University of Chicago Press, Chicago, 1960, p.103
[281] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Op. cit., p. 119
[282] *Ibid.*, p. 121

pouvoir, l'extension des activités étatiques, les liens multiples entre fonctionnaires, civils ou militaires, et industriels, etc., Hayek et Aron réagissent, nous semble-il, chacun à sa façon. Et pour le comprendre, il nous faut revenir sur la définition même de la liberté. Comme susdit, la liberté négative au sens que Hayek donne à ce terme, à savoir, l'absence de contrainte, est une liberté au singulier, elle protège avant tout la sphère privée par le principe de l'égalité devant la loi et elle est restreinte dans le domaine économique. Mais d'après Aron, cette définition de la liberté, si l'on examine de près le raisonnement de Hayek, rencontre un certain nombre de problèmes.

Tout d'abord, en ce qui concerne le sens de la contrainte. Selon Hayek, la contrainte « intervient lorsque les actions d'un homme sont soumises à la volonté d'un autre homme au service, non de son propre dessein, mais du dessein de l'autre. »[283], plus précisément, il s'agit de « la menace de maltraiter afin de déterminer par là même une certaine conduite. »[284]. Elle ne peut donc être prévenue qu'en « donnant à l'individu le moyen d'assurer pour lui-même une sphère privée à l'intérieur de laquelle il est à l'abri de ces intrusions. »[285] La liberté ainsi circonscrite, la liberté comme absence de contrainte, signifie l'absence de l'intervention de la volonté d'une personne particulière, mais d'un autre côté, la liberté sans contrainte suppose en même temps une coordination des activités de chacun, et conduit tout naturellement à l'exigence de règles, qui doit fixer non seulement ce qui est autorisé mais aussi ce qui est interdit. Ce genre de règle, la plus générale qu'elle puisse être, doit s'énoncer sous la forme d'une loi.

« *The conception of freedom under the law that is the chief concern of this book rests on the contention that when we obey laws, in the sense of general abstract rules*

[283] Traduit de l'anglais par Aron, texte d'original, «*Occurs when one man's action are made to serve another man,s will, not for his own but for the other's purpose*.» Voir, Friedrich A. Hayek, *The Constitutions of Liberty*, Op. cit., p.133

[284] Traduit de l'anglais par Aron, texte d'original, « *Coercion implies both the thread of inflicting harm and the intention thereby to bring about certain conduct.* ».Voir, *Ibid.*, p.134

[285] Traduit de l'anglais par Aron, texte d'original, « *Since coersion is the control of the essential data of an individu's action by another; il can be prevented only by enabling the individu to secure for himself some private sphere where he is protected against such inteference.* Voir, *Ibid.*, p.139

*laid down irrespective of their application to us, we are not subject to another mans' will and therefore free.* »[286]

Autrement dit, selon Hayek, le meilleur moyen pour protéger la liberté individuelle est le recours à la loi, ou au « règne de la loi ». Puisque la loi générale n'est pas la volonté individuelle mais représente dans une large mesure le consensus du peuple, alors se soumettre à la loi, c'est être libre. Et si nous comprenons que l'idée du règne de la loi appartient à la tradition du libéralisme occidental, il n'est pas difficile alors de voir la logique de Hayek. Au fur et à mesure que les règlements deviennent plus généraux et laissent aux individus une sphère d'autonomie de plus en plus large, triompherait alors la règne de la loi, ou d'après la formule plus générale d'Aron : « d'accroitre le gouvernement des hommes par les lois, tel est, à n'en pas douter, l'impératif premier du libéralisme tel que le conçoit F.A. Hayek »[287]

Or cette déduction est selon Aron basée sur une trop large définition de la contrainte, qui rend floue la définition de la liberté elle-même. Comme susdit, un état de contrainte, opéré à la fois contre son gré et par contrainte de *menace*, équivaut à la non-liberté au sens de Hayek qui attribue, d'une façon indirecte, à la notion de liberté le sens de l'absence de la crainte de sanction. Cette notion de menace, en tant qu'élément subjectif, lui apporte des difficultés, parce que d'un côté, selon cette hypothèse, il n'y a que peu de gens qui seraient réellement libres, car nous vivons le plus souvent sous le commandement spécifique plutôt que sous une loi générale. Voyons le contre-exemple fourni par Aron : dans l'entreprise, un ouvrier ne peut pas dire être libre, du fait qu'il ne choisit ni ses buts ni ses méthodes, d'autant plus qu'il est menacé en permanence de sanction en cas de refus d'obéissance à son contremaître. Il nous semble donc que si nous poussons plus loin la logique libérale des libertés, nous nous apercevons que la liberté ne peut pas appartenir à tous, mais qu'elle reste restreinte à quelques-uns.

Quant à la notion de menace, si l'on en fait un critère pour juger de la liberté ou

[286] *Ibid.*, p.153
[287] Raymond Aron, *Études politiques*, Op. cit., p. 206

de sa privation, nous trouverons facilement des objections, puisque la loi ne peut pas satisfaire tout le monde. Même si on met l'accent sur la légitimité des commandements, sur le remplacement des commandements spécifiques par les lois générales, il n'empêche que le sentiment d'être menacé sera toujours difficile à atténuer. S'il est probable que la loi soit contraignante, Aron avait raison alors de conclure que « Pas plus que l'obéissance à des commandements spécifiques n'entraîne contrainte, la soumission à des consignes permanentes ou à des lois générales ne garantit la liberté. » [288]

D'ailleurs selon Aron, si, comme Hayek le fait, on définit le sens ultime de la liberté par l'obéissance à des lois générales, on a alors besoin en effet d'une autre prémisse. Pour que les gens aient vraiment la liberté, ce qui importe, ce n'est pas l'élimination de la volonté personnelle dans la loi, mais que la loi ne puisse pas être oppressive par elle-même. Il n'est pas difficile d'imaginer qu'une loi, malgré sa conformité à l'essence de la légalité, puisse être oppressive, par exemple, une loi qui interdit à tous les citoyens d'aller à l'étranger.

Aux yeux d'Aron, définir la liberté par rapport à la contrainte va rendre la notion trop flottante, d'autant plus que la contrainte est dans une certaine mesure inévitable, vu que les commandements, qu'ils viennent d'autres personnes ou de l'État, impliquent toujours contrainte. Il lui semble ainsi que la tentative d'Hayek, de réduire au minimum l'intervention étatique et d'élargir au maximum la sphère privée, de chercher d'abord une définition objective de liberté à propos de contrainte, puis une définition objective de la menace comme contrainte, échoue sur ce point. En ce qui concerne la liberté, Aron propose alors que l'accent soit mis moins sur le caractère non contraignant d'une loi générale que sur le caractère concret des interdictions édictées par les lois. En outre, au lieu de donner une définition lui-même, Aron conclut ainsi : « En dernière analyse, c'est le rapport entre le contenu des interdits et des obligations d'une part, les attentes légitimes des individus de l'autre qui déterminent la mesure effective de la liberté dans une société donnée, »[289]

[288] *Ibid.*, p. 201
[289] *Ibid.*, p. 206

Contrairement à ce que croyait Hayek quant à la possibilité d'accroitre le plus possible le gouvernement des hommes par les lois, Aron tient qu'il est inévitable que dans toutes les sociétés humaines, quelle qu'elles soient, et qu'on le veuille ou non, il s'agit essentiellement du gouvernement des hommes par les hommes, « Tout pouvoir comportant, une part de gouvernement des hommes, la liberté n'est pas définie adéquatement par la seule référence au règne de la loi. »[290] Mais l'analyse d'Aron ne s'arrête pas là, il veut en savoir plus sur l'intention première de Hayek, qui est d'après lui, toujours sous-estimé par notre époque, « *A free society will function successfully only if the individuals are in some measure guided by common values*. »[291] Comme certains autres philosophes, Hayek a définit la liberté comme « l'action conforme aux lois morales », mais il y a là, selon Aron, une confusion entre moralité et liberté. Dans *Le Spectateur engagé*, un entretien considéré comme une brève introduction postérieure à ses mémoires, il montre que dans l'opposition entre politique et morale, les deux notions dépendent en fait de catégories différentes. En ce qui concerne la politique, il s'agit de faire le choix entre le préférable et le détestable, mais non pas entre le bien et le mal, comme dans le domaine de la morale, tous les choix ou tous les systèmes politiques sociaux n'étant jamais parfaits. Il ne s'agit pas d'exclure toute morale de la politique, mais simplement de faire que la politique, en tant qu'un des domaines humains spécifiques, ait ses propres catégories. Même si la politique vise le bien de la collectivité, il n'empêche qu'elle doit avoir recours à des moyens amoraux, au sens où une vision du monde en noir et en blanc ne suffit pas pour en juger. Cette attitude, ce refus du manichéisme dans l'histoire, sera soutenu jusqu'au bout, même lors de l'offensive personnelle de Sartre pendant les événements de mai 1968, et dont Aron dira que son petit camarade était avant tout un moraliste.

Puisque pour Aron, il n'est pas sans risque de ne pas marquer la distance entre la morale et la politique, il sait très bien que l'accusation de mauvaise conscience provoque facilement l'indignation vertueuse, mais la politique demande plus de sang-froid que n'en manifestent les « belles âmes ». Néanmoins, il ne nie pas

[290] *Ibid.*, p. 209
[291] Friedrich A. Hayek, *The Constitutions of Liberty*, Op. cit.,80

l'importance de la morale par rapport à la politique, parce que la morale du citoyen est aussi à ses yeux la condition du maintien de la démocratie où chacun choisirait ses dieux ou ses valeurs. Un bon système, par contre, doit avoir pour mission d'éduquer ses citoyens à s'adapter à la vie collective, puis dans une interaction vertueuse, la politique et la morale s'impliquent mutuellement. En ce sens, l'erreur de Hayek, pour Aron c'est de construire sa théorie à partir de la supposition d'une société déjà démocratiquement mature, « La philosophie de Hayek suppose acquis, par définition, les résultats que les philosophes du passé considéraient comme les objets primaires de l'action politique », et plus loin, il ajoute :

> « Pour laisser à chacun une sphère privée de décision et de choix, encore faut-il que tous ou la plupart veuillent vivre ensemble et reconnaissent un même système d'idées pour vrai, une même formule de légitimité pour valable. Avant que la société puisse être libre, il faut qu'elle soit.»[292]

En effet, cela rejoint tout naturellement ce à quoi il tient fermement, l'importance de la liberté-participation. Même s'il était entièrement d'accord avec Hayek sur le fait que la liberté est essentiellement négative, et que plus on est gouverné par des règles dépersonnalisées et plus la liberté peut être préservée, Aron insiste sur le fait qu'elle seule ne suffit pas à préciser les critères d'une société libre. La liberté concrète telle que l'entend Hayek aurait pour modèle, selon Aron, la liberté de l'entrepreneur ou celle du consommateur, « Le premier libre de prendre des initiatives et de combiner les moyens de production, le second libre de l'emploi qu'il fera du pouvoir d'achat que lui assurent ses revenus monétaires »[293], tandis que la liberté au sens qu'Aron donne à ce terme se constitue par l'antithèse de la liberté-non-interdiction et la liberté-capacité effective. Sans celle-là, elle est fallacieuse, mais sans celle-ci, elle est juste « dérisoire ». Autrement dit, pour que le peuple ait réellement la liberté (non-coercition), il lui faut au moins la capacité de se protéger. « Cette sphère

[292] Raymond Aron, *Études politiques*, Op. cit., p. 211
[293] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Op. cit., p. 123

d'autonomie individuelle peut, à juste titre, apparaître dérisoire à ceux qui manquent d'un minimum de ressources matérielles ou qui sont soumis à des gouvernants étrangers, même sous un régime constitutionnel. »[294]. Le tout de la liberté n'est donné pour Aron, que dans ce double rapport à la liberté- non-coercition et à la liberté-participation. D'ailleurs, la définition de la liberté des libéraux au sens de Hayek, critiquée pour ne protéger que les biens du riche, peut concerner tout le monde, si l'on y ajoute le droit de parler ou d'écrire, celui de choisir ses représentants ou celui de se constituer en État indépendant. En dernière analyse, la négligence de ce versant de la liberté se trouve dans la méconnaissance de « la force des revendications égalitaires », puisque, pour Aron, entre l'égalité et la liberté, il existe un équilibre instable. Il peut y avoir des cas où les hommes sacrifient une partie de leur sphère privée pour être gouvernés, en vue d'être traités en égaux dans l'espoir de sortir de la misère.

Malgré toutes ces critiques, il n'empêche qu'Hayek fut aux yeux d'Aron un grand penseur libéral et que ses analyses de la société moderne ont été sous-estimées. À part la distinction faite entre la démocratie et le libéralisme, Aron est en accord avec le pressentiment de Hayek du danger de la *dépolitisation* en Europe, par exemple, ou bien avec ses analyses sur l'extension progressive des activités étatiques dans les décisions administratives, la tendance de l'État moderne à de plus en plus de bureaucratie et de moins en moins de démocratie, ou bien sur le rôle croissant des fonctionnaires et le déclin des législateurs, etc. Comme Hayek, Aron exprima aussi son souci face à la démocratie européenne actuelle trop *formelle*, non pas au sens marxiste, mais du fait que les libertés ne sont plus guère contestées et les procédures parlementaires ritualisées.[295] Au fond, ces phénomènes reflètent le fait que le citoyen veut jouir davantage du bien-être plutôt que de participer à la discussion des affaires publiques. Grâce à Aron, nous savons déjà l'importance de la liberté politique, sans laquelle on n'a plus de garantie contre l'impatience prométhéenne ou l'ambition totalitaire. Comment encourager le peuple, sous l'impulsion de sa propre conscience,

[294] *Ibid.*, p. 125
[295] Voir, *Ibid.*, p. 161-162

à admirer l'unité entre le consommateur, le travailleur et le citoyen? C'est une question qu'Aron se pose, et que nous nous posons aussi. Pour nous, étant donné la valeur prioritaire de la politique, pour qu'un régime soit réellement démocratique, l'encouragement de la participation des citoyens à la vie publique en même temps que l'éducation démocratique, demeurent ainsi un des devoirs les plus crucials de l'État.

La divergence entre Hayek et Aron, en réalité, est due à des penchants différents dans la tradition du libéralisme. Selon Catherine Audard, les néolibéraux à la manière de Hayek apparaissent plutôt comme des libéraux classiques au sens du XIX$^{e}$ siècle, ils sont une des trois tendances du « nouveau » libéralisme, dont les deux autres sont l'ultralibéralisme, à savoir, un système économique jugé néfaste qui prônerait «le libéralisme absolu, encourageant l'économie de marché et l'entreprise privée»[296], et le libertarisme de Robert Nozick, héritier de l'anarcho-capitalisme. Le libéralisme d'Aron, par contre, fait plutôt partie du « libéralisme de la guerre froide », courant dans lequel on trouve aussi Karl Popper ou Isaiah Berlin[297], luttant contre le totalitarisme comme les libéraux du « nouveau » libéralisme, mais montrant, chacun à sa façon, une espèce de pessimisme à l'égard de ce dernier.

Aux yeux d'Aron, la liberté-indépendance seule ne suffit pas à englober le tout de la liberté, parce que faute de droits égaux pour tous les citoyens, elle ne suffit pas à se protéger contre l'intervention, sans même parler de sauvegarder l'égalité économique. Il essaya donc de combiner à la fois le principe de résistance et le principe d'organisation dans sa conception libérale. Même si l'égalité n'est jamais un concept central par rapport à la tradition libérale, et qu'il est vrai que la tension entre libertés individuelles et cohésion sociale, ou, plus fondamentalement, entre liberté et égalité, ne semble pas dépassable.

Comment tenir compte de la justice sans sacrifier la liberté individuelle? Comment trouver un système équilibré? Ces problèmes ont préoccupé Aron, comme d'autres penseurs libéraux. Il nous semble qu'Aron, imprégné d'une pensée de la guerre froide, en ce qui concerne le choix entre le régime État-providence et le régime

[296] D'après l'article « ultralibéralisme » dans *Le Petit Robert*

[297] Voir, Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme, Éthique, Politique, Société*, Gallimard, Paris, 2009, p. 360-370

communiste, est resté finalement dans le camp du premier, mais en tant qu'un penseur libéral qui empruntait une partie de la culture de ce dernier. Sa position, comme le dit Catherine Audard, est précisément qu'« Il pensait que l'État-providence était approprié aux sociétés industrielles, même s'il regrettait l'absence d'une liberté économique plus grande »[298]

Une analyse sur l'introduction des thèses de Hayek dans une réflexion sur la Chine sera peut-être intéressante si on la combine avec les analyses d'Aron. En réalité, la recherche sur la pensée de Hayek était, à un moment donné, très à la mode en Chine, aujourd'hui, au contraire, on en parle très peu. Et grâce à l'analyse d'Aron, nous connaissons mieux la raison de ce changement, et nous allons voir que la critique d'Aron à l'encontre de Hayek est d'autant plus pertinente quand la transplantation théorique se passe dans un pays où un gouvernement constitutionnel n'est pas encore bien élaboré.

Corrélativement à la situation internationale, ce n'est que dans les années quatre-vingts du siècle dernier qu'entra dans notre champ de vision le libéralisme pur et dur de Hayek, ce fut aussi le moment où le néolibéralisme de Hayek gagna du terrain. D'après Catherine Audard, entre 1947 et jusqu'à la fin des années 70, le mouvement initié par Hayek et ses amis était largement minoritaire, mais à partir de 1973, l'inefficacité des économies planifiés à l'Est et du dirigisme à l'Ouest devint de plus en plus évidente, ce qui favorisa finalement le changement de paradigme. À ce moment-là, la croissance économique due à une phase intense de reconstruction s'étant achevée, des doutes surgirent de plus en plus nombreux à propos de la capacité des gouvernements à réguler l'économie. De l'autre côté du rideau de fer, la chute du mur de Berlin et des régimes de type soviétique en 1989 signifia l'échec du communisme et son incapacité à intégrer dans la liberté la dimension individualiste. Face à une situation entièrement différente, tout cela précipita l'arrivée du néolibéralisme. Si la priorité pour le libéralisme a été à la fin du XIX$^{e}$ siècle de développer la dimension sociale du libéralisme, dans la seconde moitié du XX$^{e}$ siècle, « La priorité n'était plus l'injustice et l'exploitation des travailleurs, mais la privation

[298] *Ibid.*, p. 364

de liberté et l'expansion des pouvoirs d'État totalitaire et d'État-Providence tentaculaire. »[299]

À même époque en Chine, grâce à la réforme et à l'ouverture, le contact intellectuel avec les cercles étrangers devenait assez fréquent. Manquant d'expériences et de théories à propos de l'État moderne, environ cent cinquante ans, nous avions une longue tradition d'emprunt à l'étranger, et cette fois-ci on tomba sur Hayek, et à partir des années quatre-vingts du XX$^{e}$ siècle, cette discussion autour de la théorie de Hayek a duré presque vingt ans et forma une espèce d'interprétation « sinisée » de Hayek.

La plupart des pensées occidentales introduites en Chine se sont réparties, si l'on peut dire, entre les domaines économique, social, juridique ou philosophique. Mais Hayek, fut, au contraire, un des rares penseurs qui toucha presque tous les domaines importants de la société. Sa théorie englobant, sous ses multiples versants, non seulement un courant de pensée libérale principale, mais également l'analyse du gouvernement constitutionnel, simultanément à la critique du totalitarisme résultant d'une espèce de rationalisme ou optimisme, et la proclamation de l'ordre spontané de la société, a nourri de nombreux centres d'intérêt, surtout pour ceux qui visent à transformer la Chine en un pays démocratique libéral. À cette époque, la Chine, venant de se libérer d'une économie totalement planifiée et d'un régime quasi-totalitaire, vivait une renaissance générale et une prise de conscience de la citoyenneté à partir de la mise en œuvre d'une politique d'économie de marché. La théorie de Hayek, arriva comme un véritable « stimulant cardiaque » social. Plus précisément, les intellectuels se passionnèrent pour l'application du néolibéralisme, au sens de Hayek, dans le domaine économique, avec le modèle d'un marché autonome, et corrélativement, dans le domaine politique et social, celui d'un État moderne qui assurerait la démocratie aussi bien que les droits de l'homme, à savoir, un État sous le règne de la loi.

Il nous paraît, trente ans plus tard, bien que certains de ses points de vue soient acceptés par beaucoup d'intellectuels, que le projet de Hayek semble encore loin de sa

[299] *Ibid.*, p. 392

réalisation. La réalité est qu'une transplantation du projet en bloc sans examen ni analyse précise ne suffit pas à répondre aux besoins chinois. Cela est partiellement dû à la complexité du contexte propre à la Chine, qui, avant d'être comptée parmi les sociétés industrielles, est restée longtemps sous un régime féodal avec un gouvernement ultra-centralisé. Les notions de démocratie et liberté ne se sont imposées aux intellectuels d'abord, et peu à peu aux masses qu'à partir de 1911. Or, pour que ces idées prennent racine, fleurissent et finalement portent leurs fruits, nous avons encore besoin d'une recherche comparative avec notre actualité. Puisque la théorie de Hayek, née en Angleterre, a pris comme point de départ une société où le système juridique était déjà élaboré, elle n'avait qu'à se justifier devant ses opposants afin de perfectionner la construction étatique. Tandis que pour nous, en Chine, l'absence d'un système sain de l'État moderne, sans parler de celle d'un système juridique indépendant, fait qu'une application directe au cas chinois n'allait sans doute pas de soi. Ou, comme le disait Aron, la philosophie de Hayek suppose acquis par définition, « les résultats que les philosophes du passé considéraient comme les objets primaires de l'action politique »[300] Alors, il est préférable à l'égard de la Chine, de remonter jusqu'aux sources de la théorie de Hayek, pour voir comment, à l'origine, de sa pensée l'idée de constitutionnalisme a pris forme et comment ont été pensées la balance et la séparation des pouvoirs. Mais il faut aussi tenir compte de notre propre tradition politique, nourrie par des mœurs, des cultures et des philosophies particulières.

Pour Aron, si l'on considère sa théorie libérale, on peut voir que Hayek s'est rendu compte très tôt qu'il existe un genre d'idéalisme même dans le libéralisme des libéraux. Et que ceux-ci peuvent avoir parfois tendance, du point-de-vue opposé au marxisme-léninisme, mais sur le même mode, à croire que l'ordre du monde pourrait réconcilier nos aspirations avec la réalité. Cette Critique nous permet également de voir notre problème : dès fois, on a trop hâte de courir après des théories, on est donc moins prudent qu'idéaliste à propos du « isme » de quelconque.

Au total, il nous semble que la notion de liberté elle-même peut englober déjà

[300] Raymond Aron, *Études politiques*, Op. cit., p. 211

une espèce d'antinomie, ou bien, comme Rousseau nous l'a déjà montré dans *la Huitième Lettre de la Montagne* :

> « On a beau vouloir confondre l'indépendance et la liberté, ces deux choses sont si différentes que même elles s'excluent mutuellement. Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît aux autres et cela ne s'appelle pas un état libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à ne pas être soumis à celle d'autrui; elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. »

### *III. Conclusion*

Il serait sans doute inapproprié de déduire de ces considérations l'existence d'un certain libéral*isme* aronien, mais on pourrait parler d'une pensée libérale aronienne, au sens où ce n'était pas le but d'Aron de constituer un tel système. Ses analyses, moins systématiques que concrètes, portent la plupart du temps sur un problème précis, par exemple, sa critique du système du totalitarisme. Aron se méfie des principes abstraits du libéralisme, autrement dit, il s'est formé en tant que libéral plutôt sur son observation que sur la tradition du libéralisme du XIX$^{e}$ siècle. Dans *Le Spectateur engagé*, il reconnaît que c'est par l'analyse des sociétés modernes qu'il a essayé de justifier le libéralisme politique et intellectuel. Il trouve pourtant ses racines chez Montesquieu, Tocqueville mais tout aussi bien Max Weber, qui, tous, se justifient non pas par des doctrines mais par l'analyse sociologique du type de libéralisme dont il se proclame le successeur. En effet, dans *Les Étapes de la pensée sociologique*, Aron se considère comme un « descendant attardé » de l'école française de sociologie politique, dont les fondateurs sont Montesquieu et Tocqueville, et dans le champ de laquelle on trouve également Élie Halévy[301], un philosophe et historien

[301] À Élie Halévy, Aron a témoigné toujours de la plus grande admiration, et il avouait également son influence tant sur le socialisme et le libéralisme que sur les guerres et les évolutions politiques et économiques, il lui a même consacré plusieurs articles. Voir, textes recueillis, Raymond Aron, « Élie Halévy et l'ère des tyrannies », *Commentaire,* N. 28-29, 1985, p.327-357. Selon Nicolas Baverez, dès la fin des années 1930, Aron fut beaucoup

libéral français. D'après Aron, c'est une école de sociologues « peu dogmatiques, intéressés avant tout par la politique, qui sans méconnaître l'infrastructure sociale, dégagent l'autonomie de l'ordre politique et pensent en libéraux. »[302] En ce qui concerne la tentative d'Aron lui-même, à la lumière d'une étude sociologique et économique, il voit le danger qui résulte d'une concentration du pouvoir, il cherche alors les conditions qui peuvent sauvegarder les libertés.

En outre, par « libéralisme », Aron entend d'un côté, comme Hayek le respect des droits individuels, des libertés personnelles, des procédures constitutionnelles, et de l'autre côté, il utilise du mot de liberté au pluriel, en le prenant dans son acception à la fois politique et sociale. C'est-à-dire que sa pensée libérale se soucie non seulement de la protection de la sphère privée, mais elle prend en considération également la liberté-participation, sans laquelle la liberté-indépendance n'est pas assurée. Pour que les peuples puissent jouir réellement de la liberté, il clarifie la confusion entre la liberté-droit et la liberté-capacité, celle-ci faisant évidemment appel à un aménagement de la libre entreprise par l'intervention de l'État, par exemple, à propos de la sécurité sociale, de l'éducation etc. Les libertés formelles ou politiques peuvent jouer un rôle très important, car sans elles les voix ne se feraient pas entendre. Ainsi, contrairement à ce que croyait le marxisme, les libertés formelles ne se réduisent pas à des illusions ou à des apparences vides de signification. Et la société idéale d'Aron est, si l'on peut dire, une société de plus en plus libérale et de moins en moins injuste.

Néanmoins, Aron n'a pas essayé de définir lui-même la notion de liberté, puisque selon lui, « il n'y a pas une formule, et une seule, de la liberté par excellence »[303] S'il faut lui attribuer une valeur essentielle, cela serait sans doute l'esprit de pluralisme. Témoin d'abord de la montée du nazisme, ensuite du marxisme-léninisme, ses critiques, à partir du refus du totalitarisme, en arrivent

influencé par Élie Halévy à propos de la nouveauté et des traits communs qui unissaient le fascisme et le communisme, tout en démontrant que ces « tyrannies modernes » s'opposaient avant tout aux démocraties. Voir, Nicolas Baverez, « Raymond Aron, 1905-1983 », *Cités*, No.3, Le corps humain sous influence : La bioéthique entre pouvoir et droit(2000), p. 253

[302] Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Op. cit., p. 295

[303] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, Op. cit., p. 210

naturellement à la notion de pluralisme, et de ce pluralisme à une certaine représentation du libéralisme. Ce qui est aux yeux d'Aron menaçant dans le totalitarisme, c'est moins la nationalisation des moyens de productions qu'une idéologie étatique, qui a tendance à exclure les autres points de vue concurrents. En dernier lieu, il entend par « pluralisme » un esprit respectueux de la liberté de tous et de chacun, la liberté pour chacun de choisir et de décider de son destin.

En effet, Aron appartenait à ce type d'intellectuels qui sont ouverts à tous les courants de pensée, mais qui gardent toujours un esprit sceptique. Même si, se voulant libéral, son acception du mot va bien au-delà d'un courant de pensée, son libéralisme, qui n'est rattaché à aucune doctrine particulière, relève plutôt d'un certain type d'esprit dont le seul principe n'est rien d'autre qu'un jugement peu dogmatique basé sur l'observation des faits. Cette façon d'agir, dont nous pouvons trouver de nombreux exemples dans son œuvre, démontre le refus de tout ce qui pourrait le conduire à une affiliation théorique ou même personnelle acceptée une fois pour toutes. Il était de gauche avant la guerre, mais s'est débarrassé de cette étiquette une fois qu'il s'est rendu compte du caractère idéaliste de son engagement. Puis, sa défense de la liberté l'entraîna à rompre avec Sartre, car il pensait que celui-ci, comme beaucoup d'autres intellectuels de gauche, prônaient une sorte de « socialisme » qui n'était à ses yeux que *l'opium des intellectuels*. Ou encore, en ce qui concerne sa relation avec de Gaulle, il n'a jamais été « gaulliste », bien qu'il ait rejoint celui-ci à Londres en 1940, ou qu'il l'ait soutenu quand il quitta le pouvoir, et quand de Gaulle revint à la tête de l'État, il n'apporta qu'un soutien critique à sa politique rigide envers l'Allemagne. À propos du pouvoir politique, il garda toujours une certaine distance pour préserver son esprit libéral et indépendant. Il n'était fidèle qu'à la réalité, puisque pour lui, « avoir des opinions politiques, ce n'est pas avoir une fois pour toutes une idéologie, c'est prendre des décisions justes dans des circonstances qui changent. »[304]

Au total, Raymond Aron dessine sa conception de la liberté à partir de la

[304] Raymond Aron, *Le Spectateur engagé, entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Julliard, Paris, 1981, p. 180

redécouverte de Tocqueville, de sa brève confrontation avec la théorie de Marx, tout en adoptant une attitude réservée envers Hayek. Sa façon de creuser le sens de l'idée de liberté, à la fois peu dogmatique et concrète, nous semble finalement tout aussi valable aujourd'hui qu'elle a pu l'être en son temps.

**3ère partie : Synthèse**

Pour Aron, le social ne se situe pas sur le même plan que le politique ou l'économique, il ne se réduit pas non plus à un problème spécifique ou à un secteur relativement délimité de la société. La dimension du social comporte selon Aron deux acceptions, c'est-à-dire, au sens microscopique du terme, les relations interindividuelles et, au sens macroscopique, la société globale. Cela implique que toutes les activités humaines ont au moins un aspect social. En ce sens, une sociologie politique est soutenable, parce que le politique est tout d'abord social par nature, étant un des sous-systèmes du tout en ce qu'il résulte aussi de la coopération entre les individus et s'insère dans un système global. Plus précisément, la sociologie politique est une recherche sur un régime politique donné dans laquelle sont posés des problèmes comme l'efficacité ou la légitimité du pouvoir, l'autorité des gouvernants ou le consentement des gouvernés, et ce, non pas à partir des notions abstraites, mais selon une méthodologie proprement sociologique. Autrement dit, l'analyse d'Aron sur le politique n'est basée que sur une analyse de la société en tant que telle.

Son cadre d'analyse doit à Tocqueville, la thèse d'une tendance démocratique manifeste de toutes les sociétés modernes à l'effacement progressif des distinctions de statut et au nivellement des conditions de vie. La différence entre les sociétés renvoie en dernier lieu au fait qu'elles accordent réellement ou pas au peuple la liberté personnelle, ce qui renvoie respectivement aux régimes démocratiques libéraux ou aux régimes totalitaires. Distinction qui recouvrait à l'époque d'Aron, l'opposition entre les démocraties occidentales et les démocraties « populaires » marxistes-léninistes.

Mais il en allait autrement du point-de-vue marxiste-léniniste sur les sociétés modernes. Marx observait, dans une perspective plus économique le développement accéléré des forces productives depuis le début du XIXe siècle, et il en arrivait à une conclusion toute différente. Il croyait que cette croissance, dans le cadre du capitalisme, entraîne nécessairement une lutte des classes d'une intensité accrue,

jusqu'à ce qu'une révolution profonde change le détenteur des moyens de production, et, en même temps, efface réellement l'écart économique entre les peuples.

Il est clair que ces deux façons d'appréhender la société moderne font toutes deux écho à l'idée d'égalité. Sauf qu'elles la pensent, selon Aron, d'une façon totalement différente, l'une visant avant tout à une égalité politique, et l'autre une égalité économique. En effet, toutes les sociétés modernes ou industrielles se sont donné deux objectifs prioritaires, ou deux idéaux aux yeux d'Aron, d'un côté, l'objectif d' « acquérir la maîtrise des forces naturelles », concernant la relation avec le milieu, et de l'autre côté, celui d'atteindre l'égalité dans leurs relations entre les individus, c'est-à-dire, de « se connaître réciproquement comme égaux en dignité ». Voyons ici plutôt ce deuxième objectif, qui est aussi celui qui préoccupe le plus Aron. Malgré la tendance égalitaire de la société, la disparition totale de l'inégalité ne serait qu'une ambition prométhéenne qui reflèterait, en réalité, une antinomie aussi vieille que l'histoire humaine elle-même. Comme le disait Aron, « Les sociétés modernes ou industrielles sont à la fois égalitaires en leurs aspirations et hiérarchiques en leur organisation. »[305]. Pour être plus clair, Aron distingue trois types d'inégalité à l'aide des trois mots-clés appliqués tour à tour, à savoir, « classe », « oligarchie » et « ethnie »: l'inégalité socio-économique, selon le critère de la production et de la répartition des revenus, l'inégalité socio-politique, selon la part prise par les individus dans la gestion des affaires communes, et l'inégalité entre nations reposant sur les différences ethniques. Vu le sujet central de cette thèse, nous allons laisser de côté ce troisième thème d'inégalité des ethnies, d'autant plus qu'aux yeux d'Aron, elle reste la plus difficile à concilier avec l'idéal d'égalité.

En ce qui concerne l'inégalité socio-économique, et c'est ce que les marxistes lui reprochèrent le plus, Aron l'accepta comme un fait inévitable des sociétés humaines. Comme nous l'avons montré, son analyse de la société moderne suit un ordre qui va de l'égalité sociale à la répartition des revenus en passant par l'égalité politique, mais elle ne vise jamais l'égalité économique. À l'égard du marxisme, pour ce qui en est

[305] Raymond Aron, *Les désillusions du progrès, Essai sur la dialectique de la modernité*, Calmann-Lévy, Paris, 1969, p.40

tout d'abord des forces principales – la classe ouvrière, si Marx envisageait une révolution économique radicale, il ne serait pas approprié d'arriver trop vite, selon Aron, à la conclusion que la classe ouvrière tendrait à une hétérogénéité accrue ou une homogénéité croissante du seul fait d'un intervalle élargi entre les métiers, et que, toujours selon Aron, la revendication des masses, au fur à mesure de la croissance, prendrait une forme moins violente qu'une révolte. Quant au niveau du but que Marx voulait atteindre, certaines inégalités économiques qui se justifient par l'inégalité des talents et des services rendus à la communauté, ou encore par de bonnes ou mauvaises chances, ne pourraient pas être surmontées totalement, selon Aron. D'autant plus que, si, dans le domaine social, on est tous égaux devant la loi en tant que citoyens, il est inévitable qu'on soit toujours inscrit d'une manière ou d'une autre dans des hiérarchies, par exemple, à titre de consommateur ou de producteur, ou d'employé et d'employeur.

Aron voulait en effet nous démontrer qu'il vaut mieux ne pas oublier, derrière l'égalité devant la loi, la nature de toutes les constitutions humaines, y compris des régimes politiques, à savoir, l'opposition fatale entre une minorité gouvernante et une masse passive et gouvernée. L'originalité des sociétés industrielles se trouve dans la différenciation des hiérarchies, tant dans le domaine économique que dans le domaine politique, le fait oligarchique revêtant dans les sociétés de type industriel une forme qu'Aron décrit ainsi : «Ceux qui gouvernent prennent des décisions qui affectent le destin de tous (la paix ou la guerre), quelques-uns doivent les prendre au nom de tous. »[306]

Malgré tout, il n'était pas dans l'intention d'Aron de considérer l'inégalité comme quelque chose de juste. Il avance donc la théorie selon laquelle la croissance des richesses disponibles aurait pour résultat non pas une lutte des classes de plus en plus violente, mais l'élévation du niveau de vie de tous et, par suite la réduction éventuelle de certaines inégalités économiques.

D'ailleurs, aux yeux d'Aron, toutes les sociétés modernes témoignent, au niveau économique, d'une certaine homogénéité, au sens où les forces productives dans un

[306] *Ibid.,* p. 80

régime capitaliste ou dans un régime soviétique progressent d'une façon identique, ou disons, comme « deux espèces d'un même genre ». Plus précisément, en tant que société industrielle, elles ont des caractéristiques communes l'une par rapport à l'autre : ou bien une fraction croissante de la main-œuvre est employée dans les usines ou dans les services, ou bien elles se soucient toutes de la productivité, ou bien le progrès technique est le seul moyen de traduire dans la réalité la volonté de produire toujours plus à meilleur compte[307]. Quant à l'accumulation du capital et à l'exploitation de l'ouvrier, les deux traits majeurs du capitalisme selon Marx, sont en effet des caractéristiques de toutes les sociétés, dans la mesure où l'accumulation vise à augmenter la productivité, et que l'exploitation est basée sur le fait que la société humaine est toujours hiérarchisée. Alors, ce qui peut vraiment les distinguer, c'est moins au niveau économique qu'au niveau politique, puisque selon Aron, il y a une pluralité de critères intérieurs aussi bien qu'extérieurs à l'ordre économique, « Le problème est probablement à la fois plus intéressant et plus complexe quand il s'agit de la politique.»[308] Dans la conclusion de *La lutte des classes*, la deuxième œuvre dans la série consacrée au développement de la société industrielle et à la stratification sociale, il dit plus clairement, « Toute description de la société industrielle, à partir de l'économie et des relations sociales, laisse ouvertes de multiples possibilités politiques. C'est par une analyse du système politique lui-même que l'on peut fixer la nature et le devenir des diverses sortes de régimes. »[309] Ainsi, d'après Aron, il serait plus approprié de mener une analyse de la société moderne, du point-de-vue socio-politique de Tocqueville, plutôt que du point-de-vue purement économique de Marx.

Il nous semble que la logique d'Aron est très nette sur ce point. Comme nous l'avons montré plus haut, les sociétés modernes, selon Aron, sont plus ou moins démocratiques, elles essayent toutes d'établir une société moins inégale. Or l'égalité n'est pas le dérivé évident du processus industriel lui-même, ce dernier ne vise que la

[307] Voir, Raymond Aron, *La lutte de classes, Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Gallimard, Paris, 1964, p. 22-23

[308] Raymond Aron, Dix-huit leçons sur la société industrielle, Gallimard, Paris, 1962, p. 85

[309] Raymond Aron, *La Lutte de classes,* Op. cit., p. 362. La série se constitue par trois œuvres, dont les deux autres sont *Dix-huit leçons sur la société industrielle*(1962), et *Démocratie et totalitarisme*(1965).

maximisation de la production, et il faut évidemment avoir recours à d'autres moyens, comme dans la doctrine marxiste, avec, par exemple, une révolution qui permet de remettre les moyens de productions entre les mains du peuple. Mais, pour Aron, c'est la croissance des richesses et simultanément l'égalisation politique qui permettent d'approcher de plus en plus de l'égalité pour tous, mais sans qu'aucune société n'y parvienne totalement. De ces deux prévisions différentes on aboutit ainsi à deux systèmes politiques, l'un proclamant la dictature du prolétariat représentée en réalité par un régime de parti unique, l'autre une souveraineté du peuple dans un régime représentatif. Entre les deux côtés du « rideau de fer », les deux systèmes se différencient moins par l'économie que par un choix politiquement différent.

Mais leur différence joue aussi sur une façon différente de concevoir l'égalité. D'après Aron, il existe en effet plusieurs représentations de l'égalité à laquelle les hommes aspirent. Autrefois, c'était l'égalité du statut et l'égalité spirituelle, et plus récemment, il s'agirait plutôt de l'égalité des citoyens dans leur participation aux affaires publiques, ou encore, l'égalité par une participation de chacun aux ressources collectives. En ce qui concerne ces deux régimes, il nous semble que, pour l'un, l'égalité se manifeste plutôt en son sens économique, et pour l'autre, au sens d'une égalité politique plus pertinente par rapport à l'individu. Sur ce point, nous sommes de l'avis d'Aron, du fait de la diversité des métiers, des talents et de la capacité intellectuelle, sans parler des facteurs de chances, l'égalité économique reste encore trop idéale comme but pour nos sociétés.

Si, selon Aron, le progrès économique ne doit pas être le but ultime de notre société, au risque de tomber dans « l'idolâtre de la prospérité ou de la puissance », l'important est moins l'égalité elle-même que les conditions et les mécanismes qui la soutiennent pour que l'on puisse l'atteindre petit à petit. Et ces conditions renvoient, si l'on peut dire, à la liberté, sans laquelle nous n'aurions pas le moyen de nous défendre contre l'injustice économique. Si l'égalité économique, bien qu'elle soit peu susceptible d'être entièrement réalisée, peut être approchée, malgré tout, à proportion de l'acquisition de la liberté, alors la logique de l'égalité présuppose la liberté. Celle-ci apparaissant évidemment comme la notion la plus importante de la pensée

aronienne.

Nous voyons ainsi le cadre général de l'analyse aronienne dans sa sociologie politique. À partir de la distinction entre le régime constitutionnel-pluraliste et le régime du parti monopolistique, selon l'idéologie, les objectifs et les moyens qu'ils emploient, ainsi que le type de société recherché, Aron compare leurs modalités diverses de constitution, de pratique et de système de partis, mais sans avoir l'intention de déterminer le régime le meilleur, puisqu'aucun régime politique n'est parfait, ni peut être préférable d'un point de vue et condamné d'un autre point-de-vue. Sauf que l'imperfection des deux régimes, à ses yeux, est différente en nature, celle du régime de parti monopolistique lui paraît fondamentale plutôt que de fait, puisqu'au fond, il lui manque les valeurs essentielles pour l'existence humaine, disons, la sécurité, la liberté de pensée et de participation au souverain.

Enfin，nous remarquons également que dans sa discussion à propos de la société moderne, il existe toujours un écart entre l'idéal et la réalité, d'un côté, l'idéal de la souveraineté du peuple ou de la dictature du prolétariat et de l'autre, le régime représentatif et le régime de parti unique. Même s'il est vrai que chaque régime a sa propre conception de la société idéale, celle du régime soviétique repose en effet sur une idée irréalisable. Sur ce point, l'analyse d'Aron nous parait assez convaincante, car il ne serait pas difficile de rendre compte du caractère hiérarchisé de chaque régime, l'égalité totale ne restant qu'un idéal, d'autant plus que pour le régime soviétique qui proclame la dictature du prolétariat, et donc le partage du pouvoir par tous, la puissance souveraine venant du peuple reste en réalité sous la main d'un parti, et même sous la main de quelques-uns. Dans la réalité de tout régime politique, peu importe qu'il soit libéral ou totalitaire, le principe oligarchique se cache derrière le réel détenteur du pouvoir : «*On ne peut pas concevoir de régime qui, en un sens, ne soit oligarchique*. L'essence même de la politique est que des décisions soient prises *pour*, non *par* la collectivité. »[310]

Ainsi, au lieu de parler vainement du meilleur parmi les idéaux, Aron énonce les questions essentielles : qui fait partie du côté inévitablement oligarchique du régime?

[310] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Op. cit., p. 134

Comment est utilisé le pouvoir ? Quelles sont les garanties que ce genre de régime donne aux gouvernés ? etc., Les réponses à ces questions serviraient effectivement de critère pour distinguer le régime tyrannique du régime libéral. En effet, ces deux régimes renvoient en dernier lieu aux deux systèmes de traduction institutionnelle des mêmes formules idéologiques, à savoir celles de la démocratie. Les sociétés industrielle ne sont pas homogènes, du fait qu'elles ne comportent pas un seul type de régime, les diverses phases de la croissance économique favorisant plus ou moins tel ou tel régime. Plus précisément, l'opposition entre les deux se manifeste principalement sur quatre points, selon l'analyse d'Aron : la concurrence libérale en politique opposée au monopole, voire au pouvoir d'un homme tout puissant; la constitution opposée à la révolution; le pluralisme des groupes sociaux à l'absolutisme bureaucratique; et l'état de partis à l'état partisan.

Face à de telles sociétés hétérogènes, pour que la rivalité et le conflit soient résolus d'une façon pacifique, par la communication ou le dialogue, l'esprit de pluralisme est obligatoire, mais ce qui est plus important et qui est derrière tout cela, c'est l'esprit de liberté. En d'autres termes, le pluralisme fait écho à la liberté, tout autant qu'à un régime de type libéral, puisque la valeur centrale de ce dernier serait évidemment la pluralité des régimes, des valeurs et des institutions politiques.

> « Il faut, non pas qu'aucun groupe ne prétende détenir la vérité ultime, du moins qu'aucun n'ait un pouvoir suffisant pour imposer par la force l'obéissance à la vérité qu'il tient pour ultime…Il (le dialogue) s'arrêterait aussi le jour où un homme ou un groupe a la capacité de rendre obligatoire pour tous sa version particulière de la vérité. »[311]

Revenons à partir de là sur la discussion de la pensée libérale d'Aron. Celle-ci se développe à plusieurs niveaux, si l'on peut dire. Tout d'abord, à propos de l'antinomie entre les libertés formelles et les libertés réelles qu'avait proposée Marx, nous voyons déjà que l'exigence de l'égalité économique de ce dernier entre directement en conflit

[311] Raymond Aron, *La lutte de classes,* Op. cit., p. 366

avec la notion de la liberté pour Tocqueville et également pour Aron. Puisque pour ceux-ci, l'égalité des conditions, ou l'égalité sociale plutôt, caractères spécifiques de la société moderne, n'englobent pas systématiquement l'égalité économique, contrairement à ce que faisait le marxisme en mettant les libertés réelles au premier plan, ils mettent donc plus l'accent sur l'importance des libertés formelles, à savoir, les libertés politiques, vu que sans celles-ci, les libertés réelles ne seraient plus assurées.

D'autant plus qu'il importe d'apercevoir la confusion, à notre époque surtout, entre la non-liberté et la non-capacité, le rapport entre les deux s'expliquant par la logique de l'égalité. Même si l'égalité sociale ou politique ne signifie pas l'égalité économique, elles peuvent garantir contre l'exclusion de la société par cause de pauvreté ou d'ignorance, et en ce sens, la notion liberté-capacité n'est pas contradictoire avec la liberté personnelle et politique. En revanche, la réconciliation entre les droits politiques, en tant que libertés, et les droits sociaux comme capacités demeure à l'horizon des sociétés démocratiques-libérales.

Ensuite, en ce qui concerne la critique «libérale individualiste » de F.A. Hayek, même si Aron était entièrement d'accord avec son exigence d'une protection de la sphère privée, il est en désaccord sur deux points principaux : la définition de la liberté par l'absence de contrainte, et l'idée du règne de la loi dans la société. Sur le premier point, Aron objecte qu'il en découle une notion trop floue de la liberté ; et quant au deuxième, il lui semble que la seule référence à la loi ne suffit pas à protéger l'individu contre l'intervention d'autrui ou même de l'État, surtout dans une société où la Constitution n'est pas encore bien élaborée, sans compter que le gouvernement des hommes par les hommes est l'essence en dernier lieu de toutes les politiques. La liberté-non-coercition au sens de Hayek ne constitue donc pas, selon Aron, le tout de la liberté, la liberté-participation jouant également un rôle très important.

Au total, même si le marxisme promet un avenir dont la mise en pratique paraît difficilement réalisable, il n'empêche qu'on peut toujours tirer des leçons de sa critique. En effet, les phénomènes qui lui répugnèrent auront apparu dans toutes les sociétés modernes, « la paupérisation relative issue du milieu social », « la réserve de

pauvreté imputable à la révolution technique », ainsi que « le lien entre la concentration de la puissance des fortunes, la concentration de la puissance économique, et la concentration du pouvoir politique »[312] En ce sens, l'intervention étatique dans la vie économique pourrait dans une certaine mesure corriger ces profondes fractures.

Le positif chez Hayek reste qu'il a dû prévoir, dans la seconde moitié de sa carrière, un autre danger qui est en train d'envahir la démocratie, la tendance de l'état moderne à toujours plus de bureaucratie et donc toujours moins de démocratie. Il s'agit plus précisément du rôle croissant des fonctionnaires par rapport au déclin des législateurs, et de la personnalisation du pouvoir qui nous fait entrer dans « un âge du principat », l'âge également de l'apolitisme du peuple, autant de faits qui lui paraissaient les menaces les plus graves contre le système démocratique.

Face aux critiques venant des deux côtés, l'un voulant libérer tous les individus du besoin et de la peur, l'autre aspirant à limiter les pouvoirs étatiques et l'arbitraire de l'administration afin de laisser à l'initiative individuelle et à la sphère privée le plus d'extension possible, le *Welfare State* semble, pour Aron, le meilleur choix au niveau économique. De la même façon que les sources d'auto-ajustement à l'intérieur du système – engagement du Parlement, arguments publics contre la décision du pouvoir, participation à la vie politique des groupements au sens large (syndicats ouvriers, organisations d'une branche de l'industrie ou de l'agriculture etc.), réforme de la représentation partisane, – constituent tous ensemble le meilleur compromis possible entre les diverses libertés que la société moderne a l'ambition de donner aux peuples. Enfin, aux yeux d'Aron, la société idéale, mais non pas irréalisable, se compose évidemment d'une économie mixte, de la démocratie libérale et du *Welfare State*.

Dans ce bref résumé de la pensée politique d'Aron, tout renvoie à son point de vue politique, à savoir, celui d'une politique raisonnable et progressiste. En effet, il s'agit moins d'un système englobant que d'une attitude à propos des phénomènes. On chercherait en vain, par conséquent, le principe ou la personne dont il se proclamerait

[312]Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Op. cit., p. 112

le successeur une fois pour toutes. Il est plutôt resté fidèle à lui-même, et à ce qu'il vécut. On pourrait parler d'un scepticisme profond – trop profond parfois, qui lui a rendu difficile l'énoncé d'une conclusion, quelque soigneuse qu'ait été son analyse. Il s'agit en effet, dans ce scepticisme, si l'on peut dire, d'un scrupule d'humanité.

## Chapitre III. L'intellectuel face à la politique

Sartre et Aron furent évidemment deux symboles incontournables pour l'histoire des intellectuels français du XX$^{e}$ siècle. Nés tous deux en 1905, issus de familles bourgeoises, ils entrent à l'ENS de la rue d'Ulm dans la même promotion en 1924. Les anciens « petits camarades » furent très proches l'un de l'autre au début de leurs carrières respectives, ayant la même expérience d'un séjour en Allemagne et ont tous deux subi l'influence de la philosophie pacifiste d'Alain. Ils se mirent même d'accord sur le fait que celui qui mourrait le dernier écrirait l'éloge funèbre de l'autre. Mais trente années plus tard, la promesse avait depuis longtemps disparu. En 1956, Aron écrivait, non sans regret, dans un article de Preuves, que « dans notre génération, aucune amitié n'ait résisté aux divergences d'opinion politique, que les amis aient dû politiquement changer ensemble pour ne pas se quitter, est à la fois explicable et triste». Sartre, antimilitariste au début, manifesta peu d'intérêt pour la politique avant 1940[313], et ce n'est qu'après sa libération des camps de détention allemands, qu'il commença à s'engager passionnément dans la vie politique, d'abord en tant qu'existentialiste, ensuite en tant que pro-communiste. Il participa dès lors à presque tous les grands mouvements historiques de son temps sous cette banderole idéologique à laquelle il resta fidèle. Aron, de son côté, qui porta toujours un regard sceptique sur l'histoire, refusa toutes les étiquettes figées, de gauche comme de droite, et ne resta fidèle qu'à sa façon propre d'observer le monde et aux jugements de sa propre raison. Si, durant leurs vies respectives, Sartre a bénéficié d'une grande célébrité, Aron, sceptique par nature, est resté la plus grande partie de son existence, un des penseurs les plus méconnus. Ce n'est qu'à partir des années quatre-vingts que l'on s'est finalement rendu compte que c'est Aron qui avait raison.

Mener une recherche sur ces deux types d'intellectuel serait, nous semble-t-il,

[313] D'après Jean-francois sirinelli , le détachement de Sartre par rapport à la politique n'a pris fin que vers les années quarante du siècle dernier, selon lui, en févier 1940, Sartre évoque pour la première fois son « indifférence politique ». Voir, *Les carnets de la drôle de guerre*, Novembre 1939-mars 1940, Gallimard, 1983, p. 216. Et voir également, Jean-francois sirinelli*, Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, Op. cit., p.77, p. 154-158.

profitable, puisque leurs divergences ne se limitent pas seulement à leurs seuls rapports, mais peuvent servir, même d'une manière plus sommaire, de critère pour distinguer chez les intellectuels deux penchants différents La phrase fameuse de Jean-François Sirinelli, « Mieux valait avoir tort avec Sartre que raison avec Aron », reflète en effet une sorte de querelle d'images « qui, au bout de compte, avait accompagné le débat franco-français »[314].

Mais cette recherche est aussi importante pour nous, dans un pays comme la Chine, qui a tellement souffert de la domination d'une idéologie, qu'il est toujours profitable de se demander quelle leçon peut-on tirer de cette période passionnée. La critique d'Aron, en ce sens, peut nous servir d'observatoire pour voir ce qui s'est réellement passé à l'époque, et pour nous prévenir de ne jamais revenir en arrière.

« Clercs et lettrés, dit Aron, n'ont jamais refusé de légitimer le Pouvoir, mais, à notre époque, celui-ci a besoin des experts dans l'art de la parole. Théoricien et propagandiste se rejoignent : le secrétaire général du parti élabore la doctrine, en même temps qu'il guide la Révolution. »[315] Même si, nous semble-t-il, Aron vise ici plutôt l'URSS, sa description vaut également pour la situation en Chine dans les années cinquante et soixante. Nous allons donc analyser étape par étape, à la lumière de la critique d'Aron, la situation intellectuelle en Chine.

[314] Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron, deux trajectoires d'intellectuels dans le XX^e siècle français*
[315] *Ibid.,* p. 227

## 1ère Partie : Débat avec les intellectuels de gauche

### *I. Le débat entre Sartre et Aron*

Au vu et au su de tout le monde, les divergences entre Sartre et Aron aboutirent presque fatalement à une séparation brutale pendant la guerre froide. Selon différentes interprétations, il peut y avoir plusieurs façons de décrire cette séparation, entre optimisme et pessimisme, entre gauche et droite, ou aux yeux de Jean-François Sirinelli, entre rêveur de l'histoire et penseur de l'histoire[316], ou encore, d'après Etienne Barilier, plus philosophiquement, entre la subjectivité glorifiée et la subjectivité surveillée[317]. Pour nous, leurs divergences se trouvent moins dans leurs points de vue politique précis que, si l'on peut dire, dans leurs tempéraments différents, disons que l'un a plus d'enthousiasme pour l'idéologie, et l'autre plus de prudence à l'égard des passions, et à l'égard de tout ce qui est prêt à être accepté une fois pour toutes. Ce qu'on peut voir même dès leurs études : prenons comme exemple leurs réussites successives à l'agrégation de philosophie. En 1928, Aron est lauréat du concours où Sartre échoue, en ayant comme sujet d'écrit, « raison et société », mais l'année suivante, Sartre est reçu premier, et cette fois-ci avec une épreuve portant sur « les idées de contingence et de liberté »[318]. Par une coïncidence historique quasiment fatale, liberté et raison, seront respectivement leurs centres d'intérêts durant toute leur vie.

Nous n'allons pas travailler en détail sur la comparaison des deux démarches, il existe déjà des recherches remarquables à ce propos, comme celles des deux auteurs susmentionnés. Nous évoquerons ici seulement quelques exemples de ces divergences

[316] Dans l'article qui s'intitule « Sartre et Aron, deux trajectoires d'intellectuels dans le XXe siècle français », Jean-François Sirinelli dit que, « Aron aurait pensé l'Histoire, Sartre l'aurait rêvée: l'Histoire, donc, non telle qu'elle est mais telle qu'elle devrait être »

[317] Voir, Etienne Barilier, *Les petits camarades, Essai sur Jean-Paul Sartre et Raymond Aron*, Julliard, Paris, 1987, p.145

[318] Voir, Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle,* Pluriel, Paris, 1995, p.49-50

portant sur certains des grands événements du siècle denier.

Prenons d'abord comme exemple, leur attitude envers l'Union soviétique, qui est selon nous un point assez représentatif pour bien les différencier l'un de l'autre, et qui est aussi le moment à partir duquel les anciens amis arrêtèrent de marcher côte à côte. Très tôt dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en mai 1939, Aron a publié un article, sous le titre de *l'Ère des tyrannies d'Élie Halévy*, où il range déjà ensemble fascisme et communisme, au sens où en dépit de leurs différences visibles, ils en sont tous deux venus à « un régime de gouvernement autoritaire et d'exaltation patriotique »[319]. Il n'a jamais cessé depuis de critiquer le régime totalitaire de l'URSS, tout en débattant avec les intellectuels français, surtout ceux de gauche, à propos de leur idéologie illusoire. Mais ce n'est que vers la fin des années quarante que Sartre s'aperçut vaguement que l'anti-communisme était selon lui, au moins un crime. Compagnon de route du Parti communiste entre les années 1952 et 1956, il revint d'Union soviétique en disant que « En URSS, la liberté de critique est totale », et finit par prononcer la fameuse formule «Un anticommuniste est un chien, je ne sors pas de là, je n'en sortirai plus jamais»[320]. Il n'est pas sans intérêt de comparer la réaction de Sartre avec celles de Romain Rolland et d'André Gide, après leurs visites en URSS dans les années trente, l'un choisissant de ne rien révéler pendant plus de cinquante ans, et l'autre, montrant dans son témoignage, *Retour de l'URSS*, sa déception amère à propos du totalitarisme soviétique, et qui finit par devenir l'ennemi de la gauche.

Il est évident que le débat central de la réflexion politique du siècle dernier, qui continue encore, est étroitement lié aux positions de droite et de gauche dans l'opposition tour à tour entre les principes de l'Ancien Régime et les principes de la Révolution, et entre le capitalisme et le communisme. Dans les cercles intellectuels, notamment en France, ce genre de débat, d'après Aron, s'offre aux regards moins comme un dialogue rationnel que comme une querelle purement idéologique, « Les querelles entre Français sont inexpiables parce qu'elles opposent des familles d'esprits, parce qu'elles se nourrissent de griefs réciproques, parce que les ferveurs

[319] Voir, textes recueillis, Raymond Aron, « Élie Halévy et l'ère des tyrannies », *Commentaire,* N. 28-29, 1985, p.329

[320] Voir, Jean-Paul Sartre, *Les Temps modernes*, octobre, 1961

idéologiques sont rebelles aux compromis. »[321] Même s'il est considéré habituellement comme un homme de droite, Aron lui-même trouve que ce genre d'étiquette n'a pas beaucoup de sens, puisque ni la gauche ni la droite ne forment jamais un bloc, il n'y a jamais eu une gauche ou une droite éternelles et douées d'une unité profonde non seulement historiquement mais aussi conceptuellement.

Selon Aron, la gauche s'est définie, à l'origine, comme une forme de libre pensée opposée à l'Ancien Régime dans le refus des statuts héréditaires; mais aujourd'hui, elle prendrait plutôt le sens d'une concentration économique et d'une définition collective de la liberté. À chaque époque, en tant qu'opposition permanente, elle s'est posée en adversaire des puissants, hostile tour à tour à l'église, à la noblesse et à la bourgeoisie. Quant à la notion de *gauche*, animée par les notions d'*égalité*, de *liberté* et d'*organisation*, elle reste tout autant équivoque, car elle est «non pas nécessairement contradictoire mais le plus souvent divergente »[322] La gauche égalitaire, hostile aux privilèges de la naissance et de la richesse, s'oppose parfois aux puissants, parfois aux riches, tantôt rivaux et tantôt confondus ; la gauche libérale, positionnée contre l'arbitraire des pouvoirs et pour la sécurité des personnes, s'oppose au socialisme, parce que ce dernier défend l'extension de l'État; enfin, la gauche organisatrice, se consacrant à substituer un ordre rationnel à la tradition ou à l'anarchie des initiatives individuelles , devient plus ou moins autoritaire, nationaliste et même parfois impérialiste, parce que pour que son projet prométhéen aboutisse, elle doit inéluctablement surmonter tous les obstacles venant de la résistance des intérêts divers.

Mais il n'y a pas non plus de droite unie. En 1815, le parti monarchiste était divisé entre les ultras qui rêvaient du retour de l'Ancien Régime, et les modérés qui acceptaient le fait établi[323]. Ou encore, selon Aron lui-même, entre la consolidation de la République et l'année 1940, il y a trois droites : une droite qui maintient la tradition d'hostilité radicale à la République, à la démocratie, au parlementarisme ; une droite parlementaire de plus en plus bourgeoise, et de moins en moins monarchiste ; enfin,

[321] Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle, Essai non partisans*, Calmann-Lévy, Paris, 1957, p.117
[322] Raymond Aron, *l'Opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris, 1955, p. 43
[323] *Ibid.,* p. 16

une droite tour à tour boulangiste ou gaulliste, qui manifeste une certaine nostalgie d'un pouvoir fort[324]. Sur le même sujet, René Rémond a mené une recherche appréciable, *Les droites en France*, selon laquelle il n'y a pas, en France, *une* mais trois droites, légitimiste, orléaniste et bonapartiste.

Au niveau de l'idée, *famille*, *autorité*, et *religion*, constituent les valeurs centrales de la droite, mais, en même temps, elles n'existent pas de façon exclusive, puisque l'existence d'entrecroisements des notions, entre les chrétiens de droite et les chrétiens progressistes par exemple, démontre qu'il n'y pas toujours de ligne distincte entre les deux, des notions grandioses comme liberté ou égalité pouvant servir d'éléments idéologiques au profit de n'importe quel camp. D'autant plus que les esprits de gauche et de droite, peuvent se joindre, sur leurs extrêmes, au totalitarisme dépourvu de toute liberté individuelle, comme dans le cas du communisme soviétique d'un côté et du national-socialisme de l'autre.

Cela dit, étant donné leur évolution diachronique et la division synchronique qui les oppose, une simple dichotomie entre gauche et droite pourrait être trompeuse. Pour Aron, le débat entre gauche et droite ne reste, la plupart du temps, qu'au niveau idéologique, et la différence entre les deux renvoyant à l'opposition entre « l'imagination rayonnante de l'avenir » et « culte du passé »[325], disons, entre raison et tradition, et en dernier lieu, entre une philosophie de progrès et celle des cycles ou de la constance.

Or cette différenciation n'a qu'une « signification psychologique », du fait que dans la conjoncture réelle, « les modérés des deux écoles ne refusent plus d'admettre la vérité partielle de leurs adversaires »[326]. D'ailleurs, le rationalisme et le traditionalisme, selon lui, peuvent même finir par se réconcilier, puisque même si la rationalisation de l'économie exclut la rigidité du traditionalisme intégral, elle n'exclut pas nécessairement l'éloge de la tradition, puisque la tradition signifie d'abord celle de la liberté. Pour lui, les libéraux d'aujourd'hui reprennent, en effet, les anciens arguments des conservateurs en faveur de l'Ancien Régime, avec pour but de

[324] Voir, Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle,* Op. cit., p.19-20
[325] *Ibid.,* p. 97
[326] *Ibid.,* p. 98

défendre la démocratie et la liberté si durement acquises. La position d'Aron, d'après Jan-Werner Müller, professeur de Princeton University, aurait été plus proche du néo-conservatisme, qui se situe entre le traditionalisme et les ultralibéraux, en ayant une attitude respectueuse par rapport à la tradition tout en gardant une distance avec la doctrine du néolibéralisme, à savoir, avec un libéralisme trop ambitieux [327].Il est vrai qu'Aron, en tant que réformiste et hostile à la révolution, est d'une certaine manière un homme de droite, mais son esprit conservateur n'est pas celui d'un réactionnaire, et équivaut plutôt au refus de violence et à l'art du compromis. Ce conservatisme, que Aron a souvent référé à Edmond Burke est plus précisément celui d'un esprit qui est «moins soucieux d'idéologie que de sagesse, résolvant les problèmes tels qu'ils se présentent, sans invoquer des principes éternels », il ajoute en même temps que « cette prudence réformiste a été au service d'un idéal de gauche : le bonheur de tous sur cette terre.»[328] En effet, comme son prédécesseur Tocqueville, il a un penchant pour l'ambiance politique anglo-américaine, à l'encontre de celle de la France, au sens où les débats y sont, malgré des styles différents, essentiellement techniques, et ne relèvent pas de discours contradictoires sur les valeurs[329].

Si nous remontons aux débats entre Sartre et Aron, notamment lors de mai 1968, nous voyons clairement ce dont il parle, la violence verbale pouvant mener très loin. Opposé politiquement à Sartre, Aron, en gardant toujours son sang froid, considéra ce mouvement comme un «psychodrame», ou « un simulacre d'une révolution », et s'engagea sans ambiguïté en faveur des autorités légales. Il expose dans *La Révolution introuvable* ses réflexions sur les événements de mai, et sur « la fragilité de l'ordre moderne »[330]. Sartre, quant à lui, passionné par le communisme, vit dans ce mouvement un espoir pour un ordre nouveau, et il répondit, face à la nette prise de

[327] Dans un colloque sur Raymond Aron sous le titre de *Genèse et actualité d'une pensée politique* en 2005, Jan-Werner Müller a prononcé un discours intitulé *Raymond Aron et le conservatisme américain,* où il a présenté deux courants de pensée aux États-Unis, le libertarianisme d'un côté et le traditionalisme de l'autre, et le surgissement du néoconservatisme, né au sein même de la tradition libérale, apparaît comme une autocritique à propos du libéralisme trop ambitieux. En outre, selon lui, contrairement à ces deux premiers, le néoconservatisme vise à redonner le primat au politique, tandis que l'ultra libéralisme attache plus d'importance à l'économie, et le traditionalisme à la religion, ils sont, en ce sens, apolitiques. Voir, http://www.diffusion.ens.fr/index.php?res=cycles&idcycle=235

[328] *Ibid.,* p. 90

[329] Voir, Raymond Aron, l'Opium des intellectuels, Op. cit., p. 261-274

[330] Raymond Aron, *La révolution introuvable, réflexions sur les événements de mai*, Fayard, 1968, p.15

position d'Aron, dans *Les Bastilles de Raymond Aron*, en faisant une allusion personnelle : «Il faut, maintenant que la France entière a vu de Gaulle tout nu, que les étudiants puissent regarder Raymond Aron tout nu. On ne lui rendra ses vêtements que s'il accepte la contestation»[331]. En effet, mai 1968 était justement un choc direct qui était assez représentatif de leur séparation depuis trente ans, et de leurs divergences sur la plupart des questions de l'époque. Même si en 1979, ils se sont serré la main lors de la conférence de presse sur 'Un bateau pour le Vietnam', cela ne signifiait point pour Aron, ni pour Sartre, une réconciliation. Dans ses Mémoires, Aron écrit, « la poignée de main ne mettait pas fin à trente années de séparation, pas plus à ses yeux qu'aux miens »[332].

Pour nous, Sartre représente exactement le type d'intellectuel que critique Aron dans l'*Opium des intellectuels*, l'intellectuel qui ne manque pas de passion sympathisante pour condamner toujours le réel. Une critique du réel qui n'est pas, comme chez Aron, une critique technique se référant à des résultats accessibles, mais le plus souvent une critique morale et idéologique à l'instar de ce qui devrait être ou d'une organisation idéale.[333] Le témoignage de ce genre de discours reste dans des phrases choquantes de Sartre, comme dans la préface du livre de Frantz Fanon où il dit : « Car, en le premier temps de la révolte, il faut tuer : abattre un Européen, c'est faire d'une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé : restent un homme mort et un homme libre; le suivant, pour la première fois, sent un sol *national* sous la plante de ses pieds. »[334]

Actif dans l'engagement politique, Sartre fut parmi les intellectuels français celui qui signa la plus de pétitions, tandis qu'Aron, en se satisfaisant du rôle de spectateur engagé, accompagna l'histoire de sa nation en analysant cas par cas l'actualité, sans jamais tomber dans le piège de l'idéologie. Comme disait Jean-François Sirinelli, la descente aux enfers de Sartre, dans les années 1970-1980, fit finalement surgir l'importance de l'intellectuel du genre d'Aron, dont la signification ne se révéla qu'

[331] Jean-Paul Sartre, «Les Bastilles de Raymond Aron», *Situations*, tome VIII, Gallimard, Paris, 1972
[332] Raymond Aron, *Mémoires*, Op. cit., p. 711
[333] Voir, Raymond Aron, l'Opium des intellectuels, Op. cit., p. 233
[334] Jean-Paul Sartre, préface à Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Maspero, 1961, passim, p. 20

alors, et on ne s'est rendu compte que très tardivement que « Sartre est apparu comme l'incarnation du *maître penseur* de trente années d'effervescence idéologique, Aron va progressivement devenir à cette époque le *maître penseur* promu guérisseur des plaies intellectuelles héritées de ces Trente Glorieuses vibrionnantes. »[335]

Il est donc intéressant, en ce sens, de voir comment Aron lui-même analyse le genre d'intellectuel avec qui il débattit pendant toute sa vie, analyse d'où nous pouvons tirer des leçons. Sur ce point, *l'Opium des intellectuels* reste un ouvrage très important dont la signification n'est jamais surestimée.

### *II. L'opium des intellectuels*

Entre intellectuels et politique, une tension existe toujours : le charme de Syracuse, « the lure of Syracuse » selon l'expression de Mark Lila, historien des idées à Columbia University»[336]. Deux mille ans auparavant, Platon se rendit trois fois à Syracuse à l'invitation de Denys l'Ancien, et son but d'origine, c'était d'aider ce dernier à réaliser son idée de Philosophe roi, mais il finit par échouer. Denys l'Ancien, en ayant sa propre philosophie du gouvernement, devint comme son père un tyran. Depuis, Syracuse devient, si l'on peut dire, le synonyme de l'engagement politique des intellectuels, qui veulent toujours concrétiser leurs idées dans la vie réelle. Mark Lila, dans son ouvrage, cite plusieurs philosophes de ce genre, Carl Schmitt par exemple, qui embrase chaleureusement le nazisme tout en espérant une résurrection de la nation germanique.

Que doit faire l'intellectuel face à la politique, quelle est la relation entre l'idée et la réalité? Ce sont des questions qui s'étalent au départ devant chaque intellectuel. Pour Aron, il a évidemment transformé cette question en se demandant comment l'intellectuel pouvait toujours garder un sang froid à toute épreuve, sans tomber dans le tourbillon du politique ? D'autant plus que l'histoire ne manque pas d'exemples de confusion, comme dans le cas de la compromission de Martin Heidegger avec le

[335] Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle,* Op. cit., p. 360
[336] Voir, Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, New York Review Books, 2001

régime nazi. En effet, la critique d'Aron s'adresse non seulement à l'intellectuel de gauche, mais également à celui de droite, à savoir, à tous les intellectuels qui pensent l'histoire en même temps qu'ils essaient de s'exprimer dans l'histoire.

Si *Introduction à la philosophie de l'histoire* de 1938, ouvrage purement philosophique, fonde la pensée aronienne, *L'opium des intellectuels*, sert de démonstration réaliste. Chez Aron, la pensée et la réalité se sont toujours côtoyées, et essayer de comprendre ce monde en mobilisant la raison qui est loin d'être parfaite, si l'on peut dire, est sa mission en tant qu'intellectuel.

Divisé en trois grandes parties : les mythes politiques, l'idolâtrie de l'histoire, et l'aliénation des intellectuels, *L'opium* conclut en déclarant la fin de l'âge idéologique, réaffirmant ainsi sa position libérale qui consiste à adopter une approche critique de l'idéologie en général, mais en prenant principalement pour cible les idéologies de gauche.

D'une manière générale, aux yeux d'Aron, g*auche*, *révolution*, *prolétariat*, ces concepts à la mode, basés sur des notions comme *progrès*, *raison*, *peuple*, relèvent d'une espèce d'optimisme politique. Ils peuvent évoquer une passion sympathisante, mais la plupart du temps, on les emploie sans vraiment se rendre compte du caractère équivoque de leurs significations. Et ce n'est pas avant qu'ils ne soient clarifiés que nous pourrons vraiment comprendre le fondement du mythe idéologique, et que pourra apparaître le noyau de la valeur de la pensée occidentale, c'est-à-dire le libéralisme. Avec une émotion rare, Aron déclare, « l'essence de la culture occidentale, le principe de ses triomphes, le foyer de son rayonnement, c'est la liberté »[337].

En ce qui concerne la notion de *gauche*, il n'existe pas une gauche unie, pas plus au niveau historique qu'au niveau conceptuel. D'autant que les idées auxquelles elle attache la plus grande importance, une fois mises au pratique, entraîneraient de graves conséquences, et cela a pour preuve notamment ce qui s'est passé en URSS. Tout d'abord, selon l'analyse d'Aron, la dénonciation de la propriété privée de moyens de production, considérée comme la source de tous les maux capitalistes, est une des

[337] Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, p.285

activités préférées de la gauche. En la remplaçant violemment par une forme de nationalisation, la gauche croit pouvoir résoudre les inconvénients du trust en parvenant, d'un seul coup, à une société économiquement égalitaire, mais elle est promise très probablement à l'échec, et, comme le dit Aron, « ni l'expérience ni la vraisemblance psychologique ne suggèrent une réponse favorable à la cause égalitaire»[338].

Plus précisément, le jour où la gauche est au pouvoir, elle doit, à son tour, chercher à dépasser le conflit entre la production maximale et l'égalité entre les personnes, mais l'égalité qu'elle vise n'est que peu envisageable, car, comme le souligne Aron l'égalité absolue ne peut pas exister. Et, en réalité, une répartition inégale du pouvoir et des richesses, à savoir « la puissance des uns et la résignation des autres »[339], est un état normal dans une société complexe. Les réformes de la gauche, en modifiant la répartition de la puissance, n'élèvent pas le statut des pauvres ou des faibles, pas plus qu'elles n'abaissent celui des riches, étant donné qu'un changement du statut de la propriété ne changera pas la structure des sociétés occidentales. Elle aurait par contre, pour résultat la destruction de la diversité des statuts personnels, et de l'indépendance du peule à l'égard de l'État, disons, un résultat dangereux. Le changement des types de détention de la propriété, en passant de la variété des modes de propriété privée à l'unité de la propriété collective, à savoir la propriété remise aux mains du peuple au sens abstrait de la notion, risque en fait de tout remettre en une seule main : celle de l'État. Il en va ainsi aussi pour l'exécution du pouvoir. Les relations traditionnelles des communautés locales, disons, tout ce qui sert de frein pour limiter le pouvoir absolu, serait alors considéré, au nom du peuple, comme un obstacle à l'entreprise gigantesque de la collectivisation et ne pourrait donc que disparaître, rien n'empêchant plus l'avènement d'un État totalitaire.

C'est dire que l'ordre rationnel prévu par la gauche, en revient toujours à un projet prométhéen. Si la liberté et l'égalité absolues ne sont jamais assurées, par contre, une fois l'État total achevé, le pouvoir risque de tomber dans les mains des

[338] Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels,* Op. cit., p.33
[339] *Ibid.*, p.134

hommes au sommet, car il est inévitable que toutes les constitutions humaines doivent être mises en opération par l'homme concret, d'autant plus que «la suppression d'une aristocratie héréditaire ou des capitalistes ne modifie pas l'essence de l'ordre social parce qu'elle ne modifie pas l'essence de l'*homo politicus*»[340].

Aux yeux d'Aron, les intellectuels français, et notamment ceux de gauche, sont trop audacieux en théorie, et trop épris d'idéologie. La plupart d'entre eux penchent vers l'optimisme, ils rêvent de construire un État complètement rationnel sur un tout nouveau terrain, tout en imaginant une société sans classes, tandis que de l'autre côté de la Manche, la Grande-Bretagne s'est réconciliée avec une réalité jamais parfaite, et a sauvé la tradition en la renouvelant. Mais pour cette dernière, le mode de propriété et la planification sont moins idéologiques que techniques.

Alors, c'est exactement dans le but de conserver la liberté individuelle qu'Aron critique explicitement cet optimisme rêveur, qui imagine toujours un avenir meilleur que le passé. Il rejoint le conservatisme tout en restant un allié du libéralisme. Mais au fond, il se croie toujours un homme de gauche, au sens où, comme il le dit dans ses mémoires, « ma sympathie allait aux humbles et aux opprimés »[341], et une vraie position de gauche, la seule possible, c'est celle qui consiste à être «toujours fidèle à elle-même, est celle qui invoque non la liberté ou l'égalité, mais la fraternité, c'est-à-dire l'amour »[342]

Quant à la notion de *révolution*, la logique de gauche, selon Aron, est simpliste : comme le mythe qui caractérise la gauche contient implicitement l'idée de progrès et celle de mouvement continu, l'idée de révolution devient manifestement la seule notion qui permette de penser, et d'aboutir à un avenir radieux, un monde où les valeurs d'humanité, de liberté et d'égalité ne seront réalisées que dans le renversement des rapports actuels de propriété. Dans cette logique, la négociation et le compromis, l'ancienne procédure démocratique, le cèdent à la révolution radicale. Aron a évidemment horreur de la violence, qui est inacceptable pour une politique

[340] *Ibid.*, p. 115
[341] Raymond Aron, *Mémoires*, Op. cit., p.22
[342] Raymond Aron, *l'Opium des intellectuels,* Op. cit., p.35

raisonnable, « ce que je déteste, ce n'est pas le choix *hic et nunc*, en telle conjoncture, en faveur de la violence et contre l'accommodement, c'est une philosophie de la violence en et pour elle-même»[343]. Mais cela ne veut pas dire qu'Aron soit un pacifiste comme Alain, car il croit qu'il est parfois nécessaire de recourir à la violence, en tant que moyen d'une politique rationnelle. Ce à quoi il s'oppose, c'est plutôt à un type de violence, renvoyant à une philosophie, qui en ferait un fondement ontologique.

Mais comment justifier la collectivisation et l'État total au nom de la Révolution, en l'absence de Dieu ? Pour Aron, étant donné que la mort de Dieu fait qu'on ne peut plus donner de sens à l'aventure humaine, cela libère la place pour une autre version de la fin de l'Histoire. Sur ce point, Sartre, cité par Aron, dit : « le problème n'est pas de connaître sa fin mais de lui en donner une…Et Marx n'a jamais dit que l'Histoire aurait une fin…Il a seulement parlé d'une fin de la préhistoire, c'est-à-dire d'un but qui serait atteint au sein de l'Histoire elle-même et dépassé comme tous les buts»[344]. Même si en apparence, Aron et Sartre rejettent tous deux d'une manière ou d'une autre, l'idée de l'existence d'une fin de l'Histoire au sens téléologique, leurs deux œuvres majeures, *Introduction à la philosophie de l'histoire* et *La critique de la Raison dialectique*, ont en commun, comme l'analyse Philippe Raynaud, d'un côté l'idée d'une sorte d'«athéisme » historique »[345] et de l'autre, le refus d'une certaine conception « positiviste » des sciences humaines, bien que, d'après Aron, Sartre la récupère subrepticement d'une autre façon. Aron ne doute pas que c'est à l'action de l'homme de donner un sens à l'histoire, mais le problème est « comment choisir ce sens, si nous sommes incapables de déterminer des valeurs universelles ou de comprendre l'ensemble? »[346] Car pour lui, la solution fournie par la gauche à propos du mystère de l'Histoire, l'idéal d'une société sans classes, ne résoudra pas le mystère de notre destinée, ni ne réconciliera l'essence et l'existence, pas plus que les hommes entre eux. Le statut de prolétariat ne change pas suite à une révolution, pas plus par le

[343] Raymond Aron, *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris, 1973, p. 218
[344] Raymond Aron, *l'Opium des intellectuels,* Op. cit., p. 69
[345] Voir, Philippe Raynaud, « De la conscience historique à l'action politique : Réflexions sur la critique aronienne de Sartre *»*
[346] Raymond Aron, *l'Opium des intellectuels,* Op. cit., p. 69

simple fait que la propriété privée soit remplacée par la collectivité, parce que, comme nous l'avons dit plus haut, l'essence de l'*homo politicus* ne change pas fondamentalement.

L'idée de révolution révèle en effet une nostalgie de l'idée universelle, l'homme aspire ardemment à une société parfaite et à ces notions abstraites comme la liberté, l'égalité, et ce, aussi longtemps que le présent reste insatisfaisant. Aux yeux de la gauche, tous les systèmes actuels sont méprisables, donc le seul moyen de s'en sortir est le recours à une révolution, idée imprégnée d'une sorte d'optimisme. Pour Aron, le mythe de la révolution, en tant que refuge de la pensée utopique, fonctionne comme un genre d'agent entre l'idéal et la réalité.

Enfin, la notion de *prolétariat* est aussi une notion trompeuse. Selon la définition de gauche, il s'agit d'un sauveur collectif, dont la mission est de renverser le monde actuel, renversement dont s'ensuivrait la fin de la préhistoire dans la révolution et le règne de la liberté. Néanmoins, le sens même de la notion de *prolétariat* reste difficile à déterminer, les travailleurs dans les usines sont, en réalité, dispersés entre des milliers d'entreprises différentes, il ne peut pas y avoir une unité du prolétariat, qui aurait pu être le sujet d'un tel accomplissement. D'ailleurs, beaucoup d'autres questions comme, entre autres, celles-ci « A partir de quel échelon de la hiérarchie le travailleur qualifié cesse-t-il d'appartenir au prolétariat ? », « Le travailleur manuel des services publics est-il du prolétariat bien qu'il reçoive son salaire de l'État et non d'un entrepreneur privé?...»[347] exigent aussi d'être clarifiées.

En outre, la vocation révolutionnaire du prolétariat peut apparaître, elle aussi, comme douteuse. Il reste toujours légitime de se demander, pourquoi les prolétaires seraient-ils nécessairement révolutionnaire? Après avoir énuméré tous les malheurs susceptibles d'être les causes de la révolution, en même temps que leurs résolutions dans le cadre du système actuel, Aron en conclut que, d'un côté, il est possible que les conflits se dénouent sans avoir recours à la violence, et de l'autre côté, que les griefs des travailleurs n'ont rien à voir avec le système de propriété, d'autant plus que l'élévation du niveau de vie et l'humanisation des rapports industriels atténueraient

[347] *Ibid.,* p. 82

effectivement le sentiment d'injustice.

Après coup, la révolution prolétarienne n'apparaît que comme une tentative intellectuelle, dont l'essence est que « à partir du moment où il est défini par une volonté générale, le prolétariat acquiert une unité subjective. Peu importe le nombre des prolétaires, en chair et en os, qui participent à cette volonté : la minorité combattante incarne légitimement le prolétariat tout entier.»[348] Plus loin, il explicite sa position : « il ne me paraît pas inutile de révéler les erreurs proprement intellectuelles…Le marxisme des staliniens…impute au statut de propriété ou aux mécanismes du marché les maux dont souffre la classe ouvrière. Cette prétendue science n'est qu'une idéologie»[349]. A tout prendre, Aron en vient à conclure que :

> Serveur des machines, soldat de la Révolution, le prolétariat n'est jamais, en tant que tel, ni le symbole, ni le bénéficiaire, ni le dirigeant d'un régime, quel qu'il soit. C'est par une mystification à l'usage des intellectuels que l'on baptise prolétariat le régime dont les Pouvoirs se réclament d'une idéologie marxiste.[350]

Ainsi, *Gauche, révolution, prolétariat*, stimulent ensemble l'optimisme politique, qui nous apporte « la poésie de l'inconnu, de l'avenir, de l'absolu », pour Aron, en effet, ce n'est qu'un optimisme dans le rêve joint à un pessimisme sur le réel. La Raison humaine n'a pas pu changer l'essence des collectivités, et l'humanisation de la vie en commun ne sera jamais achevée, et si nous nous souvenons encore du mot qu'il utilise pour décrire le monde où nous vivons, *tragique*, le monde est aux yeux d'Aron, un tumulte insensé.

Hommes des idées, hommes de science, les intellectuels, notamment ceux de gauche, selon Aron, ne sont jamais contents de la réalité. En tant qu'idéologues, ils jouent volontiers les rôles à la fois de techniciens politiques et de moralistes, prêts à soumettre ce qui est à ce qui devrait être, et finissent par « souscrire finalement au

[348] *Ibid.,* p. 84
[349] *Ibid.,* p. 98
[350] *Ibid.,* p. 113

terrorisme et à la raison d'État »[351]. Après avoir comparé les caractéristiques des intellectuels entre les trois pays, Aron met l'accent sur la maladie intellectuelle française, à savoir, la volonté orgueilleuse de penser pour l'humanité entière tout en ignorant les problèmes propres à la nation, tandis qu'en Angleterre ou aux États-Unis, les controverses idéologiques sont soit réduites à des termes techniques, soit corrélées aux moyens plutôt qu'aux fins. Et ce phénomène, d'après Aron, est étroitement lié à la culture française, puisque cette dernière excite la tendance impatiente de se plier à une stricte discipline au nom de l'extrême liberté, impatience née d'un rationalisme nostalgique des vérités religieuses. La mort de Dieu a laissé un vide dans l'âme humaine, pour l'Homme toujours en voie d'espérer une fin heureuse, c'est la raison humaine, cette fois-ci, suite au développement scientifique, qui a été baptisée comme le nouveau Dieu. En tant qu'objet de culte, épuré de toute superstition, la raison humaine sert de fondement à un parti et autour de laquelle s'unissent les croyants spontanés, pour, prenons l'expression d'Aron, « l'amour de la Société idéale, fondée sur la justice, beaucoup plus que l'amour du sol national »[352], en même temps qu'avec les cultes révolutionnaires s'établit une religion civile. En ce sens, les intellectuels sont avant tout, à la fois les prêtres et les prédicateurs de cette nouvelle religion, en conformant l'idéologie aux principes d'une doctrine. Ici, Aron cite Michelet, « la révolution n'adopta aucune Église. Pourquoi? C'est qu'elle était une Église elle-même. »[353]. En dernière analyse, « culte du parti », « scolastique interprétative », « formation du militant », ces trois étapes constituent une parfaite religion séculière, pour reprendre les termes d'Aron. Le communisme, le culte de cette nouvelle religion, Aron l'appelle l'aliénation des intellectuels :

> « À la manière du positivisme, il (le communisme) prétend recueillir les créations du passé et les transmettre à la société qui accomplira la vocation humaine. Il rompt avec l'individualisme de l'âge des lumières, mais il annonce le bonheur pour tous. Il refuse pitié aux faibles et confiance aux foules, mais il justifie par les sentiments humanitaires

[351] *Ibid.,* p. 234
[352] *Ibid.,* p. 307
[353] *Ibid.,* p. 309

> l'édification socialiste et par la nécessité d'instruire les masses l'autorité inconditionnelle des meneurs. Il met la science au pas, mais au nom de la science. Il renverse le sens du rationalisme occidental, mais il continue de s'en réclamer. »[354]

L'analyse d'Aron, sur ces trois notions principales de la gauche, à savoir, *Gauche*, *révolution*, *prolétariats*, nous montre que, tout d'abord, la « gauche » n'est jamais comme un bloc, et qu'elle vise au fil du temps, des objectifs multiples ni contradictoires ni solidaires. La « révolution », par laquelle la gauche fait rêver les peuples d'un monde régi par le principe du « à chacun selon ses besoins », a pour résultat des régimes totalitaires et la dévastation de l'esprit de compromis. Enfin, le régime formé au nom des *prolétariats*, faute de freins extérieurs qui limitent le pouvoir central, n'est pas un régime réellement démocratique, mais finit par tomber dans les mains du parti, voire dans celles de quelques uns exerçant un pouvoir absolu, les exemples n'en manquent pas dans l'histoire. La sagesse d'Aron consiste moins nous semble-t-il, dans une intelligence après coup, que d'avoir su voir dans le plein tourbillon politique le mythe trompeur du régime soviétique. Et ses critiques à propos des intellectuels, ou à propos d'un régime totalitaire comme l'URSS, ne nous paraissent pas archaïques aujourd'hui, tout au contraire, elles peuvent toujours nous servir de référence, ou, comme on le dit souvent en chinois, à « prendre l'histoire comme miroir et regarder vers l'avenir », pour mieux nous comprendre nous même.

[354] *Ibid.,* p. 309

## 2ère Partie : l'analyse du cas chinois à la lumière de la théorie d'Aron

Plus concrètement, si la pensée d'Aron nous intéresse, c'est parce que ce dont il parle nous concerne directement, et cela principalement pour trois raisons.

Tout d'abord, en tant que pays longtemps dominé par l'idéologie de gauche, nous commençons, après être sorti de cette période où a régné la fureur politique, à réfléchir sur notre passé, en nous posant des questions comme : comment nous évaluons nous même cette période, et que s'est-il réellement passé? Et qu'apprenons-nous de notre propre histoire? On se demande également face au pouvoir, ce que doit faire l'intellectuel aujourd'hui : garder la distance en tant que spectateur engagé ou y participer pour réaliser son ambition personnelle, et cette question est d'autant plus importante que la tradition intellectuelle chinoise est, depuis des siècles, inséparable du pouvoir, puisque passer un concours pour entrer dans la fonction publique, par exemple, était, si l'on peut dire, considéré comme le seul moyen pour un homme lettré de se réaliser. La troisième raison tient à la question portant sur l'avenir : vers quelle direction va la réforme en Chine?

À propos de toutes ces questions, nous pensons que nous pouvons trouver dans la pensée aronienne des suggestions plus ou moins profitables. Mais notre recherche se restreindra au problème de l'intellectuel d'une manière générale, car il nous semble que la critique d'Aron à propos de l'intellectuel français, reste aussi pertinente à propos de l'intellectuel chinois, qui a tendance lui aussi à être pris moins par le fait que par l'idéologie.

### *I. Sartre et Aron en Chine*

Nous aimerions commencer notre discussion par une comparaison assez

intéressante. Dans les années quatre-vingt du siècle dernier, quand l'auréole autour de la pensée sartrienne commença à disparaître en France, une espère de culte de Sartre commença au contraire à prendre forme, les années quatre-vingt furent en effet, si l'on peut dire, l'époque de Sartre.

À cette époque, étant à peine sorti de la révolution culturelle, les intellectuels chinois aspiraient avidement l'air de la liberté, et cherchaient avec tout autant d'avidité tout ce qui pouvait servir de remède à leur nihilisme. L'existentialisme de Sartre, en proclamant la liberté absolue sous des slogans comme « l'enfer, c'est les autres », devint rapidement le symbole d'une libération personnelle. A partir de 1978, c'est tout d'abord ses romans et pièces de théâtre, puis seulement ensuite ses œuvres philosophiques, qui firent l'objet d'une pénétration de grande envergure en Chine Continentale[355]. Un an après sa mort en 1980, Liu Mingjiu publia, chez la maison d'édition de la science sociale, un recueil de recherches sur Sartre[356], dans lequel celui-ci est érigé à la fois en militant socialiste luttant contre le capitalisme et en prédicateur non dogmatique, prônant le choix personnel à l'encontre du déterminisme. Dès lors, presque dans toutes les universités, on a beaucoup entendu parler de Sartre, et de ses fameuses formules comme, « l'existentialisme est un humanisme », « l'existence précède l'essence », sans vraiment se rendre compte de leur signification essentielle. Grâce à l'analyse d'Aron, nous savons que, dans le culte de Sartre, il s'agit en effet d'une ironie de l'histoire : ce que les intellectuels de l'époque ne savaient pas ou peut être ne voulaient pas savoir, c'est que leur guide spirituel vante exactement l'époque dont ils ont l'horreur, à savoir, la violence, la fureur politique, et la soi-disant liberté totale en URSS. Comme Sartre le dit dans *Critique de la raison dialectique*, «la liberté […] se constitue *a priori* comme violence. Il n'y a d'autre contradiction que dialectique dans ces caractères si souvent opposés par les auteurs réactionnaires : Espoir et Terreur, liberté souveraine en chacun et Violence exercée

[355] Aujourd'hui, presque toutes ses œuvres importantes sont traduites en chinois, par exemple, en 2005, un recueil de huit tomes, incluant son œuvre littéraire complète et sa correspondance, est sorti chez la maison d'édition de Renmin wenxue (littérature du peuple).Par ailleurs, , ses deux livres philosophiques, *L'être et le néant: esquisse d'ontologie phénoménologique* et *Critique de la raison dialectique, tome I et II,* étaient déjà traduits consécutivement en 1997 et 1998.

[356] Liu Mingjiu, *La recherche sur Sartre*, édition de la science sociale chinoise, 1981

contre l'Autre, hors du groupe et en lui »[357].

En effet, quand nous réexaminons cette période trente ans après, nous nous apercevons que ce n'était que par une résonnance quasiment pathétique, née d'une propagande unilatérale et dominante, et témoignant une explosion aussitôt la censure supprimée, que nous avons rencontré la pensée de Sartre et de beaucoup d'autres penseurs occidentaux. Et parmi eux, Sartre, connu pour son style pompeux et passionnant, a su gagner très vite la réputation qui fut la sienne. Mais, si nous nous demandons ce que nous avons appris précisément de la pensée sartrienne, nous devons avouer qu'à part la passion de l'engagement, elle ne pouvait pas nous en dire plus, sans parler de nous servir de solution pour sortir du sombre destin à la fois pour la nation et pour l'individu de l'époque, puisque Sartre en effet, s'est si peu renseigné sur la réalité. Si nous prenons l'exemple le journalisme dans lequel Sartre et Aron s'engagèrent afin de joindre le geste à la parole, pour le premier, le journaliste est un militant, tandis que pour le second le journaliste est un commentateur «objectif, mais pas neutre», «savant éclairé et sceptique, non prisonnier des théories, fût-ce de ses théories propres, qui conserve le goût du singulier, le consentement au pragmatisme et le sourire du bon sens»[358]

Mais, d'un autre côté, la rencontre avec Sartre était malgré tout presque fatale. Après la mort de Mao, et surtout après la troisième session du onzième Congrès du Parti Communiste chinois en 1978[359], nous subissions une sorte de vide spirituel, du fait de la disparition du Maître-penseur de tous les chinois. Pour emprunter la formule de Sartre, le Dieu n'existait plus. Dans ce contexte, la pensée sartrienne aurait dû être encourageante, puisque, étant donné l'absence de Dieu, il n'y avait donc aucun projet divin, aucune intention transcendante qui détermine ce que devrait être l'homme. A chacun, donc, pour soi-même de choisir son propre destin et sa propre nature, car, dorénavant, il n'y a plus de nature humaine préalable à ce que les hommes font

[357] Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1985, p. 506

[358] Citation reprise de l'article de Raphaël Enthoven, *Sartre et Aron: inventaire*, disponible sur http://www.lexpress.fr/culture/livre/sartre-et-aron-inventaire_809969.html

[359] C'est un Congrès très important après la Révolution Culturelle, qui se clôtura par le discours de dirigeant du parti de l'époque, Deng Xiaoping, s'intitulant «Se débarrasser de tout dogmatisme et rechercher la vérité dans les faits », discours qui fournira les principes directeurs de la nouvelle politique chinoise.

d'eux–mêmes. De ce point de vue, l'élément le plus attirant de la pensée de Sartre, si l'on peut dire, c'est évidement la célèbre formule « l'existence précède l'essence », la meilleure démonstration, aux yeux des intellectuels chinois, de l'indépendance d'esprit qui fait que l'homme sera tel qu'il se fait, à savoir que nous existons d'abord et que nous ne sommes définissables qu'après, par nos actes. En ce sens, il est toujours légitime de considérer Sartre comme un penseur important, dont la pensée nous a évidemment aidés à sortir du néant. D'ailleurs, l'attirance pour Sartre avait aussi d'autres raisons : sa tentative d'interpréter le marxisme du point de vue existentialiste, son soutien du combat pour l'indépendance algérienne, ou à l'égard du mouvement étudiant. Tout cela faisait de Sartre un leader de gauche.

Cela dit, étant donné l'ambiance culturelle de l'époque et les positions claires de Sartre, son acceptation chaleureuse était quasiment inévitable, mais cela n'empêche que notre connaissance de Sartre, à l'époque n'était que partielle. Quand la passion s'évanouit comme la marée descendante, nous nous rendons compte petit à petit que la vie est constituée plutôt de banalités, ce qui rend d'autant plus indispensable une attitude raisonnable et prudente qui n'était pas celle que nous pouvions trouver chez Sartre.

Et en ce qui concerne la situation d'Aron en Chine, ses mémoires ont attiré, en 1985 l'attention d'un professeur des relations internationale de l'Académie des sciences sociales chinoise, Zhang Qini, qui les recommanda aussitôt au dirigeant de la Édition des publications réunies (sanlian shudian). Grâce à l'effort de tous les traducteurs, pendant les sept années suivantes, et surtout celui de Yang Zugong[360], professeur du Centre de recherche européen au sein de l'Académie, le livre sortira finalement en 1992, l'ambassadeur de France en Chine de l'époque, Claude Martin, ayant aussi beaucoup aidé entre temps à la réalisation du projet. En 1997, on vit paraître, chez la maison d'édition de l'université de Pékin la version chinoise du livre de Nicolas Baverez, *Raymond Aron, un moraliste au temps des idéologies*. En 2000, *Les étapes de la pensée sociologique*, en 2003, *La lutte des classes*, en 2005, *L'opium*

[360] Yang Zugong (né le 5 octobre, 1937), a été chercheur du Centre de recherche européen au sein de l'Académie des sciences sociales chinoise, se spécialisant principalement dans la politique et l'économie française, et le système politique et social européen.

*des intellectuels*, et *Essai sur les libertés* et *Marxisme imaginaire, d'une sainte famille* à l'autre en 2007, puis le dernier livre qui vient de sortir, *Leçon sur l'histoire* en 2011. Du 11 au 13 juin 2005 notamment, lors du centenaire de la naissance d'Aron et Sartre, eut lieu à Shanghai un colloque international sous le titre « Philosophie et politique », recueillant une trentaine d'articles venant de France, d'Allemagne, d'Angleterre et en même temps de Chine[361].

Malgré tout cela, étant donné l'ambiance intellectuelle de l'époque, Aron n'était évidemment pas le centre d'intérêt principal. Contrairement aux nombreuses recherches sur la pensée sartrienne (de 1979 à 2012, au moins 2500 articles ont été partiellement ou intégralement consacrés à Sartre), par rapport à cela, le nombre d'articles et les recherches sur Aron étaient presque négligeables. Bien que ses remarques sur les relations internationales, ses recherches sociologiques, en même temps que sa critique de l'idéologie et ses analyses de la société industrielle soient connues de plus en plus par les chercheurs du domaine, il n'existe pas encore une recherche objective et systématique sur la pensée aronienne, qui fait que notre connaissance n'en est plus que partielle sinon même arbitraire[362].

En effet, la pensée d'Aron a été d'abord introduite en tant que critique de Sartre. Lors de la réédition des mémoires d'Aron en 2006, un an après son centenaire, Yang Zugong rappelle, dans l'avant-propos, que l'introduction d'Aron en Chine, avait fait au début polémique, puisqu'il s'agissait d'un penseur libéral de droite, ce qui évoquait la controverse idéologique. Mais pour nous, mener une telle recherche aurait pu être profitable, puisque, sans parler de la richesse de sa pensée, ses analyses sur la société soviétique auraient eu une valeur de référence pour la Chine, étant donné la similarité

[361] En 2006, tous les articles recueillis ont été publiés, en tant que deuxième tome de la série de livres *Commentaires sur la pensée française*, chez la maison d'édition de l'université de Tongji. Dans ce recueil, nous trouvons les articles importants consacrés à la recherche de ces deux penseurs français, d'auteurs comme Jean-François Sirinelli, Philippe Raynaud, J-F Gaudeaux, Jacques D'Hondt, Georges Labica, François Noudelmann, Raymond Boudon, Michel-Antoine Burnier, Robert Legros, etc.,

[362] Pour ce que nous en savons, Chen Xigui (né le 1969), qui travaille en ce moment au bureau central de compilation et traduction, a fait une thèse en 2001 sur la philosophie politique d'Aron, qui s'est étalée sur cinq chapitres ayant comme titres successifs, « Histoire et politique », « La critique de l'idéologie », « Démocratie et totalitarisme», « Les sociétés modernes et la modernité », « Paix et guerre ». Malgré son travail diligent qui intègre presque tous les côtés de la pensée aronienne, il reproche à Aron, en tant que porte-parole du capitalisme, d'avoir commis « des erreurs politiques ». Nous ne partageons pas le même point de vue, puisque pour nous, l'étiquette idéologique aboutit à une violation du principe de l'objectivité pour la recherche.

du système politique de l'époque, et, d'autre part, ses critiques à propos des intellectuels français peuvent nous servir également de critère d'autocritique pour les intellectuels chinois, étant donné que la sorte d'idéalisme historique et politique, dont Aron fait la critique, semble un défaut général chez ces derniers

## *II. Critique du régime soviétique : libéralisme contre totalitarisme*

Nous savons qu'Aron fut un critique persistant du régime soviétique, attitude dont la cause dernière est la défense de la liberté. La montée de communisme, au sens du marxisme-léninisme, a eu comme résultat la destruction du sens civique de l'individu, et en même temps celle du respect des droits personnels, disons, de la liberté individuelle. En tant que régime totalitaire, le régime soviétique , a besoin, en général, tout d'abord d'un ensemble d'idées orthodoxes, telles que la dictature du prolétariat ou la révolution par exemple, pour légitimer le pouvoir, puis pour assurer celui-ci, du baillonage de la presse et de l'imposition des mêmes obligations pour tous qui fait que la liberté de recherche et de critique est supprimée, les individus manifestant des opinions politiques différentes étant éliminés comme ennemis du peuple. Sous un régime absolu, sans frein extérieur au pouvoir, une fois que le pouvoir est rendu, même si c'est au nom de la collectivité, aux mains de quelques uns, l'individu, dépourvu de tout moyen de se protéger, risque de tout perdre, y compris sa propre vie.

Pour Aron, la liberté, considérée comme l'essence de la culture occidentale, en englobant à la fois le sens positif et négatif du terme, concerne en effet tous les aspects de la vie, dont les conditions historiques sont « la dualité du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, la limitation de l'autorité étatique, l'autonomie des universités »[363]. Le régime ainsi établi, à savoir, un régime démocratique libéral, se différencie d'un régime totalitaire d'abord par le fait que, d'après Aron, l'un divise et

[363] Raymond Aron, *l'Opium des intellectuels,* Op. cit., p. 285

que l'autre «politise», et ensuite, plus profondément, par le fait d'accepter ou non une sorte de pluralité, disons, la pluralité des sphères (privées et publiques), pluralité des groupes sociaux (dont certains s'érigent en classes), et pluralité des partis en compétition. Par conséquent, l'individu peut jouir de la liberté personnelle et participer en même temps aux affaires publiques.

Bien évidemment, la pluralité sert d'un côté d'un moyen des plus efficaces pour limiter l'arbitraire du pouvoir, et de l'autre, pour assurer à la fois l'expression légale au mécontentement et à l'autonomie de l'esprit. Cela a mené à une civilisation industrielle de type occidental, par exemple, qui comporte de multiples modalités : l'entreprise individuelle ou l'esprit d'initiative des industriels qui n'aurait pas surgi si la liberté de recherche n'avait pas été garantie. Même si, d'après Aron, les occidentaux souffrent également de cette diversité.

Dans son cours donné à l'ENA du 21/04 au 17/10 en 1952, publié plus tard sous le titre *Introduction à la philosophie politique*, Aron fait une très bonne démonstration dans le domaine politique en examinant d'une façon intégrale la notion de démocratie, de sa définition à l'action propre du système de la compétition en passant par ses inconvénients. Si la démocratie se définit par «l'organisation de la concurrence pacifique en vue de l'exercice du pouvoir»[364], elle sous-entend, si l'on peut dire, d'une part l'acception de la pluralité, et d'autre part, le refus de la violence et de la révolution. Nous pouvons en déduire que le principe de la démocratie est « l'esprit de compromis » et « le respect des règles »[365].

Or, d'un autre point-de-vue sur l'histoire, la démocratie, en tant que constitution humaine a été aussi imparfaite que les autres régimes. Comme Aristote l'a déjà démontré dans *La politique*, tous les bons régimes, la république, en même temps que la monarchie et l'aristocratie subissent des déviations, en se dégradant respectivement en démocratie, tyrannie, oligarchie[366], et la démocratie, en ce sens, n'apparaît que le régime le moins mauvais. En l'analysant avec des termes techniques

[364] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique, démocratie et révolution*, Édition de Fallois, 1997, p. 36
[365] *Ibid.,* p.50-53.
[366] Voir, Aristote, *La politique*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1995, p 200.

modernes, Aron rend plus explicites ses inconvénients. Si la démocratie, en tant que souveraineté du peuple, motive le plus la participation du peuple aux affaires publiques, elle limite de telle façon la capacité d'action des gouvernements qu'il en résulte un problème d'efficacité. Cela dit, elle doit prendre en compte non seulement le consentement du peuple au système via des groupes intermédiaires, partis et syndicats compris, mais aussi la concordance entre le pouvoir politique et la puissance sociale, ce qui conduit à un processus long et lent pour, par exemple, mener une réforme. Il lui semble que, au niveau de l'efficacité, un gouvernement plus centralisé est plus disposé à rendre effectif une politique donnée, mais d'un autre côté, le recours à un pouvoir fort n'est pas sans conséquence, car il peut écarter d'un coup tout ce qui le freine, et ce, en dernier analyse, au détriment de la liberté.

L'opposition entre libéralisme et totalitarisme, entre la concurrence pacifique et la révolution, si nous en négligeons leur démonstration actuelle, peut être interprétée au point de départ comme une différence au niveau de l'idée, à savoir, par l'accent porté tour à tour sur la liberté ou sur l'égalité. Ces valeurs sont nées toutes deux au sein de l'idée démocratique, et se sont développées ensuite comme deux tendances non moins contradictoires, l'une attachant plus d'importance à l'autonomie des personnes en vue de protéger la liberté individuelle, et l'autre à la puissance de l'État de manière à effacer le plus possible l'inégalité économique[367]. En effet, cela coïncide aussi avec l'opposition entre Tocqueville et Marx que nous avons étudiée dans la partie précédente. Comme dit Aron, chaque intellectuel, en ayant un point de vue philosophique individuel, voit le monde à sa façon. Mais cela n'empêche pas qu'il y en a certains qui auraient pu rechercher un meilleur équilibre entre l'idéal et le réel.

Aron, réaliste comme il l'est, ne rêve jamais de l'existence d'une organisation rationnelle de la vie collective dirigée par l'homme total, et il croit fermement que la constitution humaine ne se fait qu'à partir de l'imperfection des réalisations sociales. En ce sens, il n'y a donc pas de traduction constitutionnelle de l'idéal démocratique, mais seulement celle de la moins imparfaite, la version donnée par Aron est évidemment celle qui ne se compose que de la pluralité des partis, des instituions

[367] *Ibid.,* p. 75, pour le détail, voir également p. 55-75

représentatives, du dialogue des groupes et des controverses entre les idées. Aux yeux d'Aron, comme à ceux de Tocqueville, son prédécesseur, l'*american way of life* pourrait être considérée comme un modère de démonstration :

> « Il combine le respect de la Constitution, l'hommage à l'initiative individuelle, un humanitarisme inspiré par des croyances fortes et vagues, assez indifférentes aux rivalités des Églises (seul le « totalitarisme » catholique inquiète), le culte de la science et de l'efficacité. Il ne comporte pas d'orthodoxie détaillée ni de version officielle. L'école l'enseigne, la société le rend obligatoire. Conformisme si l'on veut, mais conformisme qui est rarement ressenti comme tyrannique puisqu'il n'interdit pas la libre discussion en matière de religion, d'économie ou de politique. »[368]

Il est nécessaire d'indiquer que par « orthodoxie » Aron fait référence à l'idéologie officielle, mais il ne s'oppose pas à l'idéologie d'une façon générale, en réalité, cette dernière aurait été moins nuisible si nous la traitions seulement comme une préférence de valeur. Généralement parlant, même si elle n'est pas rationnelle, elle peut être au moins raisonnable. Ce qu'Aron vise, c'est plutôt une idéologie déguisée de la science, plus précisément, « une forme particulière englobante et systématique d'interprétation prétendument totale du monde historique »[369], en d'autres termes, sous forme de système de concepts ou de propositions, elle prétend avoir accès à une explication historique dans son ensemble, qui pourrait prévoir l'avenir et résoudre tous les problèmes une bonne fois pour toutes. Aron craint qu'une idéologie de ce genre n'entraîne parmi le peuple plus de passion que de réflexion sérieuse sur la réalité, et ce qui l'inquiète encore d'avantage, c'est que la ferveur apparente de l'intellectuel français pour le discours idéologique.

---

[368] *Ibid.,* p. 324

[369] Nicolas Baverez*, Raymond Aron : Un Moraliste Au Temps Des Idéologies,* Paris, Librairie Académique Perrin, p. 249

### *III. À propos de l'intellectuel chinois*

Entre un intellectuel « idéologique », celui de gauche plus précisément au sens d'Aron, et un intellectuel libéral, nous pouvons énumérer de nombreuses différences qui reposent en dernier lieu sur des connaissances différentes de l'homme, et de ses relations à l'histoire qu'il crée. L'intellectuel de gauche serait optimiste quant au futur et en même temps pessimiste à propos du réel, attitude qui peut entraîner la volonté ardente de rechercher une concordance parfaite entre l'idéal et le réel, un homme total et une organisation rationnelle de la vie collective face à une réalité méprisable, volonté trouvant son accomplissement dans le recours au moyen extrême de la révolution. Aron en voit la cause essentiellement dans l'orgueil de la raison, qui croit capable de prédéterminer, à la place de Dieu, le destin de tous.

Tandis que pour l'intellectuel libéral au sens aronien, la liberté totale n'existe pas, de la même manière, qu'une raison absolue n'a pas de sens. L'héritage du passé, les passions humaines et les servitudes des collectifs leur auraient fixé des bornes. De ce point de vue, il a un point de vue plus réaliste par rapport à l'histoire, il ne rêve pas d'un homme parfait comme s'il ne songeait qu'au régime le moins mauvais possible, « Le libéral tient pour permanente l'imperfection des hommes, se résigne à un régime où le bien sera le résultat d'actions innombrables et jamais l'objet d'un choix conscient. À la limite, il souscrit au pessimisme qui voit dans la politique l'art de créer les conditions où les vices des hommes contribuent au bien de l'État »[370].

Pour nous, cette lucidité est loin d'être noble, mais elle constitue déjà ce que nous considérons comme le *common sense* dans l'action politique. Or cela n'affaiblit pas la nécessité de mener une telle recherche au temps présent, puisque, comme nous allons le voir, le cercle des intellectuels est encore loin de débarrasser de son penchant idéaliste, et nous ne pouvons pas déclarer la fin de l'idéologie à moins que l'on cesse de rêver une fin de l'histoire toujours meilleure que le présent.

[370] Raymond Aron, *l'Opium des intellectuels,* Op. cit., p. 310

*i. L'origine du débat intellectuel chinois*

En ce qui concerne la Chine, les intellectuels chinois connaissent mieux que les autres, si l'on peut dire, ce qu'il en est du discours idéologique. À l'époque de la politique d'oppression, le seul critère pour évaluer les pensées était la justesse politique. Il ne s'agissait pas de juger par soi-même, mais seulement d'être pour ou contre de ce que disait le gouvernement, et la justesse politique, en ce sens, avait comme définition ce qui est considéré par le gouvernement comme correct. On était, en réalité exactement dans la logique décrite par Aron : «Face à une secte à la fois militaire et religieuse, qui applique en toute rigueur le principe : qui n'est pas avec moi est contre moi, la seule attitude honorable est l'assentiment total ou le refus absolu. Il n'y a pas de demi-mesure.»[371].

Une question se pose immédiatement : quelle leçon peut-on en tirer, pour un pays comme la Chine, qui a tellement souffert de l'idéologie? Pour y répondre d'une manière plus concrète, nous aimerions prendre comme exemple le débat entre la nouvelle gauche et les libéraux chinois, dont nous pensons que la pensée aronienne peut permettre de le rendre plus limpide.

Si nous remontons à l'origine de ce débat, nous allons voir que l'article de Wang Hui(汪晖) en 1997, intellectuel représentatif de la nouvelle gauche, s'intitulant « La situation intellectuelle et le problème de modernité en Chine contemporaine »(当代中国的思想状况与现代性问题), a déclenché de manière symbolique, le débat entre la nouvelle gauche et les libéraux. Dans cet article, il estime que la « marchéisation » s'est déjà installée en Chine une vingtaine d'années après l'ouverture, et que la mondialisation est à l'origine de l'injustice et de l'inégalité sociale actuellement présentes en Chine, il reproche aux libéraux, ou aux intellectuels de la nouvelle renaissance, d'après sa désignation, d'avoir tendance à occidentaliser la Chine. Depuis, la revendication des libéraux n'a pas cessé d'apparaître face à la critique de la nouvelle gauche, qui constitue, par conséquent, le débat central idéologique en Chine.

[371] Raymond Aron, *Le Grand Schisme*, Gallimard, 1948, p. 305

Mais l'existence en Chine de familles de pensées plus nombreuse, s'entrelaçant et se contredisant en même temps, va bien au-delà de cette simple distinction, entre la nouvelle gauche et les libéraux et la rend sans doute arbitraire. En effet, il peut exister dans le domaine politique, à part ces deux susmentionnés, d'autres mouvements idéologiques, comme par exemple, les nationalistes ou les néo-confucianistes, mais qui n'occupent pas le centre des débats, et qui donc ne seront mentionnés que, au cours de notre exposé, parce que certains de leurs arguments se mêlent à ceux des deux premiers.

Plus précisément, avant l'installation définitive du marxisme en tant qu'idéologie officielle en 1949, il y avait eu déjà un flux d'introduction des pensées occidentales, à partir de la guerre de l'opium en 1840 et notamment pendant le Mouvement du 4-Mai[372] en 1919, cette pénétration des pensées a été escomptée comme remède pour sauvegarder la nation. La Chine devait connaître, à partir de cette époque, un apport d'idées, au niveau technique, politique et culturel[373]. Lors du Mouvement de la Nouvelle Culture entre 1915 et 1921, la Chine était un melting-pot d'idées diverses créant une situation dans laquelle cent écoles rivalisaient, et parmi lesquelles nous trouvons des idées importées, comme la théorie de l'évolution appliquée au domaine de la philosophie de l'histoire, le pragmatisme de John Dewey dans le domaine éducatif, et politique notamment, il y avait aussi la pensée démocratique et libérale,

[372] Le Mouvement du 4-Mai, au sens étroit, fut un mouvement étudiant et national, ayant eu comme effet notable de pousser le gouvernement chinois à refuser de signer, en juin 1919, le traité de Versailles, dans lequel les Alliés attribuaient à l'Empire du Japon la partie des territoires du Shandong auparavant sous contrôle de l'Empire allemand, bien que la République de Chine soit parmi les Alliés contre l'Allemagne pendant la première guerre mondiale. Dans un sens plus large, le Mouvement du 4-Mai est associé à une sorte de renaissance intellectuelle entre 1915 et 1921, sous le nom de Mouvement de la Nouvelle Culture, dans laquelle beaucoup de pensées occidentales ont été introduites et beaucoup de débats menés dans le but de sauver le destin de la nation.

[373] À partir de 1840, la Chine fut successivement envahie par plusieurs pays étrangers. Cet ancien Empire, qui se croyait le centre du monde, menait depuis des siècles une politique de fermeture aux étrangers. Mais les canons et les flottes occidentales leur ont fait ouvrir les yeux, la dynastie de Qing (1644-1912), la dernière monarchie en Chine, avait essayé, en vue de se moderniser, d'apprendre auprès des pays plus développés, en finançant le départ de beaucoup de jeunes étudiants aux États-Unis, en Europe et au Japon. Au début, ce genre d'apprentissage était strictement restreint au domaine scientifique et technique, sous le titre de l'occidentalisation du style chinois(中体西用), mais au fur et à mesure que la pensée politique, comme les thèmes du *contrat social* et du *droit naturel*, en même temps que le système démocratique étaient aussi connus par de plus en plus d'intellectuels, une demande de réforme politique en Chine grandissait , qui aurait mis en question l'autorité monarchique qui s'affaiblissait déjà, et même conduit à sa mort finale en 1912, après un échec de la réforme des institutions. Le 1er janvier 1912, la République de Chine fut proclamée, avec Sun Yat-sen comme président provisoire. Et, en 1919, il y aura le Mouvement de la Nouvelle Culture, qui servira de renaissance pour les chinois.

conjointement avec le marxisme et l'anarchisme. Toutes ces idées se concurrençaient entre elles pour se faire une place dans le milieu intellectuel chinois, mais elles devant aussi débattre avec le nationalisme et le conservatisme soutenu par le confucianisme, dont l'influence restait quand même considérable, ayant constitué depuis des siècles, la seule idéologie orthodoxe.

C'est pourquoi à l'époque, il y avait autant de débats et de concurrence idéologique autour du problème de destin de la nation. Les expériences de pensée pouvaient même aller jusqu'à la mise en pratique des idées, les étudiants qui penchaient vers l'anarchisme, par exemple, menèrent en 1914 une expérience d'assistance mutuelle sans gouvernant[374]. Le Mouvement du 4-Mai de manière plus large est censé être la Renaissance Chinoise[375], et ce n'est que juste après la défaite diplomatique du gouvernement chinois à la conférence de paix de Paris en 1919, que le mouvement se retourna finalement vers le marxisme-léninisme, qui était considéré comme un autre chemin que celui de l'occident.

Étant donné des familles de pensées aussi nombreuses et entrelacées dans l'histoire, leurs points de vue peuvent, dans les cercles intellectuels actuels, s'accorder sur un point et se contredire sur un autre. Cela a pour conséquence qu'il y n'a pas une mais plusieurs versions possibles, selon les différents critères, de l'opposition entre la nouvelle gauche et les libéraux. Et la difficulté se trouve principalement dans la délimitation de la nouvelle gauche. Au sens étroit, selon la définition de Xiao Gongqin, un penseur libéral, qui est largement reçue par les deux camps, la notion de « nouvelle gauche » fait référence au courant de pensée qui se base principalement sur les théories de la gauche occidentale, en prônant comme valeurs essentielles l'égalité et la justice, et qui impute donc tous les désordres sociaux et la dégradation morale à

[374] L'anarchisme est en effet un courant de pensée très répandu dans la Chine de l'époque. Liu Shipei (刘师培), un bon interprète du Confucianisme, fut le premier à introduire l'anarchisme dans le pays. Quant à l'expérience de l'assistance mutuelle, elle n'a pas pu persister longtemps et échoua faute de financement.

[375] Sur ce sujet, Vera Schwarcz, un sinologue américain, a publié un livre remarquable s'intitulant *The Chinese Enlightenment* : *Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, au Center pour l'étude chinoise à UC Berkeley en 1986, chez University of California Press. Dans ce livre, il propose que ce mouvement serve de repère pour marquer non seulement le commencement de la Chine contemporaine, mais également une renaissance intellectuelle, qui ne serait pas terminée avant que la pensée totalitaire, bureaucratique et dogmatique qui régnait depuis des siècles dans les têtes des gens soit extirpée définitivement de la terre chinoise. En 2007, sa version chinoise, traduite par Liu Jingjian, a été publiée chez la maison d'édition de Xinxing.

la corruption capitalistes, pour demander ainsi un retour au socialisme égalitaire[376]. En ce sens, la nouvelle gauche s'ensuit directement de la tradition politique chinoise d'avant la réforme et l'ouverture en 1978, en intégrant le marxisme-léninisme, le maoïsme etc. Mais il faut également souligner que la « nouvelle gauche » se distingue de la « vieille gauche » ou de la gauche radicale, bien qu'elle soit la descendante la plus directe de ce dernier, en se débarrassant de termes comme la lutte de classe, la confiscation des propriétés privées mais en parlant plus de l'injustice sociale, et en critiquant ainsi le mal issu du capitaliste. Plus précisément, la nouvelle gauche chinoise a tendance à copier mécaniquement, de sa propre initiative, la critique de la gauche occidentale à l'égard du capitalisme, pour l'appliquer à la critique d'une Chine capitaliste. Et dans ce camp, nous trouverons les penseurs représentatifs comme Wang hui(汪晖)、Hu angang(胡鞍钢)、Yang fan(杨帆)、Han yuhai(韩毓海)、Cui zhiyuan(崔之元)、Gan yang(甘阳)、Gong xiantian(巩献田)[377] etc,.

En outre, au sens large du terme, nous voyons que le néoconfucianisme côtoie la gauche, au sens où ils ont tous deux un penchant pour une sorte de nationalisme. Ils sont donc hostiles aux libéraux, principalement du fait que ces derniers pencheraient vers une sorte d'universalisme. Et cette divergence, au niveau philosophique, selon Yang Guorong, professeur éminent principalement spécialisé dans la philosophie chinoise, renvoie à l'antithèse entre singularité et universalité, puisque l'un s'appuie plus sur la spécificité de la tradition chinoise, et l'autre sur les valeurs communes qui pourrait être partagées par toutes les nations. Par conséquent, entre la tradition et la modernité, entre le Chinois et l'Occidental, si l'un préfère chercher dans notre héritage et l'autre dans l'expérience occidentale, c'est dans le même but de résoudre les problèmes proprement chinois.

Mais leur divergence s'exprime plus réellement, selon nous, dans l'opposition entre nationalisme et libéralisme. Selon Gao Quanxi, un examen intégral du nationalisme chinois, de son origine à son état actuel, serait la tâche principale qui

[376] Voir, Zhou Chengyou, la gauche contemporaine chinoise et ses préparatifs pour le débat (当代中国左派及其理论准备的锻造和论争), http://zhouchengyou.blog.163.com/blog/static/67225911201111410945548/

[377] Voir, article « la nouvelle gauche », disponible sur http://baike.baidu.com/view/135114.htm

échoirait aux libéraux. En effet, à l'origine, le nationalisme et le libéralisme sont tous les deux des notions empruntées et plutôt récentes par rapport à notre propre tradition. Cet emprunt s'ensuit du phénomène du Mouvement du 4-Mai « que cent écoles rivalisent », le nationalisme parvenant également, au même moment, à son sommet, puisque, comme il n'est pas difficile de le comprendre, ce dernier surgit notamment au moment des crises, par exemple, au moment où le pays est envahi par d'autres puissances et risque ainsi de perdre son indépendance. Ou prenons, comme autre exemple, le bombardement de l'ambassade de Chine en Yougoslavie, en 1999, par les États-Unis, qui déclencha des manifestations anti-américaines faisant que le mouvement nationaliste pouvait atteindre ainsi son apogée. De manière générale, nous pensons que le nationalisme et le libéralisme existent en tant qu'opposants l'un à l'autre, au sens où il peut y avoir plusieurs antithèses, à part celle entre universalité et spécificité, l'un s'appuyant plus sur la raison et l'autre sur l'émotion, l'un tenant plus à l'individu, l'autre à la collectivité. Nous estimons qu'un nationalisme étriqué est d'autant plus dangereux quand il se joint naturellement avec une sorte de patriotisme fanatique. On peut prendre l'exemple des violences antijaponaises du printemps 2005, quand les intellectuels ont tenu des discours en essayant de calmer les foules, ils ont fini par être accusés d'être des traîtres à la nation et des collaborateurs de l'ennemi. Comme le dit Gao Quanxi, le meilleur moyen pour contrôler le nationalisme ou chasser le nationalisme étriqué, c'est évidemment de faire appel au libéralisme, à savoir à un mode de pensée qui évoque l'esprit individuel et le respect de la pluralité[378].

*ii. Entre la nouvelle gauche et les libéraux : à propos de la tradition confucianiste*

Pour concentrer le sujet de la discussion, nous prenons ici, la notion de nouvelle gauche essentiellement au sens étroit du terme, d'autant plus que le débat direct entre le néoconfucianisme et les libéraux n'est qu'un phénomène assez récent en Chine continentale, puisque, depuis la fondation de la République populaire de Chine en

[378] Voir, Gao Quanxi, « Un examen du nationalisme au point de vue libéralisme »(对民族主义的一种自由主义考察), Da Guo, No.1, éditions l'université de Beijing, 2004.

1949, nous nous sommes toujours pensés plutôt comme des praticiens du matérialisme historique marxiste, en prenant pendant longtemps l'Union soviétique comme le seul modèle orthodoxe, et en délaissant dévastée notre propre tradition.[379]. Au même moment à Taïwan, néanmoins, surtout dans les années cinquante du siècle dernier, il y a eu un vrai débat entre le néoconfucianisme représenté par Xu Fuguan et Mou Zongsan [380]d'un côté et les libéraux autour de Yin Haiguang de l'autre[381], qui nous montre bien les divergences les opposant. D'une manière générale, cette opposition porte principalement sur deux questions, bien résumée par Li Minghui : premièrement, la culture traditionnellement chinoise aurait-elle empêché ou non le développement de la science et la fondation d'une politique démocratique en Chine, autrement dit, la modernisation de la Chine aurait-elle besoin ou non de se débarrasser de l'ancienne tradition politique et culturelle ? Deuxièmement, une politique démocratique doit-elle se baser ou non sur la morale, si tant est que la liberté politique présuppose une liberté morale[382]. La première question renvoie directement au problème de notre attitude à propos du confucianisme. Pour les néo-confucianistes, aucun progrès ne serait possible à moins que nous ne partions de notre propre culture, tandis que pour les libéraux comme Yin Haiguang, un régime autoritaire et l'absence de tout principe libéral entraînés par la tradition confucianiste, aurait été des entraves

[379] En effet, un des objectifs affirmés de la révolution culturelle en République populaire de Chine était de mettre fin aux quatre vieilleries, mouvement qui a débuté à Beijing le 20 août 1966. Par quatre vieilleries, on fait référence aux vieilles idées, vieille culture, vieilles coutumes et vieilles habitude, et parmi eux, la tradition confucianiste fut la cible principale. Il y avait comme slogans, « À bas les quatre vieilleries, établir les quatre nouveautés », « À bas les contre-révolutionnaires », « À bas l'impérialisme » et «À bas les religions étrangères ». Une résurrection de la tradition confucianiste ne fut t possible qu'après la réforme et l'ouverture en 1978, depuis, les intellectuels qui ont un penchant plutôt conservateur, ont beaucoup fait pour faire revivre l'ancienne tradition. Aujourd'hui, la recherche sur le confucianisme est en plein essor en Chine, et forme ainsi un cercle du néo confucianisme autour des intellectuels comme Jiang Qing(蒋庆), Chen Ming(陈明), Kang Xiaoguang(康晓光), Sheng Hong(盛洪). Voir, Liu Bing, « Une simple analyse des idées du néoconfucianisme en Chine continentale »(“当代大陆新儒家”思想简析), Xue Deng, No.3, 2007. Disponible sur http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=3165

[380] Depuis le Mouvement de la Nouvelle Culture en 1919 à nos jours, la tradition néo confucianiste s'est déjà transmise sur quatre générations, dont Xu Fuguan(徐复观) et Mou Zongsan(牟宗三) furent les personnages représentatifs pour la troisième génération.

[381] Zhou Ning et He Changsheng, deux professeurs de l'université de Xia Men ont mené un projet à propos de ce débat, et fait publier leur résultat de recherche sous le titre, *Le choix entre les idées modernes : le débat entre le néoconfucianisme et les libéraux* (现代思想的抉择—新儒家与自由主义之争), « Taiwan Research Quarterly », No.1 2008, General No. 99.

[382] Voir, Li Minghui, « Xu Fuguan et Yin Haiguang »,dans le recueil publié par He Zhaotian, *Note d'étude sur Yin Haiguang* (殷海光学记), la maison d'édition Sanlian, shanghai. Cité de Zhou Ning et He Changsheng, *Le choix entre les idées modernes : le débat entre le néoconfucianisme et les libéraux.*

à la modernisation chinoise. Quant à la morale, les néo-confucianistes insistent sur le fait que la politique démocratique doit se fonder sur un idéal moral, sans lequel le libéralisme politique serait un libéralisme sans racine. Mais les libéraux ne nient pas l'importance de la morale, sauf qu'ils croient que la liberté morale et la liberté politique appartiennent en effet à deux domaines différents[383]. Comparé au néoconfucianisme se développant plutôt à Taiwan et à Hongkong à partir de 1912, le néoconfucianisme de la Chine continentale ne s'est développé que très tardivement, ce n'est qu'en 1989 qu'il gagne son nom et s'inscrit dans la tradition. Alors, comme le fait remarquer Chen Ming, un des principaux néo confucianiste de la Chine continentale, le néoconfucianisme n'a pas encore beaucoup d'influence sur la politique actuelle chinoise[384].

Quant aux libéraux, ils tiennent la liberté de manière basique, comme une valeur universelle et à la fois essentielle, et se penchent alors sur l'équilibre des pouvoirs dans les systèmes constitutionnels, et réclament non seulement la liberté dans la non-interférence de l'État, mais aussi, la participation du peuple aux affaires publiques.

Mais cela ne veut point dire que la nouvelle gauche et les libéraux, en Chine, forment, chacun de leur côté, un bloc homogène. En effet, au sein même de chaque camp, il est toujours possible d'avoir plusieurs branches, par exemple, nous pouvons distinguer une gauche radicale et une gauche progressiste, et nous pourrions faire la même distinction dans le camp des libéraux. Néanmoins, nous ne pensons pas que la proposition ultralibérale de transplanter totalement en Chine le système constitutionnel occidental, ou celle de l'extrême gauche qui en appelle à un retour à

---

[383] Voir, Zhang Foquan(张佛泉), « Le but final de l'anti-communisme pour le peuple asiatique »(亚洲人民反共的最终目的), *La Chine libre(*自由中国*)*, Vol.11, No.2, 16/07/1954 .Cité de Zhou Ning et He Changsheng*, Le choix entre les idées modernes : le débat entre le néoconfucianisme et les libéraux. «* La Chine libre » est une revue taïwanaise qui a existé entre 1949 et 1960, en ayant comme rédacteurs en chef Lei Zhen(雷震) et Yin Haiguang(殷海光).

[384] Selon Gan Chunsong(干春松), considéré comme un des principaux néo-confucianistes de la Chine continentale, la notion de *Le néoconfucianisme de la Chine continentale* a été proposée par Fang Keli(方克立), voir, l'interview de la Revue hebdomadaire Nandu avec Gan Chunsong et Chen Ming(陈明), *dialogue avec le néoconfucianisme : la nouvelle gauche et les libéraux ont tous leurs défauts*(新儒家对话：自由主义与新左派都有短板), 20/08/2007, http://news.sina.com.cn/c/2007-08-10/134113636533.shtml. Pour en savoir plus sur le néo -confucianisme de la Chine continentale, voir, Liu Bing, « Une simple analyse des idées du néoconfucianisme en Chine continentale »(“当代大陆新儒家”思想简析), Xue Deng, No.3, 2007. Disponible sur http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=3165

l'époque maoïste, sinon même à l'époque de la révolution culturelle, puissent conquérir beaucoup de nouveaux marchés, si l'on peut dire.

De cette brève introduction, nous pouvons tirer la conclusion que le clivage entre la gauche et la droite au sens occidental du terme, ne semble pas suffisant à décrire la situation intellectuelle en Chine, puisque le nationalisme est normalement une valeur de droite, étant donné son attitude vis-à-vis de la tradition. En effet, la nouvelle gauche attaque souvent les libéraux sur leur négligence de la spécificité de la tradition politique chinoise, ce qui est à nos yeux injuste et irréfléchi.

Or, pour nous, la poursuite de valeurs universelles ne suffit pas à justifier que les libéraux puissent attacher moins d'importance à la tradition, car, de nos jours, et sauf dans les cas extrêmes, il relève du sens commun de constater que peu de gens seraient assez naïfs pour croire en une rupture violente avec la tradition et en une application mécanique de l'expérience des autres. Nous doutons également que la greffe démocratique, par exemple du style américain, se reproduise à l'autre endroit, puisqu'à aucun moment nous ne pouvons partir de zéro, et qu'aucun système ne dépend uniquement de la disposition des gens, au sens où il doit aussi reposer sur la tradition. Alors, c'est toujours en partant du passé qu'on marche vers l'avenir, mais cela n'empêche pas que certaines idées universelles, comme liberté et justice, ne servent de règles d'actions.

Les libéraux ne se nourrissent pas seulement des penseurs ultralibéraux comme Hayek, ils apprennent également le libéralisme conservateur d'Edmund Burke, de Tocqueville et d'Isaiah Berlin. D'après ce que nous en savons, il existe déjà dans le champ du libéralisme, certaines recherches sur la coopération possible entre conservatisme au sens culturel et libéralisme en général[385], par exemple, Qiu Feng[386],

[385] Selon Xu Youyu, l'année 2004 marque le début d'une possible coopération entre le conservatisme et le libéralisme. Cette année-là, la revue Yuan Dao, considérée comme le bastion du conservatisme culturel, organise un forum sous le titre, *Pour la même tradition : le confucianisme aux yeux des intellectuels*, où furent invités les intellectuels de la nouvelle gauche, des libéraux et les conservateurs. Dans le débat autour de la lecture des classiques chinois, beaucoup de libéraux montrent leur intérêt pour l'intégration dans le système constitutionnel moderne de la pensée traditionnelle chinoise. Ils pensent qu'aucun système ne dépend uniquement de la disposition des gens, et que tout système doit reposer sur la tradition elle-même. Voir, Xu Youyu, *Le libéralisme et la nouvelle gauche dans le XXe siècle*(进入 21 世纪的自由主义和新左派), 2007. Disponible sur : http://blog.sina.com.cn/s/blog_475942ab01000aku.html

[386] Qiu Feng, est un spécialiste de l'École autrichienne d'économie et du constitutionalisme, il est aussi l'auteur du livre *Ce que doit faire le gouvernement* (政府的本分), chez la maison d'édition de littérature et d'arts de Jiang

se croyant un libéral modéré, propose un « libéralisme du juste milieu »(中道自由主义), qui intégrerait une économie mixte, le constitutionalisme en même temps que le confucianisme. Cela a pour objectif une société reposant sur la primauté du droit où l'État s'occupe du bien-être du peuple, et encourage la responsabilité sociale des entreprises à la lumière d'une éducation morale. Ou encore, Liu junning qui préconisait déjà, au début des années quatre-vingt du siècle dernier, une sorte de libéralisme confucianiste[387], dont il voit la preuve dans la compatibilité entre les deux courants de pensée. Prenons comme exemple, au niveau moral et culturel, le confucianisme qui, en promouvant une morale du dévouement et de la tolérance et un esprit public, peut se poser en contrepoids d'un individualisme démesuré. Ou encore, l'optimisme de He Baogang qui songe déjà à la possibilité d'un régime mixte, à savoir, une constitution socialiste qui intégrerait l'économie de marché et une constitution démocratique en ayant comme objet la prospérité commune[388]. Étant donné que ce genre de consensus est partagé par de plus en plus d'intellectuels ayant un penchant libéral, nous nous approchons davantage, nous semble-il, au moins au niveau des idées, de la société idéale, que vise Aron : l'économie mixte, la démocratie libérale, et le *welfare state* qui serait pour longtemps le meilleur compromis entre les libertés diverses du peuple. Comme le dit, dans *Études politiques*, « les régimes de démocratie politique, offrent la moins mauvaise synthèse, pour l'instant, du double idéal du libéralisme bourgeois et du socialisme. »[389]

### *iii. Entre la nouvelle gauche et les libéraux : à propos de la situation présente chinoise*

Plus précisément, le débat porte principalement sur trois points, disons : l'analyse de la situation du pays, la perception des causes des défauts de la société, et des propositions de solutions possibles. Le constat est largement partagé au sein de la nouvelle gauche que, depuis la réforme d'ouverture, impliquée par la mondialisation,

Su, 2010.

[387] Voir, Liu Junning, « Libéralisme et société confucianiste »(自由主义与儒教社会), *Revue trimestrielle de la science sociale chinoise*, No.8, 1993. Disponible sur http://www.cnliberals.com/goodwork/goodarticles/6337/

[388] Voir, He Baogang, « La constitution et au-delàdu débat entre gauche et droite»(宪政和超越左右之争), *Jin Yang Xue Kan*, No.4, 2010.

[389] Raymond Aron,*Études politiques*, Op. cit., p. 233

la Chine connait un changement énorme au niveau économique mais que beaucoup de problèmes se manifestent au niveau social, par exemple, la bipolarisation entre richesse et pauvreté, la corruption au sein du parti, la dégradation morale. Mais pour les libéraux, il s'agirait de problèmes surgis pendant la première période de la réforme, faute de règlement de surveillance et de système d'équilibre des pouvoirs. Les libéraux présentent alors plusieurs versions de plans possibles, dont l'objectif final est une Chine démocratique constitutionnelle, tandis que la nouvelle gauche attribue ces problèmes essentiellement aux maux du marché libre et du capitalisme, et propose donc plus un ajustement au sein du même mode de gouvernement qu'une réforme politiquement plus profonde.

Là où les libéraux attachent beaucoup d'importance à l'économie de marché, et demandent une réforme approfondie, la nouvelle gauche parle plutôt des défauts de la politique d'ouverture après 1978, et militent pour une concentration économique de l'État, en vue d'aboutir finalement à la prospérité commune. Au niveau politique, les libéraux font appel à une réforme continue, non seulement dans le domaine économique, mais également dans le domaine politique, tandis que la nouvelle gauche a un point de vue plutôt négatif à propos de la réforme actuellement en vigueur.

Le problème de l'accroissement des inégalités dans la société est incontournablement au cœur du débat, la nouvelle gauche attaquant les libéraux sur le fait que, depuis la réforme et l'ouverture, surtout par rapport à l'ancienne époque, la Chine est devenue un pays de plus en plus inégalitaire, étant donné le contraste énorme entre la richesse croissante pour certains et la pauvreté relative de la plupart. Et elle prend notamment comme cible, la réforme des entreprises d'État, qui constitue la partie essentielle de la réforme économique. En effet, l'intention première de cette réforme n'était pas discutable, il s'agissait de transformer des entreprises d'État, qui manquent, dans une économie planifiée, d'efficacité et de capacité compétitive en entreprises modernes, décidant de leur politique économique par elles-mêmes et assumant la responsabilité des gains et pertes. Mais au fur et à mesure de la réforme, il est arrivé fréquemment que, sous prétexte d'adaptation au marché , on aboutisse à rien d'autre qu'à une interpénétration du pouvoir dans la privatisation des entreprises,

nombre d'entrepreneurs faisant volte-face pour devenir les bénéficiaires de la réforme Le processus de privatisation a fait par conséquent, augmenter le nombre de travailleurs licenciés, et a entraîné le transfert des propriétés de l'État dans les poches de quelques uns.

La nouvelle gauche reproche donc à l'économie de marché, voire à la politique d'ouverture, d'avoir introduit des maux proprement capitalistes en Chine, et, selon la même logique, elle lui reproche également d'être responsable de la corruption au sein du parti, d'où son opposition à la réforme politique. Néanmoins, pour les libéraux, le mal ne vient pas du marché lui-même, il vient d'un système qui manque de surveillance extérieure du pouvoir. En effet, comme Aron nous l'a montré, le socialisme ou le capitalisme ne sont que deux systèmes économiques, et ils peuvent être mis à la disposition de n'importe quel régime politique, sauf que dans un régime libéral, il existe toujours les freins pour limiter le pouvoir absolu, ce qui aurait aidé à éviter ce genre de phénomènes où un petit nombre s'est rempli les poches, pour reprendre une expression populaire. C'est pourquoi les libéraux insistent sur la nécessité qu'une réforme au niveau politique et juridique soit menée le plus vite possible, en vue d'établir un système constitutionnel bien élaboré.

Cet argument est associé également au problème de l'accroissement de l'injustice dans la société. Mais d'après nous, et contrairement à ce que pense la nouvelle gauche, ce n'est pas le marché lui-même qui est à blâmer, c'est plutôt le pouvoir absolu qui manquerait de freins et de contrepoids. Comme le dit John Dalberg-Acton, « le pouvoir corrompt, le pouvoir absolu corrompt absolument», l'injustice a pour cause non le système économique mais l'abus de pouvoir. Dans la combinaison possible entre le pouvoir et la richesse, il s'agit en réalité de « la maladie du pouvoir ».

D'ailleurs, nous pensons que les raisons dont dispose la nouvelle gauche pour s'opposer au libéralisme économique, ne peuvent pas s'appliquer au libéralisme politique, puisque, comme le dit Aron, le libéralisme politique et le libéralisme économique ne vont pas de pair. Aron en conclut d'ailleurs qu'un système

économique libéral, au sens de Hayek, nécessiterait une dictature politique[390].

En ce qui concerne l'influence de ces deux courants de pensée, depuis une dizaine d'années, la nouvelle gauche a tenu une position dominante, mais nous voyons que la situation est en train de changer. Preuve en est le changement de rédacteur en chef de *Dushu (Lire)* le 11 septembre 2007, une revue de haut niveau qui a été longtemps dominée par la nouvelle gauche[391] et considérée même comme son bastion. Cette 'révolution' dans le milieu intellectuel signifie, le déclin de la nouvelle gauche et la montée des libéraux.

Mais ce n'est pas, d'après nous, un cas exceptionnel, cela montre simplement un retour possible à l'universalisme, à savoir, à la culture politique dominante dans le monde actuel. Dans un pays où le peuple se rend de plus en plus compte de ses droits et de l'importance de la liberté, économie de marché et réforme économique correspondent le mieux aux besoins du peuple et de l'époque, disons à une tendance vers une société plus libérale. Si, comme le disait Aron il y a un demi-siècle, le mythe de gauche est issu de la coïncidence entre une volonté populaire de réforme sociale et la révolte contre une minorité gouvernante, le changement de situation en Chine, marqué par une croissance économique extraordinaire dont un des effets est que les anciens prolétaires deviennent eux-mêmes la moyenne bourgeoisie, alors le mythe du prolétariat doit être abandonné, de même qu'une mentalité de guerre froide. La nouvelle gauche, vue sous l'angle de la lutte des classes et de l'anticapitalisme, était une avant-garde en son temps, mais elle retarde aujourd'hui sur la situation du pays. Une définition étroite du capitalisme est une des raisons principales de l'hostilité de la nouvelle gauche à l'égard du système. Selon Ren Jiantao, par exemple, le capitalisme est l'équivalent d'une sorte d'élitisme, où les gens les plus puissants contrôlent la plus

[390] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique, démocratie et révolution*, Op. cit., p. 127

[391] En effet, de 1996 à 2007, Wang Hui était le rédacteur en chef de Dushu(*Lire*), comme susdit, c'était son article en 1997 qui a déclenché dorénavant le débat entre la nouvelle gauche et les libéraux. Voir, « La situation intellectuelle et le problème de modernité en Chine contemporaine »(当代中国的思想状况与现代性问题), *Tian Yan*, No.5, 1997. Disponible sur : http://www.pkucn.com/redirect.php?tid=140600&goto=lastpost. En effet, très peu d'intellectuels croient vraiment en une transplantation totale du système occidental en Chine, d'ailleurs, il ne serait pas approprié d'affirmer que l'économie de marché prenne racine déjà en Chine, puisque, manque d'un système sain économique et politique, la modernisation chinoise est encore loin d'être terminée.

grande partie des richesses sociales, tandis que le socialisme représenterait une démocratie réellement populaire. En se prétendent moralement comme plus élevée que les autres doctrines, la nouvelle gauche critique tout ce qui est associé au capitalisme, l'économie de marché et en même temps la compétition libérale.[392] Ou encore, d'après Han Yuhai, la propriété privée et l'économie de marché, la liberté négative, que veulent protéger les libéraux, ne visent en fait qu'à protéger, sous le nom de valeur universelle, les biens des riches[393]. Mais, nous savons, grâce à l'analyse d'Aron, que l'économie planifiée et l'économie de marché ne sont que deux moyens d'organiser l'économie, qui peuvent être à la disposition non seulement du socialisme mais aussi du capitalisme. Il est alors évident que l'essentiel, comme le pense Aron, ne se trouve pas au niveau économique, mais au niveau politique.

Autrefois, Aron critique qu'à notre époque, théoricien et propagandiste se rejoignent pour légitimer le pouvoir ultra centralisé. Même si Aron vise ici l'URSS, cette description vaut aussi pour la situation en Chine avant la réforme et l'ouverture. Certes, la gauche chinoise était autrefois, dans un contexte d'antagonisme entre les deux camps, constructive et réformatrice dans le sens d'une relance de l'économie. Mais avec la chute du mur Berlin, la mentalité de guerre froide a pris fin puisque, le socialisme et le capitalisme, les deux notions anciennement utilisées pour décrire les deux régimes ennemis, bien au-delà de leurs sens d'origine économique, apparaissent maintenant relatives, exprimant, nous semble-t-il, une différence de degré et non pas de nature. Si la gauche continue toujours de chercher des divergences en critiquant le principe même du capitalisme, plutôt que de chercher les caractères communs, l'histoire ne la favorisera pas.

Il y a un autre exemple qui peut servir d'épreuve à la tendance libérale. En Chine, la date du 1er octobre 2007 marque un moment mémorable dans l'histoire du pays : ce jour-là, a été promulguée la première loi de propriété, depuis 1949, reconnaissant à la

---

[392] Voir, Ren Jiantao(任剑涛), « interpréter la nouvelle gauche »(解读“新左派”), *Tian Ya*, No.1, 1999, disponible sur http://www.aisixiang.com/data/12655.html . En effet, c'est une définition donnée par la nouvelle gauche, voir, Cui Zhiyuan, *créativité institutionnelle et la deuxième libération des idées*(制度创新与第二次思想解放) disponible sur http://www.china-review.com/sao.asp?id=1499

[393] Voir, Han Yuhai, « derrière la posture libérale »(在“自由主义”的姿态背后), *Tian Ya*, No.5, 1998, disponible sur http://www.aisixiang.com/data/detail.php?id=12648

propriété privée une protection égale à la propriété collective. Aux yeux de la gauche, cette loi reste un symbole qui signifie un autre pas en avant vers une Chine capitaliste, une loi dont les riches, et non pas les peuples, seraient les plus grands bénéficiaires, et qui aurait pour résultat de favoriser encore plus la confiscation des propriétés étatiques et leur transformation en propriété privée individuelle. Mais aux yeux des libéraux, le droit de propriété privée est, au contraire, un droit divin et sacré. Pour eux, si la transformation et la réforme des entreprises d'État marque bien le premier pas vers l'économie de marché, la loi de propriété sert alors de garantie juridique, dont tout le monde pourrait bénéficier. La divergence entre les deux courants se manifeste en effet, dans ce cas, par l'antithèse entre égalité et liberté.

D'une certaine mesure, la gauche n'a pas tort de tenir à l'égalité, sauf que celle-ci ne relève que d'un idéal et qu'on ne peut donc pas la revendiquer comme une valeur absolue. En effet, selon Aron, toutes les sociétés comportent inévitablement une répartition inégale du pouvoir et de la richesse et la rivalité des individus et des groupes pour la possession de ressources limitées. L'égalité, comme un idéal sociologique, ne serait pas parvenue d'une manière générale, pourtant, une fois rendue effective, elle n'aboutit qu'à la violation de la liberté. Nous pensons ainsi qu'une des erreurs de la gauche, autre exemple de son penchant idéaliste, c'est l'obsession d'une égalité absolue.

Si, à propos de cette loi de propriété, la gauche en l'accusant de la protection de l'inégalité, a un point de vue plutôt négatif, les libéraux acceptent les inégalités économiques de ce genre comme un état normal dans une société inévitablement hiérarchisée. Le monde égalitaire, visé par les libéraux est différent, il garantit l'égalité des chances en même temps que l'égalité politique qui encourage l'esprit d'initiative, mais absolument pas un égalitarisme qui, à l'époque de l'économie planifiée, étouffe toute créativité. En d'autres termes, une société humaniste et dynamique est celle qui est, dans une certaine mesure, 'inégale', la société totalement égalitaire n'est rien d'autre qu'une utopie.

Malgré l'importance attachée au principe d'égalité, Aron montre que dans le réel, «les réformes de la gauche aboutissent à modifier la répartition de la puissance entre

les privilégiés, elles n'élèvent pas le pauvre ou le faible, elles n'abaissent pas le riche ou le fort.»[394] Et cela révèle ainsi le défaut le plus déshonorant de la gauche, elle est contre l'hégémonie mais non pas contre le totalitarisme. Elle refuse de voir qu'un régime autoritaire serait, comme l'histoire nous l'a montré, le plus grand ennemi de l'égalité, étant donné que la corruption et la dégénérescence se produisent plus facilement là où il y a peu de freins et de contrepoids.

La nouvelle gauche utilise ici, comme dans la plupart du cas, un vocabulaire fondé sur le clivage entre le riche et le pauvre, dont elle fait la critique en adoptant une posture de juge moral, mais sans vraiment vouloir voir dans l'affaire sa signification et leurs arguments, en utilisant beaucoup de vocabulaires idéologiques, ne se réduisant qu'à de simples formalismes. Nous nous souvenons que Gan Yang, un fameux penseur de gauche, écrit un article s'intitulant *Libéralisme : aristocratique ou plébéien ?*, dans lequel il critique la liberté de parole et individuelle que défendent les libéraux comme une liberté aristocratique, pour la raison que, cette dernière n'aurait rien à voir avec la vie quotidienne du peuple, il propose alors une liberté plébéienne que soutient la gauche, au sens où elle se met réellement du côté des pauvres[395].

La nouvelle gauche parle toujours plus mais agit moins, en réalité, comme le dit Aron, « ils sont moins intéressés au niveau de vie ouvrière qu'au raffinement des œuvres et des existences»[396]. À l'inverse, nous remarquons que les libéraux s'engagent beaucoup plus dans les affaires publiques que les autres intellectuels, pour protéger réellement les droits civiques, considérant ce genre d'action comme une extension de leurs idées. Prenons comme exemple, l'intervention active des libéraux dans l'affaire de Sun Zhigang, qui, en éveillant l'attention des médias et du Comité permanent de l'Assemblée populaire nationale, a beaucoup aidé à conduire à la suppression de la rétention préalable au renvoi de l'individu.[397] Tandis que la

[394] *Ibid.,* p. 30

[395] Gan Yang, « Libéralisme : aristocratique ou plébéien? »(自由主义，贵族的还是平民的? ), *Du Shu*, No.1, 1999

[396] *Ibid.,* p. 252

[397] En mars 2003, M. SUN Zhigang, jeune diplômé de 27 ans d'une université de la province du Hubei s'est rendu à Guangzhou dans le but d'y chercher un travail. Au cours de son séjour, il a été interpellé par la police pour un contrôle d'identité. Ne possédant aucune pièce permettant de la prouver, il a été considéré comme une personne sans domicile fixe et sans ressources et placé en centre de rétention, où il est décédé le 20 mars 2003 à la suite de maltraitances. Révélée dans la presse, cette affaire a suscité des réactions d'indignation qui ont conduit à l'abolition de la rétention préalable au renvoi. Le règlement du 12 mai 1982 relatif à la rétention pour renvoi des

nouvelle gauche, en escamotant la question cruciale, sous prétexte qu'il ne s'agissait que d'un manque de couverture sociale, a visiblement peu réagi. Au-delà de la différence idéologique, au niveau des idées, les libéraux se distinguent donc aussi de la nouvelle gauche dans le domaine de l'action.

C'est exactement ce qu'indique Xu Youyu dans son article intitulé *Le libéralisme et la nouvelle gauche dans le XX^e siècle* :

> « Bien qu'ils [les intellectuels de la nouvelle gauche] parlent de la démocratie populaire ou de la participation du peuple, cela ne va pas au-delà du concept de mouvement de masse, qui ne correspond qu'au mouvement pendant la révolution culturelle; ils s'opposent toujours au droit individuel et la propriété privée, mais, dans la vie réelle, vis-à-vis des paysans privés de terre, des citoyens dépossédés de leurs propres maisons, ils ont peu réagi, ils les excluent du Peuple, du fait que ceux-là, pour défendre leurs propres droits, refusent de se sacrifier pour l'intérêt collectif. Cela a pour cause que: l'esprit révolutionnaire de la gauche ne repose que sur l'analyse du problème abstrait mais non pas sur le problème concret, et cherche ainsi la cible au-delà de ce qu'on peut trouver sur place… ils peuvent critiquer un pays lointain comme les États-Unis, mais tout en se couvrant les yeux devant l'inégalité réelle près d'eux. »[398]

Aron avait blâmé, non sans satire, les intellectuels français d'être moins actifs dans l'action par rapport aux autres pays européens. En fait, il en va ainsi pour la nouvelle gauche chinoise. En outre, nous croyons qu'Aron avait raison de conclure que « Le langage de la gauche historique triomphe peut-être à notre époque : l'esprit

vagabonds et des mendiants en ville a ainsi été remplacé le 1er août 2003 par des mesures destinées à aider les personnes en situation irrégulière. L'ancien système de rétention, caractérisé par les moyens de coercition dont disposait l'administration à l'encontre de ces personnes démunies, a par conséquent été remplacé par une aide sociale gratuite octroyée à la demande des intéressés. De la rétention à l'aide sociale, cela ne constitue pas seulement une nouvelle méthode de travail pour l'administration, mais aussi une transformation du statut des individus dans leurs rapports avec l'administration. Les administrés ne sont pas l'objet de l'exercice du pouvoir administratif mais des sujets égaux à l'administration, qui ont droit à un traitement humain en cas de difficulté. Voir, *30 ans de droit administratif chinois (1978-2008)*, disponible sur http://www.ambafrance-cn.org/30-ans-de-droit-administratif-chinois-1978-2008.html

[398] Traduit du chinois, voir, Xu Youyu, *Le libéralisme et la nouvelle gauche dans au XXe siècle*(进入 21 世纪的自由主义和新左派), 2007. Disponible sur : http://blog.sina.com.cn/s/blog_475942ab01000aku.html

de la gauche éternelle meurt, quand la pitié elle-même est à sens unique.»[399]

D'après Zhu Xueqin, un autre penseur libéral, la culture politique de gauche, née originellement sous la Révolution française, arrivée en Chine en passant par l'URSS, et atteignant son sommet pendant la révolution culturelle, est un chemin tortueux de l'histoire, sur lequel c'étaient les gens initialement le plus motivés qui se sont sacrifiés. Et un refus absolu de ce chemin et l'introduction des mécanismes de marché signifie en effet, un retour difficile à la culture politique principale du monde entier.[400]

Si on suit de près l'évolution politique en Chine, nous remarquerons qu'après l'ouverture et la réforme en 1978, la Chine a déjà marché sur un chemin autre que celui de l'URSS. Au sein même du parti, depuis lors, il existe plusieurs tentatives pour approcher davantage de la culture politique de plus en plus partagée par de nombreux pays modernes, et parmi lesquelles nous trouvons un cas assez représentatif : la faillite de la mode Chongqing il y a peu de temps. Sans parler du complot politique concernant l'auteur[401], à propos de cette affaire elle-même, la mode Chongqing, sous la banderole d'un retour au maoïsme, nous semble-il, est à l'origine énoncée comme une campagne de lutte contre la criminalité lancée en 2009, et se dévoile petit-à-petit en tant que répression ayant pour but, bien au-delà du processus judiciaire, au niveau économique, de confisquer les biens d'un grand nombre d'hommes d'affaires et d'industriels, et d'éliminer au niveau politique les ennemis politiques. Même si le peuple de Chongqing est aussi bénéficiaire de la croissance de GDP, comme en témoigne l'élévation du niveau de vie. Au fond, pour nous, cette élévation du statut n'a pour origine qu'un pouvoir ultra-centralisé, ne dépendant alors de rien d'autre qu'une douce tyrannie bienveillante comme le dit Tocqueville. Cette campagne, si l'on peut dire, nous rappelle en effet de l'horreur de l'époque de la Révolution culturelle, et est en retard évidemment sur notre époque au sens où le peuple réalise déjà de jour en jour leurs droits, non seulement économiques mais aussi politiques, et souhaite chercher son bonheur notamment dans la participation politique.

---

399 *Ibid.,* p. 45

400 Zhu Xueqin, « les divergences entre la nouvelle gauche et les libéraux »(自由主义与新左派分歧何在), *une révolution dans le bureau*(书斋里的革命), éditions Changchun, 1999

401 Il s'agit de Bo xilai, ancien chef du parti communiste de la ville-province de Chongqing, qui a mené cette campagne maoïste. Disponible sur http://fr.wikipedia.org/wiki/Bo_Xilai

Peut être, le sens de la chute politique de Bo xilai, auteur de cette campagne, va bien au-delà d'un destin personnel, il peut s'agir du destin d'un pays. Et comme le dit le Premier Ministre Wen jiabao, la Chine se trouve en ce moment à un carrefour crucial, vers quelle direction va la réforme chinoise est une question qui exige une réponse, avant d'agir, par chacun d'entre nous.

Nous avons l'impression que, comme certains autres penseurs libéraux conservateurs le pensent, un esprit de compromis est nécessaire dans ce débat entre la nouvelle gauche et les libéraux ou même au dénouement des problèmes chinois. Par exemple, Qin Hui, professeur de l'université Tsinghua, en fait un des symboles les plus importants de ce point de vue. Il a consacré plusieurs articles à la divergence entre gauche et droite, pour arriver finalement à la conclusion que le problème le plus crucial pour la Chine actuelle, ce n'est pas la divergence idéologique, mais l'esprit de solidarité. L'essentiel, c'est que tous acceptent l'égalité et la liberté en tant que valeurs universelles, et qu'au lieu de débattre sur des questions de principes, la gauche aussi bien que la droite, se résolvent à faire face aux problèmes réels. En effet, nous voyons déjà qu'entre l'extrême gauche et l'extrême droite, il n'y a pas de différences sur le fond, au sens où les deux risquent d'aboutir à un pouvoir absolu, ou même le pouvoir de quelques uns, bien qu'apparemment, l'un renvoie à un état puissant et que l'autre prétende parler au nom du peuple tout entier. Une société saine, qu'elle penche vers plus d'égalité ou vers plus de liberté, doit être en dernier lieu celle qui peut trouver un bon équilibre entre les deux, c'est-à-dire, qui vise d'un côté à encourager l'esprit d'initiative avec le but d'assurer la liberté personnelle, et de l'autre côté, à prendre en compte une distribution de tendance égalitaire de la richesse sociale avec pour but de protéger les plus faibles. Égalité et liberté ne se heurtent pas forcément en toutes occasions, on peut trouver une complémentarité en vue du bien de tous. Le but final, ce n'est pas l'égalité ou la liberté seules, mais, si l'on peut dire, de trouver le juste-milieu entre les deux. Alors, à travers le débat gauche-droite, ce qui compte réellement, ce n'est pas d'établir la divergence au niveau des principes ou au niveau idéologique, mais de chercher le consensus le plus basique à la lumière de l'esprit de

compromis, consensus qui s'explique par les droits de l'homme, et qui est démontré par des valeurs essentielles comme égalité ou liberté, à savoir, le droit à la liberté et le droit pour tous de vivre honorablement.

Nous constatons également que dans notre culture, il existe toujours une vive tension entre l'idéal et le réel, disons que la tentative de forcer la réalité à s'accorder à l'idéal est, depuis des milliers d'années, le plus grand rêve des intellectuels. Ils prennent comme modèle politique l'âge d'or des empereurs Yao, Shun et Yu[402], et espérant toujours qu'adviendra le règne du sage ou du philosophe roi. Ils croient aussi que l'homme est bon par nature, et que politique et morale doivent donc aller de pair. Sous cette prémisse, la politique chinoise ne manque pas de vision idéaliste, mais au contraire d'une attitude réaliste. Cela explique aussi la raison pour laquelle nous avons tendance à être facilement attirés par des projets grandioses, par des paroles passionnées, ou par des idéologies parfaitement construites. Or, le sens réel de la politique se trouve dans l'acceptation de la banalité, c'est exactement ce qu'Aron a essayé de nous montrer durant toute sa vie : la banalité de la démocratie.

Pour Aron, mais également pour nous, l'essentiel, ce n'est pas de s'aligner sur l'idéal, mais de toujours accepter la banalité de la vie et d'agir en accord avec la situation réelle. En effet, le futur ne se dévoile que petit-à-petit dans cette banalité, il se forme dans l'activité médiocre en côtoyant travail et repos, désir et passion, amour et charité. Nous pensons que l'idée du libéralisme partage cette même banalité, elle refuse d'accepter l'utopie, elle manque ainsi d'un esprit héroïque, et elle pense et réagit devant le vrai visage de la vie.

En ce qui concerne le domaine politique, les cours donnés par Aron à l'ENA en 1952 sont non seulement une défense intégrale du système démocratique, mais aussi une analyse des idées et des réalités démocratiques. De ses analyses, nous pouvons tirer la conclusion que le système démocratique, bien qu'il signifie la tendance générale pour la culture politique des sociétés humaines, ne représente pas un modèle parfait, du fait qu'il a ses propres défauts. D'une façon générale, il est instable, et par

[402] Yao, Shun et Yu sont des souverains mythiques de l'antiquité chinoise. Selon la légende, ils étaient tous souverains modèles, choisis comme empereur du fait de leurs vertus. Voir, http://fr.wikipedia.org/wiki/Yao_%28empereur%29, et http://fr.wikipedia.org/wiki/Shun_%28empereur%29

conséquent, il risque de se corrompre. L'instabilité est née au sein même de son système de compétition pacifique, puisque la démocratie comporte par essence l'organisation du mécontentement, elle implique aussi le conflit éternel entre la puissance sociale et le pouvoir politique, et en outre, par ses principes, à savoir, en accordant à tout le monde la même liberté, et non pas par des principes comme « pas de liberté pour les ennemis de la liberté », elle se trouve parfois dans la situation de ne pas pouvoir se défendre contre ses ennemis. Alors, par l'exagération du principe de la négociation et du compromis, par exemple, la paralysie suite à la rivalité des pouvoirs, ou par le décalage excessif ou insuffisant entre la puissance sociale et le pouvoir politique, ou encore, en rendant ses ennemis trop nombreux et trop puissants par rapport à ses partisans, la démocratie peut se corrompre facilement. Mais d'un autre côté, nous pensons qu'au sens où il limite au mieux la capacité d'action des gouvernants, et qu'il permet alors au peuple de pouvoir participer au mieux aux affaires publiques, le système démocratique n'est finalement que le régime le moins mauvais. C'est là le vrai sens de la démocratie, et qui démontre la banalité de la vie politique.

Cela dit, dans la politique réelle, il n'y a pas de modèle parfait, et il n'existe pas non plus de système tout prêt à être appliqué, la politique doit être une politique réelle, qui est à la fois l'art des choix sans retour et des longs desseins. Selon Aron, cette attitude réaliste se base sur le fait que choix et action sont historiques. Cela a principalement trois significations : ils répondent à une situation dont l'individu assume la charge, sauf que l'on ne répare pas une faute en allant à l'autre extrémité; puis, l'action consent à l'incertitude du futur, les réactions humaines ne sont jamais entièrement prévisibles; enfin, l'action commence par l'acceptation des conditions fondamentales de toute politique, des conditions propres à l'époque donnée[403].

En dernière analyse, cette triple historicité correspond à une triple exigence, « Recueillir un héritage, tendre vers un avenir que l'on ignore, se situer dans un mouvement qui dépasse les individus »[404], il faut toujours essayer de trouver un

[403] Voir, Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 414-415
[404] *Ibid.,* p.415

compromis réel entre le passé, le présent et le futur, sans trop s'impliquer dans des débats idéologiques. En ce sens, la renaissance chinoise, datée du mouvement de la nouvelle culture de 1919, dont la devise est « indépendance des caractères, liberté des esprits », est encore loin d'être terminée.

## IV. Conclusion

D'après Aron, derrière cette banalité surgit l'homme sans Dieu, qui pense et réagit par lui-même dans l'histoire, selon les circonstances. C'est par la sagesse de ne pas prétendre à atteindre l'absolu, et non pas par la volonté d'être Dieu, que l'humanité peut se créer elle-même. Aron réfute alors tout naturellement l'idée de la fin de l'histoire, il est l'ennemi de tous les déterminismes, matérialistes ou idéalistes. Pour lui, « l'humanisme athée ne peut se définir que par l'acceptation des limites de l'existence humaine »[405]

Pour nous, la limite de l'existence renvoie à la limite de la raison. Grâce à l'âge des Lumières, la raison humaine s'est libérée d'un état d'ignorance et de faiblesse, avec comme devise, pour reprendre Kant, « Aie le courage de te servir de ton propre entendement ». La grande tâche qui est la nôtre maintenant, c'est de limiter les prétentions de la raison. Au sens où la critique de la raison, qui est au fond la solution première que Kant veut apporter à la crise de la métaphysique, est en effet la rectification d'un usage excessif de la raison conduisant à une espèce de rationalisme dogmatique et d'optimisme trompeur.

Pour Aron, s'appuyer sur la raison seule risque de mener à un optimisme superficiel : d'un côté, on a tendance à croire que la raison est le seul moyen qui nous permette de régler toutes les difficultés et de pouvoir prévoir et maîtriser notre destin; de l'autre on pense qu'une séparation violente avec le passé serait préférable en permettant une reconstruction totalement rationnelle, puisque par rapport à un idéal

[405] Raymond Aron, *Polémique*, Op. cit., p. 195

abstrait d'égalité ou de liberté, les régimes actuels sont toujours condamnables. Basé sur cet optimisme, certains rationalistes qui manquent de patience, finissent même par avoir recours à la violence, voire par soutenir les régimes totalitaires. Pour les intellectuels qui cherchent un objet de foi, une réforme est moins séduisante qu'une révolution, seul moyen qui semble susceptible de tout changer. La révolution est donc excitante et poétique, tandis que la réforme est ennuyeuse et prosaïque. Ils ont exactement la mentalité que décrit Aron, « la révolution suspend l'ordre coutumier et fait croire qu'enfin tout est possible. »[406]

Aron est plutôt pessimiste à court terme tout en gardant espoir pour le futur. En tant que libéral il tient, au fond, pour permanente l'imperfection des hommes, le bien des sociétés ne peut être que le résultat d'actions innombrables et jamais l'objet d'un choix conscient, mais il croit en même temps que la politique est l'art de créer les conditions qui font que les vices des hommes contribuent finalement au bien de l'État.

En ce sens, aux yeux d'Aron, les sociétés créées par l'homme ne sont jamais rationnelles, comme peut l'être la technique déduite de la science. Il n'y pas de régime parfait, en effet, tous les régimes ne diffèrent qu'en degré et non en nature, et « chacun comporte une certaine sorte d'inégalité, un certain type de pouvoir, et l'on n'aurait jamais fini d'humaniser la vie en commun»[407] Même pour la démocratie, qui représente le principe de légitimité dont se réclament presque tous les régimes politiques aujourd'hui, les vertus de ce régime sont peu visibles, cependant que ses défauts sont évidents. Elle n'est qu'un équilibre instable.

De ce même point de vue réaliste, dans son engagement politique personnel, et contrairement à Sartre qui attache plus d'importance aux effets de l'action, et aux sens que l'homme attribue à l'action, Aron considère comme essentiel la prudence et la responsabilité de l'acteur. Cette attitude réaliste se manifeste plus vivement dans son métier de commentateur. Face aux situations concrètes, avant de suggérer aux gouvernants ce qu'ils devraient ou pourraient faire, il faut se demander tout d'abord « Que feriez-vous si vous étiez à ma place ? », c'est en passant par cette question que

[406] Raymond Aron, *l'opium des intellectuels*, Op. cit., p. 55
[407] *Ibid.,* p. 135

lui posa un ministre qu'il interpellait sur la montée du nationalisme en Allemagne dans l'entre-deux guerres [408], que le jeune normalien des années trente commença à réfléchir et réagir d'une façon moins idéaliste.

Pour nous, depuis les Lumières, sous le nom de liberté, la raison s'applique dans tous les domaines humains. Si les Lumières se définissent, selon Kant, comme « la sortie de l'homme hors de l'état de minorité », où l'on est incapable de « se servir de son entendement sans être dirigé par un autre », à notre époque, le plus crucial, c'est de se débarrasser des idées ou des actions de rationalisme dogmatique idéalistes, et retourner le regard, comme le fait Aron, vers la terre.

Banalité contre récit esthétique, prudence contre fureur politique, attitude réaliste basée sur les faits contre tendance idéaliste basée sur l'idée, voici l'image d'un intellectuel soucieux et responsable de son époque. Or, comme se demande Aron, le jour où l'intellectuel en découvrira toutes ces limites, se désintéressera-il de la politique? Sur son doute, nous sommes contents de voir que, de nos jours, ses points de vue demeurent de plus en plus partagés parmi des intellectuels.

En dernier lieu, nous aimerons terminer cette partie en citant la préface de Tzvetan Todorov à la réédition des Mémoires d'Aron, car nous croyons qu'Aron lui-même peut servir d'exemple au type d'intellectuel dont notre époque a besoin :

> « Plutôt qu'un conseiller du prince, il a choisi d'être un serviteur et un éclaireur du public, un porteur de lumière. Il s'est acquitté de sa tâche en renonçant à jouer au marchand de rêve, en incitant chacun à connaître le monde qui l'entoure et à le juger en équité. Il a montré l'exemple, mais n'a pas voulu conduire au but : à chacun d'exercer sa liberté et d'assumer ses choix. Il n'a pas apporté un système de pensée permettant de tout expliquer, ni une vérité révélée, pour cette raison il n'y a pas d'aronisme possible, quand

[408] Il s'agit d'une rencontre entre Aron et un sous-secrétaire aux Affaires étrangères, Joseph Paganon. Au début de cette rencontre, Aron lui a infligé un laïus (l'expression d'Aron lui-même), concernant son angoisse face à l'évolution de la politique allemande, de la fureur nationale, de la menace de guerre, ce ministre appréciait les méditations d'Aron, mais il lui a posé en même temps une question embarrassante pour le jeune homme, « Vous qui m'avez si bien parlé de l'Allemagne et des périls qui se lèvent à l'horizon, que feriez-vous si vous étiez à ma place? », Aron, cinquante ans plus tard, se souvient toujours vivement de cette rencontre, et la question du ministre, « Que ferais-je à sa place », surgira désormais à chaque instant de décision. Voir, Raymond Aron, *Mémoires,* op. cit., p. 59

bien même sont-ils nombreux ceux qui se reconnaissent dans la démarche aronienne. Plutôt que d'enflammer les cœurs, il a voulu éclairer les esprits ; et encore, la lumière qu'il apporte ressemble, non à celle de l'éclair, mais à la flamme vacillante de la bougie qu'on rallume sans cesse. »[409].

[409] Tzvetan Todorov, « Raymond Aron et ses mémoires », préface de Raymond Aron, *Mémoires*, Robert Laffont, 2003, p. 27

**Conclusion générale:**

Les analyses que nous avons présentées visaient à établir le lien entre la philosophie historique et la philosophie politique de Raymond Aron. Même si la pensée d'Aron ne constitue pas un système à proprement parler, il y a une logique cohérente qui soutient la transition entre sa connaissance historique et son engagement politique. Connaissance et action s'entrelacent, si l'on peut dire, et interfèrent tout au long de son parcours : comment pensons-nous l'histoire que nous faisons, et comment réagir dans telle situation précise, sont les deux questions centrales que Aron s'est posé à travers toute son œuvre.

Plus concrètement, le déterminisme de probabilité qu'il prône vis-à-vis de l'histoire et la politique raisonnable et progressiste qu'il envisage dans le domaine politique servent ensemble de fils conducteurs pour rendre compréhensible sa position devant l'embarras du choix. Et d'ailleurs, ses deux thèses philosophiques de 1938, l'une sur les limites de l'objectivité historique et l'autre sur une philosophie critique de l'histoire, sont au fondement de ses pensées. Pour comprendre sa position politique, il était donc nécessaire de remonter à l'origine de ses pensées. C'est à partir de sa philosophie de l'histoire que nous avons essayé de reconstituer ses idées d'une manière plus systématique.

Inscrite au sein de la tradition allemande, sa propre philosophie critique de l'histoire prend son départ dans l'historicisme, un historicisme relativiste plus précisément, qui vise d'un côté à dégager la discipline historique d'une crise de légitimité face aux critères rigides de la science de la nature, et de l'autre côté, à débattre avec l'historicisme positiviste qui a tendance à transplanter une méthodologie positive dans le domaine des analyses historiques.

Pour les philosophes de l'historicisme relativiste, la question cruciale, en ce qui concerne la crise de l'histoire comme science, c'est de savoir comment l'histoire, l'objectivité historique n'étant plus assurée ni par décret divin, ni par la Raison, peut prétendre encore à une quelconque légitimité sans se transformer en une science

rigide ? Pour répondre à ce défi, Dilthey fonde l'objectivité historique sur une nouvelle psychologie descriptive, en essayant d'intégrer le côté métaphysique, et en même temps le côté scientifique dans l'histoire. Rickert, voulant éviter le psychologisme de Dilthey, a recours à un subjectivisme transcendantal, en espérant atteindre à une objectivité basée sur une valeur universellement acceptée. Mais, aux yeux d'Aron, leurs critiques de la philosophie de l'histoire ne semblent pas abouties, l'une restant dans l'équivoque, et l'autre dans le formalisme et l'abstraction.

Aron s'inscrit, d'une certaine manière, dans la tradition du néo-kantisme, surtout le courant de l'école de l'Allemagne du sud-ouest, dont le but affiché est de prolonger *La critique de la Raison pure* sur le terrain des sciences sociales. Mais, la critique qu'envisage Aron, c'est avant tout une critique à partir de l'homme concret, qui est à la fois acteur et penseur de l'histoire qu'il fait. Et c'est en passant par Weber, héritier lui-même de la théorie de la valeur de Rickert, qu'Aron croit enfin trouver le bon chemin pour mener sa propre critique de l'histoire. Weber et Aron partagent beaucoup de points communs. Chez l'un comme chez l'autre, nous apercevons le même changement du centre d'intérêt à propos de l'histoire : ils ne s'interrogent plus sur le fondement ou sur les conditions dans lesquelles l'histoire serait valable pour tous, mais ils s'interrogent sur la limite de l'objectivité historique. Nous voyons également qu'Aron reprend presque tous les éléments de la problématique wébérienne : limite de la raison historique, théorie de la causalité, rapport entre compréhension et explication, etc.; enfin, au niveau de la méthodologie, la même idée de probabilité est retenue par Aron pour analyser la causalité historique, il épouse la critique du déterminisme à propos de la liberté, et fait reposer l'objectivité historique, en dernier lieu, sur l'interaction entre compréhension et explication ouverte sur le futur.

Ce qu'Aron désapprouve chez Weber, c'est les conclusions incertaines qu'il tire de l'application de l'objectivité historique aux relations causales, la causalité historique se fondant elle-même, selon lui, sur la compréhension. Même s'il propose la « neutralité axiologique » en science, la certitude de l'objectivité n'est pas toujours assurée, du fait de la subjectivité de la sélection et de la compréhension dépendante de la situation des historiens. Weber finit par embrasser une conclusion relativiste dans le

domaine historique afin de garder la pluralité des valeurs et la liberté de choix.

Aron accepte au point de départ la relativité de la connaissance historique, mais elle se différencie d'un relativisme absolu, dans la mesure où la relativité est due non pas à un manque de capacité de connaître, mais à la nature même du sujet connaissant et du processus de la connaissance historique, puisque l'homme est historique, c'est-à-dire qu'il est l'histoire elle-même, ce qui fait que nous ne pouvons pas connaître à l'avance l'ensemble de l'histoire qui ne se trouve qu'à l'infini. Cela dit, même si Aron se conforme aux analyses de Weber au niveau épistémologique, il refuse d'accepter sa théorie de l'objectivité historique hypothétique : malgré la nature fragmentaire de la connaissance historique, elle exprime adéquatement un côté du réel, elle est donc moins relativiste que partielle.

Pour Aron, il est vrai que la limite de la causalité circonscrit la limite de l'objectivité, mais cela ne conduit pas forcément à une conclusion pessimiste. Un déterminisme de probabilité pourrait tout au contraire renforcer le rôle actif des agents de l'histoire, étant donné que la fin de l'histoire n'est plus déterminée une fois pour toutes, et que ce n'est que par notre propre action et réflexion que se cumule notre connaissance sur le passé et que se dévoile petit à petit notre destinée future. Entre-temps, d'après Aron, il n'existe qu'un seul moyen grâce auquel nous puissions surmonter la relativité qui nous est inhérente, à savoir, le cercle herméneutique entre la compréhension et l'explication causale. Et plus profondément, ce qui distingue la critique d'Aron de celle de Weber, c'est que la théorie d'Aron garde l'idée de la Raison au sens kantien, d'où est issue une notion régulatrice de la vérité, à savoir, l'existence d'un « humanisme athée » qui oriente notre marche, et à l'aide duquel il arrive enfin à répondre méthodologiquement au problème ontologique tout en gardant l'espérance d'un meilleur avenir. Pour résumer, la critique aronienne de la philosophie de l'histoire, dans la mesure où elle se constitue à la fois au niveau ontologique et au niveau méthodologique, ou selon Sylvie Mesure, « comme relevant davantage de la philosophie transcendantale que de la méthodologie *stricto sensu* »[410], peut être considérée comme un travail orignal et fécond qui permet une étude plus

[410] Sylvie Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1984, p. 8.

approfondie sur les thèmes centraux historiques, unité et diversité, nécessité et contingence, etc. Le travail d'Aron constitue également, selon Georg G. Iggers, une des deux premières tentatives de construire une philosophie analytique et critique de l'histoire, à l'encontre de la philosophie spéculative de l'histoire parvenue à son apogée dans l'esprit absolu hégélien.

Pour nous, la signification de ce travail, plus précisément, le sens de la révélation d'un déterminisme de probabilité va bien au-delà du domaine historique. Comme susdit, le déterminisme de probabilité se situe à mi-chemin entre le déterminisme total et le relativisme absolu, qu'Aron voulait dépasser l'un comme l'autre, car pour lui, l'accent est mis sur la priorité de l'avenir, dont l'action humaine est un facteur essentiel. Au vu que l'homme ne se détermine concrètement que par l'évolution imprévisible de la vie qui n'est accessible à la pensée qu'après coup, et que l'ensemble historique dépend toujours de la réflexion des hommes sur la connaissance et l'action, la vérité historique, en ce sens, ne se révèle que dans le devenir.

Par conséquent, il ne reste plus aucun critère absolu, plus aucun principe universel préalable, l'histoire même en vient à perdre son sens, qui n'apparaît plus comme un développement ou un progrès. Mais, la perte de sens préétabli de l'histoire ne conduit pas forcément l'homme au néant, en revanche, c'est en s'élevant à la totalité qui se trouve dans l'horizon indéfini, que surgit l'essence du devenir humain. Comme le dit Aron, « seule l'espèce humaine est engagée dans une aventure dont le but n'est pas la mort, mais la réalisation d'elle-même »[411] Cela dit, même si la vérité éternelle ne sera jamais atteinte, au moins nous avons toute une histoire devant nous, prête à être dévoilée par nous-mêmes. Au sens où l'histoire n'est pas finie, nous n'aurons jamais cessé de chercher l'essence de la vie.

> « L'histoire n'est pas finie. Les sociétés présentes, divisées entre les convictions spontanées faute desquelles elles se dissoudraient et la connaissance objective d'elles-mêmes, inséparable de leur nature propre, hésitent à se définir par un but ou par un idéal. Elles interrogent l'avenir et en attendent une réponse. Mais l'avenir ne nous

[411] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p. 52.

répond pas, ou plutôt il nous renvoie, sous une autre forme, les questions que nous lui avons posées. »[412]

Mais même si la liberté est en chacun de nous, cela ne veut pas dire qu'elle soit entière, puisque l'action humaine doit se baser sur une cristallisation de l'expérience du passé. Si, grâce à l'analyse d'Aron, nous appliquons la même logique au domaine politique, nous nous rendons compte que « l'héritage du passé, les passions humaines, et les servitudes collectives» fixent ensemble les bornes de notre liberté. Cela implique que, en ce qui concerne l'action politique, d'un côté, une attitude respectueuse vis-à-vis à la tradition est toujours obligatoire, et de l'autre côté, qu'il faut surtout éviter un usage excessif de la raison, qui n'a d'autre conséquence que la fureur politique. Durant sa carrière de journaliste ou de professeur, Aron n'a jamais cessé de se battre contre l'idéalisme et le rationalisme en politique.

Il propose, corrélativement, une politique raisonnable ou progressiste, qui apparaît moins comme un courant de pensée que comme une attitude réaliste à propos de la politique. Plus précisément, il prend comme point de départ, l'acceptation de la banalité de la vie et la connaissance de la nature humaine. Il ne songe pas aux valeurs suprêmes de l'homme, il ne pense et ne réagit que dans le but de défendre les valeurs essentielles du citoyen : la sécurité, la liberté de pensée et la participation au souverain; il ne songe pas non plus au système le meilleur, puisque tous les systèmes sont imparfaits d'une manière ou d'une autre, et le seul but qui oriente sa recherche, c'est de trouver des ressources, au sein de la même tradition politique, pour que la société soit plus libérale et moins injuste, il refuse donc toute reconstruction partant de zéro, et qui promettrait un futur meilleur que le présent.

Il n'a reconnu que rarement dans sa vie l'appartenance à une école de pensée, son libéralisme peu doctrinaire, par exemple, se distingue du libéralisme classique, ou du néolibéralisme : il s'appuie plutôt sur la liberté politique que sur la liberté économique, puisque la liberté politique ou formelle est associée, à ses yeux, plus directement à l'essence de l'homme. À part la distinction entre les libertés formelles

[412] Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès,* Op. cit., p.41.

et les libertés réelles, il entend aussi la notion de liberté comme liberté-non-interdiction et liberté-capacité, dont la mise en évidence renforce inévitablement le rôle de l'État pour la protection des plus faibles dans la société. Cette façon d'appréhender la liberté enrichit, si l'on peut dire, non seulement notre connaissance sur le libéralisme latéralement connu comme économique ou comme protecteur du bien des riches, mais nous permet aussi d'envisager la possibilité d'une société plus équilibrée entre liberté et égalité. Si nous avons ainsi du mal à situer son libéralisme, c'est parce que le seul principe auquel il était fidèle, c'est la réalité elle-même. L'école française de sociologie politique dont il se croyait un « descendant attardé » est constituée en effet, par des philosophes, comme Aron lui-même, peu dogmatiques et qui ne s'intéressent à la politique que pour analyser les sociétés à partir de l'infrastructure sociale, et qui, en dernier lieu, pensent tous en libéraux.

En ultime conclusion de ce travail sur la philosophie historique et la philosophie politique de Raymond Aron, nous souhaiterions discuter le rapport entre Aron et Kant : à quel point peut-on dire que la philosophie critique de l'histoire développée par Aron est de type kantien?

Le problème de départ est pour Aron le suivant : comment assurer l'objectivité historique étant donné que l'histoire elle-même est dans le devenir et que les connaissances historiques concernent le monde nouménal et non pas le monde phénoménal comme dans les sciences dures? La nature du sujet connaissant et la façon de connaître étant différentes par rapport à celles du domaine de la science, la critique doit donc être menée autrement pour prétendre encore à l'objectivité. Mais se pose en même temps une autre question : comment l'individu, par son expérience limitée, arrive-t-il à atteindre à cette universalité ?

Comme Kant, Aron fait confiance à la liberté, à l'action humaine ouverte vers le futur, mais chez lui, il ne s'agit plus d'un idéalisme de la liberté. Son libéralisme peu héroïque, se rapproche plus de la vie réelle en se débarrassant de l'impératif catégorique, et sa critique de l'histoire, apparait plus concrète que formelle. Même s'il rêve, à la lumière de l'idée de Raison, d'une société humanisée, la notion de vérité se

réduit déjà à une notion régulatrice. D'ailleurs, il a d'autres ambitions, il ne se contente pas du dualisme de la foi et du savoir, il veut, comme nous l'avons vu, reconstruire une critique au niveau méthodologique et finalement réconcilier les deux points-de-vue.

Kant envisage l'histoire de manière universelle et lui attribue un but : l'unification politique totale et la paix perpétuelle. Ce point de vue historique se base, si l'on peut dire, moins sur une critique de la raison historique que sur la foi. Dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Kant déclare que c'est en raison d'une fin que toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se développer, et à propos de l'homme, il doit, malgré son existence animale, se réaliser grâce à sa nature raisonnable, qui est destinée à être mise à l'usage. La seule raison en est que la nature a voulu que l'homme se tire entièrement de son instinct. Dans la troisième proposition, il dit, « la nature, en effet, ne fait rien en vain et n'est pas prodigue dans l'usage des moyens qui lui permettent de parvenir à ses fins. Donner à l'homme la raison et la liberté du vouloir qui se fonde sur cette raison, c'est déjà une indication claire de son dessein en ce qui concerne la dotation de l'homme »[413]. Et il est clair que ce raisonnement n'a pas d'autre fondement qu'un principe téléologique : l'intention de la nature, sans laquelle, aux yeux de Kant, la nature semblerait œuvrer au hasard. En ce sens, l'histoire de l'espèce humaine, dans l'ensemble, est la réalisation du plan caché de la nature, « il faut considérer qu'une tentative philosophique pour traiter de l'histoire universelle d'après un plan de la nature qui vise la parfaite union civile dans l'espèce humaine est possible, et même favorable pour ce dessein de la nature.»[414]

Si nous revenons à l'époque de Kant, nous comprenons que sa confiance vient notamment du système de Newton, considéré, en son temps, comme le prototype de toute connaissance parvenue à un état d'achèvement définitif. Kant, inspiré des lois définitivement établies dans les sciences de la nature, la critique de la raison pure ayant déjà fait la preuve dans le monde phénoménal de l'universalité possible du

[413] Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, traduit par Jean-Michel Muglioni, Bordas, Paris, 1988, p. 12.
[414] *Ibid.*, p. 25.

modèle de Newton, veut constituer une critique de la raison historique dans la but de chercher la même constitution parfaite dans la société humaine, construite par les facultés raisonnables dont dispose l'homme. Même s'il ne prétend pas connaître à l'avance cet avenir, il cherche, par un raisonnement téléologique, des indices de ce progrès, dans son siècle.

Or ce que Kant ne pouvait pas envisager, c'est que le système de Newton, considéré comme la seule vérité physique, ne puisse plus s'appliquer à tout domaine physique, comme on le constate avec la théorie de la relativité d'Albert Einstein qui est devenue, pour l'instant, la théorie la plus englobante, c'est comme si dans le domaine de la mathématique, la géométrie euclidienne n'était plus la seule couronnée. La vérité que Kant tenait pour éternelle n'apparait plus que comme constituée par l'homme, et la nature n'a pas montré davantage de téléonomie. Nous serions curieux de voir comment Kant aurait réagi s'il avait vécu dans notre époque ? Et croirait-il encore à une nécessité universelle basée sur un *jugement synthétique a priori* ? Que penserait-il de l'évolution historique ?

Voyons maintenant la critique menée par Aron. Les difficultés que Kant n'a pas pu surmonter lors de sa critique constituent la réalité, à quoi doit faire face la critique d'Aron. S'il veut, comme il avoue lui-même, appliquer la critique de Kant au domaine historique, il lui faut chercher une autre issue. Au point de départ, comme Kant et d'autres penseurs néokantiens, Aron pense que la totalité historique ne saurait qu'être le résultat d'efforts convergents, et que la volonté de la saisir d'un coup est spécifiquement métaphysique. Comme ce que Kant avait fait dans le domaine de la science, il commence alors par une analyse de la nature de la connaissance historique, mais vise la limite et non pas le fondement de l'objectivité historique. Étant donné que pour lui, une critique de la raison historique ne viserait pas purement le monde phénoménal comme la critique de la raison pure, ou le monde nouménal comme la critique de la raison pratique, elle doit se situer à mi-chemin des deux. Cela explique aussi la raison pour laquelle la conclusion qu'il en tire intègre à la fois le côté spéculatif et le côté épistémologique de la philosophie de l'histoire. D'une manière générale, l'histoire de l'espèce humaine est par nature compréhensive, de façon que

l'objectivité qu'elle vise ne soit pas celle du domaine scientifique, à savoir qu'elle relève du critère de déterminisme de probabilité. Et au vu de la nature différente de la connaissance historique, à condition que l'aventure humaine ne prenne pas fin, l'objectivité historique ne sera jamais atteinte.

D'un autre côté, cette objectivité est quand même approchable. Selon Aron, au niveau méthodologique, par une interaction entre explication et compréhension, au fur et à mesure du temps, notre connaissance, sur le passé ou plus précisément sur nous-mêmes, quoique partielle, s'accumule davantage et devient davantage objective, et arrive finalement à nous donner une image intégrale.

Mais l'existence de cette idée de la fin de l'histoire, comme elle est presque invérifiable, fait évidemment appel à une présupposition, à une croyance, ou à une philosophie, nous voyons qu'Aron garde lui aussi le même espoir d'une société humanisée, basée sur l'idée de la Raison au sens kantien. Or, l'idée de la fin apparait moins téléologique dans la pensée d'Aron que chez Kant, puisque même si Aron présuppose la direction de l'histoire, et croit en une valeur positive, il ne la considère qu'en tant que notion régulatrice, et non pas comme notion directrice :

> « L'idée kantienne d'un royaume des fins ne sert qu'à juger les différents régimes et à en mesurer l'imperfection. Elle n'a de sens que par rapport à une conception, religieuse et peut être philosophique, d'une unité de l'espèce et, par conséquent, d'une possible unité de l'histoire humaine. »[415]

Pour lui, l'histoire trouve un sens, non parce qu'elle suit un schéma prédéterminé dépendant d'une croyance, mais parce que l'homme, en tant qu'agent de l'histoire, n'aura pas cessé de lui en donner un. L'essentiel, pour qu'un futur soit meilleur que le présent, c'est qu'il faut faire confiance aux actions libérales convergentes. Cela implique que la liberté est l'essence de la vie, et qu'une vie morale serait celle qui cherche à établir la liberté en soi.

En outre, il nous semble qu'Aron amortit le côté transcendantal de la critique de

[415] Raymond Aron, *Polémique*, Op. cit., p. 193.

Kant. Dans le domaine de la morale, par exemple, il ne cherche pas l'universalité de l'impératif catégorique comme son prédécesseur, et il ne juge pas non plus une action seulement par une intention pure, la morale est, à ses yeux, concrète et variable selon les cas, et ne dépend que du choix de l'homme et de son libre arbitre *hic et nunc*.

Au bout du compte, avons-nous toujours raison de dire que la philosophie critique de l'histoire d'Aron est une critique kantienne ? Et de quelle manière peut-on dire cela ? Nous voulons dire que, malgré toutes ces différences, sa critique peut être toujours considérée comme un prolongement de la critique de Kant dans le domaine de l'histoire. Et cela pour plusieurs raisons : tout d'abord, sa critique historique, visant à circonscrire la limite de l'objectivité historique, suit l'exemple de la critique de Kant, comme dans la relation de la critique de la raison pure à la science physique. Et l'importance de cette critique n'est pas négligeable, parce qu'elle sert à orienter dorénavant notre recherche dans l'histoire. Un déterminisme de probabilité, si l'on peut dire, permet en effet de renforcer le rôle de l'individu dans l'histoire. Ensuite, c'est en passant par l'idée de la liberté, qui équivaut à l'idée de Kant à propos de la société humaine, qu'Aron peut arriver à une philosophie du pluralisme, et qu'il refuse de réduire ce pluralisme à l'unité de toute forme d'histoire dogmatique. Aron met toujours l'accent sur le fait que c'est à l'homme de donner à l'histoire ou à lui-même une signification, le sens de l'histoire et le sens de l'existence humaine sont inséparables. Enfin, si nous comparons la théorie d'Aron avec celle de Weber, nous voyons que même si Aron emprunte, au niveau méthodologique, beaucoup d'éléments d'analyse à Weber, ils divergent plus profondément par leurs conclusions. Aux yeux de Weber, le relativisme des valeurs ou un monde de la guerre inexpiable des dieux, est presque un fait fatal. Aron désapprouve le pessimisme excessif de ce dernier, et il pense également que le clivage établi par Weber entre science et valeur renforce, si l'on peut dire, la disjonction entre pensée et réalité, entre la croyance et le savoir, que Kant voulait joindre l'un à l'autre.

Par une critique surtout au niveau méthodologique, Aron veut que d'un côté, l'histoire continue à avoir un sens, et de l'autre côté, que l'individu joue un rôle plus important dans cette aventure, bien que la fin de l'histoire caractérise l'effort des

hommes en groupes à travers le temps, elle aura besoin en effet de l'effort de tous, puisque étant donné qu'elle aura une fin ouverte à toute action, c'est le libre arbitre de chacun qui en est la priorité :

> « La fin de l'histoire n'est pas un événement concret, prochain, défini par la socialisation des moyens de production ou la prise du pouvoir par le parti communiste : c'est une idée de la Raison, au sens kantien, susceptible de servir de critère. Formelle, cette idée ne permet pas plus de déterminer ce qu'il faut, politiquement ou historiquement, vouloir, que les maximes kantiennes ne permettent de dicter à l'Individu ce qu'il doit faire. »[416]

En ce sens, nous pensons que la critique d'Aron rejoint, en passant par Weber, le mouvement du retour à Kant. Ce qu'il vise, c'est une sphère de validité pour l'homme concret, en dernier lieu, la liberté. Pour Kant, ainsi que pour Aron, il est indispensable que la nature obéisse à la nécessité des lois, tandis que l'homme, en tant qu'être raisonnable, grâce à l'autonomie de la volonté, se donne à lui-même sa propre loi, d'où surgit la valeur de la liberté.

Il ne faut pas alors traiter la vérité historique au sens d'Aron comme une notion d'une fin définitive, puisque l'histoire est toujours ouverte à l'action et à l'interprétation future, comme il le dit, «la critique de la raison pure interdisait l'espoir d'accéder à la vérité du monde intelligible, ainsi la philosophie critique de l'histoire renonce à attendre le sens ultime de l'évolution. » [417] Et il précise que «la vérité du tout, même affirmée par un acte de foi, ne vaut que pour la contemplation, car elle embrasse indifféremment toutes les actions humaines pourvu qu'elles s'insèrent dans le devenir d'esprit. »[418] Cela dit, la notion de vérité reste pour Aron une notion régulatrice.

On doit aussi mentionner que cette vérité doit être atteinte par des chemins divers, sans consacrer l'idée d'une fin de l'histoire : elle devrait être « au-dessus de la

[416] Raymond Aron, *Polémique*, Op. cit., p. 192.
[417] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Op. cit., p.15.
[418] *Ibid.*, p.108.

pluralité des activités et des valeurs, faute de quoi elle retomberait au niveau des volontés particulières et contradictoires »[419]. Nous savons que le pluralisme historique est accepté comme un fait établi au point de départ de la réflexion aronienne, la question de la pluralité se pose en effet à la fois au niveau ontologique et méthodologique, et dépend surtout du sens que chacun entend donner à l'épopée humaine. Mais, ce pluralisme historique se différencie de la philosophie du pluralisme du style de Spengler, puisque ce dernier, en soumettant les civilisations à la loi du devenir, renvoie en réalité à un refus absolu de connaitre, au-delà de l'histoire humaine, la valeur de la Raison. Aron refuse d'accepter ce relativisme absolu, il veut garder, au niveau ontologique l'idée d'une fin de l'histoire. Comme le résume Philippe Raynaud, « Dire que l'unité de l'histoire humaine, sans être le principe réel, dogmatiquement posé, d'où proviendraient les événements historiques, constitue néanmoins l'horizon de l'action humaine et de l'interprétation de l'histoire, c'est, sans doute, récuser à la fois l'idolâtrie historiciste et le pathos de l'incohérence »[420].

Peut-on dire que la critique d'Aron a réconcilié enfin la nécessité et la liberté que Kant voulait lui-même réaliser dans le domaine historique ? Nous savons que l'histoire, aux yeux d'Aron, a essentiellement trois sens : l'histoire-objet, l'histoire spirituelle, l'histoire totale. D'après nous, le premier reste d'une certaine manière, dans le monde phénoménal, mais quant aux deux autres, ils se situent dans le monde nouménal, et il nous semble également que, c'est toujours par rapport au monde nouménal qu'Aron parle de vérité historique. Par la notion de liberté et d'autonomie de la volonté, c'est-à-dire parce que « entre les prévisions fragmentaires et la totalité future, il subsiste une marge immense, celle de l'ignorance, et peut-être de la liberté. »[421], Aron en arrive finalement à la conclusion que l'homme a une histoire ou plutôt « est une histoire inachevée ».

A la fin de ce travail, nous pouvons nous demander comment doit se situer un philosophe vis-à-vis de la société ? Peut-il décider d'une existence essentiellement

[419] Raymond Aron, Mémoires, Op. cit., p. 128.
[420] Philippe Raynaud, « Raymond Aron et Max Weber, épistémologie des sciences sociales et rationalisme critique », *Commentaire*, *Raymond Aron, textes, études et témoignages*, Julliard, Paris, Février 1985, Volume8, numéro 28-29, p.221.
[421] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Op. cit., p.412.

bonne ou des idées éternelles, ou encore d'un bien universel pour tous les hommes ? Peut-il déterminer le régime politique le meilleur ? Il nous semble que, de sa philosophie critique de l'histoire à un point de vue politique progressif, Raymond Aron nous a déjà donné un très bon exemple de la responsabilité sociale qui est celle du philosophe ou d'un intellectuel à l'égard de la société.

Au niveau philosophique, face à un monde marqué par le pluralisme, on risque de tomber, sans le guide d'une idée de l'éternel, dans un relativisme historique absolu, mais si l'on exagère l'idée de fin de manière déterministe ou téléologique, on risque de nier la liberté de l'homme. Au premier coup d'œil, nous sommes embarrassés devant ce choix difficile entre le relativisme historique et les idées éternelles. La solution donnée par Aron, comme nous l'avons montré, est d'essayer de dépasser l'un et l'autre par l'idée intermédiaire d'une primauté du futur basée sur la liberté d'action, qui part toujours de la diversité historique et en même temps, vise une fin heureuse. En effet, c'est aussi sur ce point que se distingue le philosophe de l'idéologue, l'un étant prisonnier de « l'univers supra-sensible des Idées », et l'autre se référant à une société de l'avenir.

Au niveau historique et politique, les questions qui se posent sont plutôt l'humanité a-t-elle une vocation ? Ou le devenir politique a-t-il un sens ? Et que doit faire l'intellectuel devant l'histoire ? Au fond, Aron ne pense pas que c'est au philosophe de répondre à ces questions, elles doivent être résolues d'une manière moins philosophique que sociologique ou politique. En effet, le philosophe peut viser la vérité éternelle, mais il ne doit pas prétendre posséder une vérité ou une valeur universelle une fois pour toutes. « Le philosophe, non l'historien, sait ce que l'homme cherche. L'historien, non le philosophe, nous apprend ce que l'homme a trouvé, ce que, demain peut-être, il trouvera. »[422] Pour Aron, il n'y a pas de raison de dire que le philosophe soit le seul détenteur de la vérité historique, et il n'est pas non plus approprié d'attribuer une valeur prioritaire à l'avance à une vocation, puisque seule l'action libre nous permet de dévoiler, jour après jour, le futur.

En ce qui concerne les différents régimes, par exemple, Aron, malgré sa

[422] Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Op. cit., p.180.

préférence, croit fermement que nous n'avons pas le droit d'invoquer un avenir inévitable pour justifier un régime et condamner à mort un autre, car ils sont tous imparfaits d'une manière ou d'une autre. En outre, aucun d'entre eux n'accomplirait l'idée d'une société sans classe ou la reconnaissance de l'homme par l'homme. Il dit dans la conclusion de *Dimensions de la conscience historique*,

> « …les deux espèces de régimes, de l'Est et de l'Ouest…le philosophe n'a nul motif de valoriser absolument l'un et de dévaloriser l'autre : aucun déterminisme ne commande à l'avance une lutte inexpiable entre eux et la victoire totale de l'un ou de l'autre ; aucune réflexion morale n'autorise à attribuer à l'un tous les mérites, à l'autre tous les démérites. »[423]

Et plus loin, dans la même conclusion, il rajoute que « croissance économique et universalité de la citoyenneté, bien-être collectif et égalité des individus sont concevables à l'horizon des démocraties occidentales comme des démocraties populaires. »[424]

C'est-à-dire qu'en tant que philosophe, il se contente du rôle de spectateur engagé. Il observe et médite la société sans jamais s'attacher à une pensée doctrinaire, et il pense et réagit, tout en gardant la distance à l'égard du pouvoir, à la place de la personne concernée. Plus concrètement,

> « Le philosophe donne l'exemple de l'obéissance aux lois (Socrate accepte de mourir). Le philosophe enseigne le détachement par rapport aux impératifs d'un temps et d'un lieu. Le philosophe recherche la vérité éternelle, au-dessus de la diversité et du désordre du monde sublunaire. »[425]

À ses yeux, faire de la philosophie, c'est pouvoir dialoguer éternellement entre moyen et fin, entre relativisme et vérité, entre particularité et universalité, ou encore,

[423] Raymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p.264-265.
[424] *Ibid.*, p.265.
[425] *Ibid.*, p. 258.

entre temporalité et éternité. Parce qu'il n'existe pas de chemin préétabli pour guider notre aventure, un homme sans Dieu doit chercher la vérité par ses propres actions, et d'ailleurs, il doit être quelqu'un qui « 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. »[426]

Pour conclure, en ce qui concerne sa responsabilité précise à l'égard de la société, comme le dit Aron :

> « qu'il médite sur le monde ou s'engage dans l'action, qu'il enseigne à obéir aux lois ou à respecter les valeurs authentiques, qu'il anime la révolte ou inspire l'effort persévérant de réforme, le philosophe remplit la fonction de son état, à la fois dans et hors de la cité, partageant les risques, mais non les illusions du parti qu'il a choisi. Il ne cesserait de mériter son nom que le jour où il partagerait le fanatisme ou le scepticisme des idéologues, le jour où il souscrirait à l'inquisition des juges théologiens. Nul ne peut lui faire reproche de parler comme les puissants, s'il ne peut survivre qu'à ce prix. Conseiller du Prince, sincèrement convaincu qu'un certain régime répond à la logique de l'Histoire, il participe au combat et il en assume les servitudes. Mais s'il se désintéresse de la recherche de la vérité ou incite les insensés à croire qu'ils détiennent la vérité ultime, alors il se renie lui-même. Le philosophe n'existe plus mais seulement le technicien ou l'idéologue. Riches de moyens, ignorant les fins, les hommes oscilleront entre le relativisme historique et l'attachement irraisonné et frénétique à une cause.
>
> Le philosophe est celui qui dialogue avec lui-même et avec les autres, afin de surmonter en acte cette oscillation. Tel est son devoir d'état, tel est son devoir à l'égard de la cité.»[427]

En dernière analyse, nous aimerions parler de Raymond Aron lui-même. Nous avons cherché en effet, tout au long de notre travail, le mot le plus approprié pour le décrire, et nous tombons finalement sur la *prudence*. Nous pensons que l'étiquette de

[426] Raymond Aron, *Ll'opium des intellectuels*, Op. cit., p. 353.
[427] aymond Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Op. cit., p. 269.

philosophe pessimiste et sceptique vient aussi de sa prudence. La prudence à l'encontre des fanatismes de toute sorte, c'est sa position constante à travers une époque de fureur politique, et la règle qui lui assigne la même mission dans son engagement politique :

> « Si la tolérance naît du doute, qu'on enseigne à douter des modèles et des utopies, à récuser les problèmes de salut, les annonciateurs de catastrophes. »
>
> «Appelons de nos vœux la venue des sceptiques s'ils doivent éteindre le fanatisme. »[428]

[428] *Ibid.*, p.353.

## Annexe

Notre recherche sur la pensée d'Aron prend fin, mais sa manière de réfléchir sur la société reste d'actualité. Et nous pensons que nous pouvons enfin fournir une réponse satisfaisante à la question : pourquoi avons-nous voulu réfléchir sur Raymond Aron? Et en quel sens pouvons-nous le considérer comme un maître à penser ?

Nous avons d'abord cherché la réponse à travers ses analyses concernant les problèmes qu'il s'est posés, mais nous nous sommes rendu compte plus tard que la clé de sa pensée se trouvait dans son chemin de recherche : l'essentiel, ce n'est pas de donner une réponse une fois pour toutes, mais de choisir et de décider d'agir, à chaque moment précis, devant l'embarras du choix. Il faut être alors, avant tout, conscient des responsabilités qui sont devant nous et penser par nous-mêmes, et non pas espérer un quelconque sauveur. En ce sens, nous devons avouer que, de la pensée d'Aron, au fond, nous apprenons moins une théorie prête à être appliquée qu'une façon de concevoir le monde.

Ce qui nous intéresse, au point de départ, c'est son point de vue politique, mais, pour vraiment comprendre ce qui fait d'Aron un penseur libéral peu dogmatique, il est nécessaire de remonter à sa philosophie, l'origine de sa pensée. C'est aussi la raison pour laquelle nous avons exposé d'une manière générale, dans la première partie de ce travail, les philosophes qu'il a commentés. Et nous voyons que c'est notamment en passant par ses commentaires sur les autres penseurs ou sur les affaires de son siècle que l'on arrive à constituer une image d'Aron lui-même.

En ce sens, il est vrai qu'Aron n'est pas à ranger parmi les penseurs originaux, car il n'a pas proposé lui-même une théorie nouvelle, et d'autant plus que beaucoup de ses idées ont été influencées par celles de Weber, de Tocqueville, etc., Mais cela n'amoindrit point son importance en tant qu'intellectuel, car, comme le dit Isaiah Berlin dans son article *Le Renard et le Hérisson*, certains intellectuels sont destinés à avoir l'intelligence du renard, qui connaissent beaucoup de petites choses, et les autres, celle du hérisson, qui ne connaissent qu'une grande chose. Nous mettrions Aron dans

le camp du« renard », ou encore, selon la distinction faite ultérieurement par Hayek, nous pourrions le voir comme «The Puzzler » qui a un esprit suspicieux vis-à-vis du monde mais non pas comme « master of his subject », qui maîtrise son domaine.

Nous devons beaucoup à Raymond Aron. Sans parler de sa vision du monde, sa pensée politique nous apporte un cadre d'analyse de la société qui est, d'après nous, pertinente pour analyser l'actualité chinoise. En effet, la distinction entre la gauche et la droite, étant seulement une distinction idéologique aux yeux d'Aron, n'est qu'une représentation apparente du problème chinois, à savoir que, au moment où les droits fondamentaux de l'homme ne sont pas encore tous assurés, la distinction entre plus d'égalité (gauche) ou plus de liberté (droite), au sens idéologique de ces deux notions, ne semble pas avoir beaucoup de sens. Toutefois, comme l'affirme Aron, le critère pour différencier un régime d'un autre, et qui renvoie ainsi au cœur de la question, c'est la distinction entre démocratie libérale et démocratie totalitaire. En réalité, la nouvelle gauche chinoise se distingue de la gauche du monde entier, non pas par ses idées ou par ses arguments à propos de la société actuelle, mais par une différence plus profonde. C'est-à-dire, que faute d'un système constitutionnel-pluraliste visant à protéger le domaine privé du peuple d'un côté, et de l'autre, à limiter le pouvoir du gouvernement en encourageant la participation du peuple aux affaires publiques, le débat entre la gauche et la droite en Chine ne se trouve pas sur la même ligne de départ que celui des pays occidentaux. Comme c'est souvent le cas, la plus grande résistance à la réforme économique ou même à la réforme politique vient plutôt de ceux qui, au sein du parti, forment des groupes d'intérêts acquis, que de la part du peuple lui-même.

C'est ainsi qu'il est préférable, comme Aron nous l'a proposé, de débattre d'une façon moins idéologique des problèmes chinois, en ayant une attitude qui consiste à chercher non pas la divergence mais le consensus. Au niveau de l'idéal de la société, nous pensons que la gauche ou la droite tiennent toutes deux, en toute bonne conscience, l'égalité et la liberté comme des valeurs universelles de l'homme. Mais au niveau de la réalité, se demander comment faire pour que gauche et droite collaborent dans un même esprit de solidarité, en vue du bénéfice réel du peuple, est

la seule chose qui mérite nos efforts. D'une manière générale, la gauche ou la droite, en tant que courants de pensée dans une société saine, peuvent représenter deux façons de concevoir le monde : la droite, en s'appuyant plus sur l'efficacité, vise à l'augmentation de la richesse de la société, la gauche, en revanche, en s'appuyant plus sur l'égalité, essaye de distribuer d'une façon plus égalitaire la richesse venant du peuple. En d'autres termes, elles peuvent s'équilibrer sans jamais s'annuler, en ayant pour même but le bonheur de tous et en même temps pour même ennemi l'extrême gauche ou l'extrême droite.

D'ailleurs, le genre de libéralisme proposé par Aron ne relève ni d'un libertarianisme qui repose sur le libéralisme économique, ni d'un libéralisme intégral, mais il est avant tout politique. Puisque, pour lui, dans la vie publique, la valeur de l'*homo politicus* est supérieure à celle de l'*homo œconomicus*. Et par conséquent, le libéralisme va bien au-delà d'un système de disposition politique, il représente en effet une façon de vivre qui évoque à la fois le dévouement et l'esprit d'initiative. Et cela exige pour nous, d'une part la responsabilité citoyenne, et d'autre part la non-interférence dans certains domaines de l'État.

Plus concrètement, tout d'abord, pour que le sens civique s'installe réellement dans la société, l'éducation peut jouer un rôle très important. Non pas une éducation patriotique étriquée ou collectiviste, qui demande un sacrifice individuel au nom du Peuple face à un projet grandiose, mais une éducation évoque la pensée individuelle et l'indépendance d'esprit. Et ce genre d'éducation ne se limite pas au cadre de l'enseignement supérieur, elle peut se réaliser sous forme de débats publics ou de conférences généralistes. De temps en temps, nous entendons parler de l'impossibilité de la démocratie dans un pays comme la Chine, où la plupart du peuple ne possèderait pas encore un esprit démocratique, ce qui est, à nos yeux, un jugement irrecevable. Car, la démocratie n'est pas une chose qui se construit en une seule journée, elle doit résulter de la persévérance dans la lutte du peuple contre l'État puissant, ou contre le tyran. Même le moindre droit acquis est issu d'une conciliation difficile entre la sphère privée et la sphère publique. Nous pensons qu'en Chine, comme dans les pays occidentaux, l'essentiel, c'est de faire confiance au peuple, et de chercher par tous les

moyens à le libérer réellement, non seulement au sens économique de la liberté, mais surtout en son sens politique.

En réalité, la société idéale à quoi visent les libéraux comme Aron, est celle qui prend avant tout comme fondamentaux les droits de l'homme, en intégrant la liberté d'expression, la liberté de croyance en même temps que la liberté de réunion, etc., Une société dans laquelle le gouvernement, en tant que serviteur du bien public, doit prendre en charge le bien-être du peuple, en cherchant à fournir la même opportunité pour le développement de tous, y compris, un accès égal à l'éducation, à l'emploi, à l'assistance médicale, etc., d'autre part, il doit également s'occuper des gens les plus démunis, puisque souvent, c'est la liberté-capacité et non pas la liberté-non-interdiction qui constitue la plus grande entrave à la liberté effective du peuple. Par conséquent, il est évident que le double défi des libéraux est de poursuivre, au niveau politique, une démocratie libérale, et au niveau économique, l'égalité des chances ou des droits plutôt qu'une égalité des résultats.

Par la redistribution des richesses, une démocratie libérale a une tendance de plus en plus égalitaire, mais l'égalité se représente davantage dans la participation aux affaires publiques, chacun ayant un droit égal pour décider du destin de tous. Par le respect de l'homme, dont le sens de l'existence doit se chercher plutôt dans le domaine politique ou culturel que dans le domaine économique, nous envisagerons ainsi une politique égalitaire de l'homme libre, là où elle se base sur le respect de l'indépendance individuelle, et vise à réaliser à la fin une démocratie constitutionnelle-pluraliste et le bien-être de tous.

# Bibliographie

## 1. Principaux ouvrages de Raymond Aron :

*La Sociologie allemande contemporaine* (1935), Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

*Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1986.

*Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire* (1938), Paris, librairie philosophique J. Vrin, 1969.

*L'âge des empires et l'avenir de la France*, Paris, Éditions Défense de la France, 1945.

*L'homme contre les tyrans*, Paris, Gallimard, 1946.

*Le grand schisme*, Paris, Gallimard, 1948.

*Les guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951.

*L'Opium des Intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

*Polémiques*, Paris, Gallimard, 1955.

*Espoir et peur du siècle, essais non partisans*, Paris, Calmann-Lévy, 1957.

*Le développement de la société industrielle et la stratification sociale*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1958.

*Sociologie des sociétés industrielles, esquisse d'une théorie des régimes politiques*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1958.

*La démocratie à l'épreuve du XX^e^ siècle*, Aron, Raymond ; Bondy, François ; Kennan, George, Paris, Calmann-Lévy, 1960.

*Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961.

*Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962.

*Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.

*La Lutte de classes, nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, 1964.

*Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.

*Trois essais sur l'âge industriel*, Paris, Plon, 1965.

*Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965.

*Les Étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

*La Révolution introuvable, réflexions sur les événements de mai*, Paris, Fayard, 1968.

*Les Désillusions du progrès, essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

*D'une Sainte Famille à l'autre, essai sur les marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1970.

*Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972.

*Histoire et dialectique de la violence*, Paris, Gallimard, 1973.

*Penser la guerre, Clausewitz. I. L'âge européen*, Paris, Gallimard, 1976.

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

*Le Spectateur engagé, entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris, Julliard, 1981.

*Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Paris, Julliard, 1983 ; réédition Paris, Robert Laffont, 2003.

## Ouvrages posthumes

*Les Dernières Années du siècle*, Paris, Julliard, 1984.

*Études sociologiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1988.

*Leçons sur l'histoire*, Paris, Éditions de Fallois, 1989.

*Machiavel et les tyrannies modernes*, Rémy Freymond (Ed.), Paris, Librairie générale française, 1995.

*Une histoire du XX^e^ siècle*, Paris, Plon, 1996.

*Introduction à la philosophie politique, démocratie et révolution*, Paris, Le Livre de Poche, 1997.

*Le Marxisme de Marx*, Paris, Éditions de Fallois, 2002.

*Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005.

*Les Sociétés modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

*Essais sur la condition juive contemporaine*, Simon-Nahum, Perrine (Ed.), Paris, Tallandier, 2007.

Raymond Aron, Michel Foucault, *Dialogue*, Analyse de Jean-François Bert, Paris, Nouvelles éditions Ligne, 2009.

## Traductions anglaises

Bernheim Conant, Miriam (Ed.) (1978), *Politics and History, selected essays by Raymond Aron*,

London: Collier Macmillan Publishers.

Raymond Aron, *Introduction to the Philosophy of history: An essay on the Limits of Historical Objectivity*, trad. en. George J. Irwin, Boston, Beacon Press, 1961.

Draus, Franciszek (Ed.) (1985), *History, Truth, Liberty, selected writings of Raymond Aron*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

## Autres traductions utilisées

《阶级斗争，工业社会新讲》(*La Lutte de classes*)，周以光译，译林出版社，2003.

《知识分子的鸦片》(*L'Opium des Intellectuels*)，吕一民，顾杭译，译林出版社，2005.

《社会学主要思潮》(*Les Étapes de la pensée sociologique*)，葛智强，胡秉诚，王沪宁译，上海译文出版社，2005.

《雷蒙 •阿隆回忆录，五十年的政治反思》(*Mémoires. 50 ans de réflexion politique*)，刘燕清等译，三联书店，1992；再版，杨祖功等译，新星出版社，2006.

《论自由》(*Essai sur les libertés*)，姜志辉译，上海世纪出版社集团，2007.

《想象的马克思主义，从一个神圣家族到另一个神圣家族》(*D'une Sainte Famille à l'autre, essai sur les marxismes imaginaires*)，姜志辉译，2007.

《论治史，法兰西学院课程》(*Leçons sur l'histoire*)，冯学俊，吴泓缈译，2003 .

## Préfaces de R. Aron

Halévy, Élie, *Histoire du socialisme européen*, Aron, Raymond (Préf.), Paris, Gallimard, 1948.

K. J. Arrow, A. Bavelas, E. R. Hilgard, *Les "Sciences de la politique" aux États-Unis*, Aron, Raymond (Préf.), Paris, A. Colin, 1951.

Borkenau, Franz, *World communism: a history of the Communist International*, Aron, Raymond (Préf.), Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962.

Antoine, Gérald, Passeron, Jean-Claude, *La réforme de l'université*, Aron, Raymond (Préf.), Paris, Calmann-Lévy, 1966.

Antoine Gérald; Passeron, Jean-Claude, *La réforme de l'université, réforme ou renaissance de l'université, conservatisme et novation à l'université*, Aron, Raymond (Préf.), Paris, Calmann-Lévy,

1966.

Philip Hall Coombs, *La crise mondiale de l'éducation, analyse de systèmes*, Raymond Aron (Préf.), Paris, Presses universitaires de France, 1968.

Papaioannou, Kostas, *De Marx et du marxisme*, Aron, Raymond (Préf.), Paris, Gallimard, 1983.

Weber, Marx, *Le savant et le politique*, introduction par Raymond Aron, Paris, Plon, 1987.

.

## Articles

« En quête d'une philosophie de la politique étrangère », *Revue française de science politique*, vol. 3, n°1, 1953, p. 69-91.

« Réflexions sur la politique et la science politique française », *Revue française de science politique*, vol. 5, n°1, 1955, p. 5-20.

« Électeurs, partis et élus », *Revue française de science politique*, vol. 5, n°2, 1955, p. 245-266.

« Le fanatisme, la prudence et la foi », *Preuves*, 63, 1956. Reproduit in *Commentaire*, n°109, printemps 2005, p. 5-19.

« Note sur le pouvoir économique », *Revue économique*, vol. 9, n°6, 1958, p. 849-858.

« Idées politiques et vision historique de Tocqueville », *Revue française de science politique*, vol. 10, n°3, 1960, p. 509-526.

« Thucydide et le récit des événements », *History and Theory*, vol. 1, n°2, 1961, p. 103-128.

« Science et théorie de la politique », *Revue française de science politique*, vol. 11, n°2, 1961, p. 265-266.

« A propos de la théorie politique », *Revue française de science politique*, vol.12, n°1, 1962, p. 5-26.

« The Education of the Citizen in Industrial Society », *Daedalus*, vol. 91, n°2, 1962, p. 249-263.

«Pour ou contre une politicologie scientifique, et la réponse de Raymond Aron », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 18, n°3, 1963, p. 491-498.

« Catégories dirigeantes ou classe dirigeante ? », *Revue française de science politique*, vol. 15, n°1, 1965, p. 7-27.

« Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales ? », *Revue française de science politique*, vol. 17, n°5, 1967, p. 837-861.

« Comment l'historien écrit l'épistémologie, à propos du livre de Paul Veyne », *Annales. Économies,*

*Sociétés, Civilisation,* vol.26, n°6, 1971, p. 1319-1354.

« Révolte sans terreur », *L'Express*, 22 mai 1978.

« Mon petit camarade », *L'Express*, 18 avril 1980.

« Le solitaire », *L'Express*, 22-28 octobre 1982.

## 2. Ouvrages sur Raymond Aron :

FESSARD, Gaston (1980), *La philosophie historique de Raymond Aron*, Paris, Julliard.

MESURE, Sylvie (1984), *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

*Raymond Aron, 1905-1983, histoire et politique, témoignages, hommages de l'étranger, études, textes*, « Commentaire », Volume 8, n° 28-29, février 1985.

BARILIER, Étienne (1987), *Les petits camarades, essai sur Jean-Paul Sartre et Raymond Aron*, Paris, Julliard.

*La politique historique de Raymond Aron et de l'existence historique* (inédit, 1979) (1989), Cahiers de philosophie politique et juridique, Caen, Centre de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen.

NICOLAS, Baverez (1993), *Raymond Aron, un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion.

SIRINELLI, Jean-François (1999), *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, Paris, Hachette littératures.

JUDT, Tony (2001), *La responsabilité des intellectuels, Blum, Camus, Aron*, Paris, Calmann-Lévy.

AUDIER, Serge (2004), *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, Paris, Michalon.

BOYER Alain, FURET François, GANGUILHEM Georges. [et al.], CHAMBOREDON Jean-Claude (Ed.) (2005), *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Rue d'Ulm.

DE LAPPARENT, Olivier (2010), *Raymond Aron et l'Europe, itinéraire d'un Européen dans le siècle*, Bern, Bruxelles.

## 3. Commentaires et études :

DUROSELLE, Jean-Baptiste, « Paix et guerre entre les nations, la théorie des relations internationales selon Raymond Aron », *Revue française de science politique*, vol. 12, n°4, 1962, p. 963-979.

FREUND, Julien, « Guerre et politique. De Karl von Clausewitz à Raymond Aron », *Revue française de science politique*, vol. 17, n°4, 1976, p. 643-651.

LEFORT, Claude, « Lectures de la guerre, le Clausewitz de Raymond Aron », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 32, n°6, 1977, p. 1268-1279.

CHANLAT, Jean-François, « Raymond Aron, l'itinéraire d'un sociologue libéral », *Sociologie et sociétés*, vol. 14, n°2, 1982, p. 119-132.

HOFFMANN, Stanley, « Raymond Aron et la théorie des relations internationales », *Politique étrangère*, vol. 48, n°4, 1983, p. 841-857.

DRAUS, Franciszek, « Raymond Aron et la politique », *Revue française de science politique*, vol. 34, n°6, 1984, p. 1198-1210.

MERLE, Marcel, « Le dernier message de Raymond Aron, système interétatique ou société internationale ? », *Revue française de science politique*, vol. 34, n°6, 1984, p. 1181-1197.

SIRINELLI, Jean-François, « Raymond Aron avant Raymond Aron (1923-1933), *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 2, n°2, 1984, p. 15-30.

GUERREAU, Alain, « Raymond Aron et l'horreur des chiffres », *Histoire et Mesure*, vol. 1, n°1, 1986, p. 51-73.

SIMON, Perrine, « Raymond Aron dans l'histoire du siècle », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 9, n°9, 1986, p. 124-126.

TERRAY, Emmanuel, « Violence et calcul. Raymond Aron lecteur de Clausewitz », *Revue française de science politique*, vol. 6, n°2, 1986, p. 248-268.

BRUCKBERGER, Père Raymond, « Notice sur la vie et les travaux de Raymond Aron », *Académie des Sciences Morales et Politiques*, séance publique annuelle du mardi 3 novembre 1987.

FERRY, Luc, « Le sans-faute de Raymond Aron », *L'Express*, 28 octobre 1993.

HASSNER, Pierre, « Raymond Aron, Machiavel et les tyrannies modernes », *Revue française de science politique*, vol. 44, n°1, 1994, p. 144-147.

MARROU, Henri-Irénée, « Tristesse de l'historien », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 45, n°45, 1995, p. 109-132.

BAVEREZ, Nicolas, « L'effort pour comprendre, la passion d'agir, Raymond Aron face à mai 1968 », *Le Figaro*, 14 mai 1998. Reproduit *in* Le Journal Français (Genève), septembre 1998, p. 12-13.

BAVEREZ, Nicolas, « Aron et de Gaulle », R*evue de politique française*, n°2, juin 1999, p. 67-77.

MALIS Christian, « Aron-Clausewitz, un débat continu », *Stratégique*, n°78-79, 2000.

FEJTÖ, François, « Souvenirs de Raymond Aron », Conférence prononcée au Collegium Budapest, 5 octobre 2000.

KIMBALL, Roger, « Raymond Aron and the power of ideas », *New Criterion*, vol. 19, n°9, May 2001.

BOURDEAU, Michel, « Marx et Aron font bon ménage », article mis en ligne le 9 avril 2004. (Compte rendu du livre de R. Aron, *Le Marxisme de Marx*, Paris, Editions de Fallois, 2002 ; rééd. Le Livre de poche, 2007).

MALIS Christian, « Raymond Aron et le concept de puissance », 2003.

SAVÈS, Christian, « Aron, notre maître », ENA mensuel. Numéro hors-série « Politique et littérature », décembre 2003.

BADIE, Bertrand, « Raymond Aron, penseur des relations internationales », *Etudes du Centre français de recherches en sciences sociales* (Prague), n°5, novembre 2005, p. 3-10.

CALDWELL, Christopher, « *Raymond Aron and the End of Europe* », *Bradley Lecture Series*, April 4, 2005.

CASANOVA, Jean-Claude, « *US-French Crises in Historical Perspective: an Aronian View* », The Brookings Institution, *US-Europe Analysis Series*, February 2005.

HASSNER, Pierre, « *Raymond Aron and the Use of Force and Legitimacy* », The Brookings Institution, *US-Europe Analysis Series*, February 2005.

HOFFMANN, Stanley, « *Force, Legitimacy and Order* », Brookings Institution, US-Europe Analysis Series, February 2005.

MEUWLY, Olivier, « Raymond Aron, portrait d'un penseur libéral qui échappe aux classifications hâtives », article mis en ligne le 3 mars 2005.

SAENEN, Frédéric, « Clausewitz selon Aron », article mis en ligne le 27 mai 2005. (Compte rendu du livre de R. Aron, *Sur Clausewitz*, Complexe, 2005.).

LAINE, Mathieu, « Raymond Aron, une attitude libérale », *Le Figaro*, 10 mars 2005.

LETERRE, Thierry, « Aron, aristocrate de l'intelligence », Dossier Raymond Aron mis en ligne le 7 mai 2005.

VAÏSSE, Justin, « République impériale, démocratie impériale, Aron et les néoconservateurs », intervention au colloque centenaire de Raymond Aron, EHESS, 11 - 12 mars 2005.

CANGUILHEM, Georges, « Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire », *Enquête. Cahiers du CERCOM*, juin 1992. Mis en ligne le 23 janvier 2006.

LETERRE, Thierry, « Aron, la mesure de l'avenir », article mis en ligne le 16 novembre 2006. (Compte rendu du livre de Nicolas Baverez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Perrin, « Tempus », 2006.).

DAGORN, René-Eric, « Raymond Aron n'avait pas toujours raison… », *Sciences humaines*, n°187, novembre 2007.

CHÂTON, Gwendal « Aron, Raymond », in V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*, 2007.

LECLERC, Gérard, « Raymond Aron », *La France catholique* (rubrique « Le Journal de Gérard Leclerc »), 21 avril 2008.

CRAPEZ, Marc « Raymond Aron, homme de gauche ? », *Controverses*, n°10, mars 2009, p. 374-380.

Article « Raymond Aron » dans l'Encyclopédie Wikipédia, [en ligne]. Disponible sur http://fr.wikipedia.org/wiki/Raymond_Aron

Article « Raymond Aron » dans l'Encyclopédie de l'Agora (Québec), [en ligne]. Disponible sur http://agora.qc.ca/Dossiers/Raymond_Aron

## 4. Autres ouvrages consultés :

Han Zhen (1992), *l'Introduction à la Philosophie historique occidentale*, édition Shandong Renmin.

BOUTON, Christophe (2004), *Le procès de l'histoire, fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.

HUMBOLDT, Guillaume de, *La tâche de l'historien*, Préf. Quillien, Jean, trad. fr. Disselkamp, Annette et Laks, André, Lille, Presses universitaires de Lille, 1985.

ANTONI, Carlo (1963), *L'historisme*, trad.fr. Alain Dufour, Genève, Librairie Droz.

LEFORT, Claude (2007), *Le temps présent, écrits 1945-2005*, Paris, édition belin.

JAUME, Lucien (1997), *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, librairie

Arthème Fayard.

MANENT, Pierre (1986), *Les libéraux*, Paris, hachette.

MANENT, Pierre (1987), *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy.

MANENT, Pierre (1993), *Tocqueville et la nature de la démocratie,* Paris, Fayard.

CONSTANT, Benjamin (1997), *Écrits politiques*, Paris, Gallimard.

RÉNAUT, Alain (1999), *Libéralisme politique et pluralisme culturel*, Nantes, Pleins feux.

DARDOT, Pierre Dardot, LAVAL Christian (2009), *La nouvelle raison du monde, essai sur la société néolibérale*, Paris, Édition la découverte.

P. Barante, V. Cousin, F. Guizot, J. Michelet, F. Mignet, E. Quinet, A. Thierry (1988), *Philosophie des sciences historiques*, réunis et présenté par Marcel Gauchet, Lille, Presses Universitaires de Lille.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine (1992), *Le désenchantement de l'État, de Hegel à Max Weber*, Paris, les éditions de minuit.

DROYSEN, Johann G. (2002), *Précis de théorie de l'histoire,* trad. fr. Alexandre Escudier, Paris, les éditions du Cerf.

W.H. Walsh (1958), *An introduction to philosophy of history,* London: Hutchinson university library.

TOCQUEVILLE, Alexis de, « l'État social et politique de la France avant et depuis 1789 (1836)», *Œuvres III*, Gallimard, 2004.

COMTE Auguste (1830), *Premiers cours de philosophie positive*, Paris, PUF, 2007.

RÉMOND, René (1982), *Les droites en France*, Paris, Aubier-Montaigne.

KAHN, Pierre (1996), *Le positivisme*, Paris, Quintette.

COMPTE, Auguste (1822), «Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société», *Du pouvoir spirituel*, Paris, livre de poche, coll. « Pluriel», 1978.

IGGERS, Georg G., *International handbook of historical studies: contemporary research and theory*, trad. Chen Haihong, Beijing : édition Huaxia, 1989.

IGGERS, Georg G. (1969), *The German Conception of History, the national tradition of historical thought from Herder to the present*, USA : Wesleyan University Press.

MARTIN, Raymond, «*Objectivity and Meaning in Historical Studies: Towards a Post-Analytical View*», Ref. *History and Theory,* Vol. XXXVII, N°.3.

POPPER, Karl Popper, *Misère de l'historicisme,* trad. fr. Hervé Rousseau, Paris, Plon, 1956.

MARX, Karl, *Le Capital*, livre 1, trad. fr. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, édition sociales, 1983.

MARX, Karl, *Contribution à la Critique de l'Économie Politique*, trad.fr. Maurice Husson et Gilbert Badia, Paris, édition sociales, 1972.

SPENGLER, Oswald, *Le déclin de l'Occident, Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*, trad. fr. M. Tazerout, Paris, Gallimard, 1948.

DILTHEY, Wilhelm, *Introduction à l'étude des sciences humaines. Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*, trad. fr. Louis Sauzin, Paris, PUF, 1942.

RICKERT, Heinrich, *Sciences de la culture et science de la nature*, trad. fr. Anne-Hélène Nicolas, Paris, Éditions Gallimard, 1997.

WEBER, Max, *Essais sur la Théorie de la Science*, trad. fr. Julien Freund, Paris, Plon, 1965.

WEBER, Max, L*e Savant et le Politique*, trad fr. Julien Freund, Paris, Plon, 1959.

POLANYI, Michael (1962), *Personal knowledge, towards a post-critical philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.

DALBERG-ACTON, John Emerich Edward (1949), *Essays on Freedom and Power*, Boston: Beacon Press.

DARDOT, Pierre, LAVAL, Christian (2009), *La nouvelle raison du monde, essai sur la société néolibérale*, Paris, la Découverte.

HAYEK, Friedrich A., *La Constitution de la Liberté*, trad. fr. Raoul Audouin, Jacques Garello et Guy Millière, Paris, Édition Litec, 1994.

HAYEK, Friedrich A. (1960), *The Constitutions of Liberty*, Chicago: the University of Chicago Press.

AUDARD, Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, Politique, Société*, Paris, Gallimard, 2009.

KANT, Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, trad. fr. Jean-Michel Muglioni, Paris, Bordas, 1988.

LILLA, Mark, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, New York, New York Review Books, 2001.

Aristote, *La politique*, trad.fr. J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1995.

# Index nominum


**A**

**ARISTOTE, 114, 116, 184**
**AUDARD, Catherine, 143, 144**
**ALAIN, 16, 161, 173**
**ANGANG, Hu, 191**
**AUGUSTIN (saint), 6**

**B**

**BOUTON, Christophe, 9, 10, 14**
**BERLIN, Isaiah, 143, 195, 228**
**BRUNSCHVICG, Léon, 15, 36, 69**
**BURKE, Edmund, 167, 195**
**BAOGANG, He, 196**
**BAVEREZ, Nicolas, 181**
**BARILIER, Etienne, 163**

**C**

**COMTE, Auguste, 11-13, 40, 83**
**CASANOVA, Jean-Claude, 21**

**D**

**DALBERG-ACTON, John, 128, 198**
**DROYSEN, Johann Gustav, 8-10, 14**
**DILTHEY, Wilhelm, 8, 10, 14, 18, 37-43, 45, 48-49, 53, 66-67, 75, 213**
**DURKHEIM, Émile, 12, 60, 79-80**
**DRAUS, Franciszek, 123**
**DEWEY, John, 190**
**DRAY, William Herbert, 103-104**
**DA VINCI, Leonardo, 61**

**E**

**ESCUDIER, Alexandre, 10**
**ENGELS, Friedrich, 26**

**F**

**FESSARD, Gaston, 13**
**FREUND, Julien, 50**
**FANON, Frantz, 168**
**FENG, Qiu, 195**
**FAN, Yang, 191**
**FUGUAN, Xu, 193**

**G**

**GAULLE, Charles de, 61, 149, 168**
**GIDE, André, 164**
**GONGQING, Xiao, 190**
**GUORONG, Yang, 191**

**H**

**HAYEK, Friedrich August, 124, 135-146, 148, 150, 158, 195, 199, 229**
**HERDER, Johann Gottfried von, 7, 10**
**HUMBOLDT, Guillaume de, 9**
**HUI, Wang, 188, 191**
**HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 7-8, 10-11, 13-14, 17, 20, 32, 34, 36, 58, 67**
**HEMPEL, Carl Gustav, 103**
**HOBBES, Thomas, 118**
**HUSSERL, Edmund, 120**
**HEIDEGGER, Martin, 120, 169**
**HALÉVY, Élie, 147, 164**
**HAIGUANG, Yin, 193-194**

**HUI, Qin, 205**

**I**

**Iggers, Georg G, 4, 13, 38, 215**

**J**

**JIANTAO, Ren, 200**

**K**

**KANT, Immanuel, 15, 17, 19, 37, 43, 69, 92, 100, 107, 208, 210, 217-223**

**L**

**LILA, Mark, 169**

**M**

**MESURE, Sylvie, 4, 97, 214**
**MARTIN, Claude, 181**
**MISSIKA, Jean-Louis, 123**
**MANDELBAUM, Maurice H., 13**
**MüLLER, Jan-Werner, 167**
**MARX, Karl, 7, 14, 17,20-35, 55, 112, 124-129, 131-135, 150-151, 153-154, 157, 173, 185**
**MANNHEIM, Karl, 93, 120**
**MEINECKE, Friedrich, 10**
**MERLEAU-PONTY, Maurice, 25, 100**
**MONTESQUIEU, 116, 120, 147**
**MINGJIU, Liu, 179**

**N**

**NOZICK, Robert, 143**
**NEWTON, Isaac, 7, 218-219**
**NIETZSCHE, Friedrich, 61**

**P**

**POPPER, Karl, 14-15, 143**
**PLATON, 14, 169**
**POLANYI, Michael, 87-88**

**Q**

**QUANXI, Gao, 192**
**QINI, Zhang, 181**

**R**

**RICKERT, Heinrich, 18, 37, 43-51, 55-56, 66, 213**
**RAYNAUD, Philippe, 173, 223**
**RANKE, Leopold von, 7-11, 13, 19**
**ROUSSEAU, Jean-Jacques, 118, 147**
**ROLLAND, Romain, 164**
**RÉMOND, René, 166**

**S**

**Sartre, Jean-Paul, 25, 100, 140, 161-164, 167-169, 173, 179-181, 209**
**SCHMITT, Carl, 169**
**SIRINELLI, Jean-François, 162-163, 168**
**SIMON, Pierre-Henri, 121**
**SPENGLER, Oswald, 18, 20, 30-33, 35, 106, 223**
**SIMON (saint), 7**
**STRAUSS, Leo, 61, 109**
**SIMMEL, Georg, 18, 70, 95**
**SCHELER, Max, 93**

**T**

**TOCQUEVILLE, Alexis de, 60, 4, 116-117, 119,**
**124-125, 127-129, 131-135, 147, 150-151,**
**154, 158, 167, 185-186, 195, 204, 228**
**TROELTSCH, Ernst, 12**
**TODOROV, Tzvetan, 210**

**V**

**VICO, Giambattista, 6**

**W**

**WOLTON, Dominique, 123**
**WEBER, Max, 18, 37, 42-43, 49-66, 73, 77, 81,**
**83, 87-88, 90, 108-109, 147, 213-214,**
**221-222, 228**
**WALSH, William Henry, 6, 13**

**X**

**XIANTIAN, Gong, 191**
**XUEQIN, Zhu, 204**

**Y**

**YUHAI, Han, 191, 200**
**YAN, Gan, 191, 202**
**YOUYU, Xu, 203**

**Z**

**ZHYUAN, Cui, 191**
**ZONGSAN, Mou, 193**
**ZHEN, Han, 6**
**ZHIGANG, Sun, 202**
**ZUGONG, Yang, 181-182**