

RAYMOND ARON  
ET LA THÉORIE  
DU POLITIQUE

Raymond Aron est mort le 17 octobre 1983<sup>1</sup>. Il est désormais possible, plus de dix ans après sa disparition, d'avoir une perspective d'ensemble sur son œuvre et de mieux évaluer son apport à la vie politique et intellectuelle. La fin idéologique du léninisme dans les pays de l'Est européen, le profond déclin électoral des partis communistes d'Europe de l'Ouest ne font que rendre plus actuel un auteur qui fut longtemps mis au ban de l'intelligentsia française alors même qu'il était célébré dans le monde anglo-saxon.

Une relecture de l'ensemble de son œuvre permet de percevoir à quel point il fut, sans relâche, préoccupé par la chose « politique ». Depuis *l'Introduction à la philosophie de l'histoire*<sup>2</sup> jusqu'à *Les Dernières Années du siècle*<sup>3</sup>, ses publications témoignent de la volonté de penser le politique à partir d'une analyse minutieuse de la pratique française, européenne et mondiale. C'est dans cette

volonté de penser la pratique que son apport est sans doute le plus utile pour l'élaboration d'une théorie du politique. Ce qu'on appelle la théorie politique est sans aucun doute le domaine le plus difficile mais aussi le plus passionnant de la science politique.

Il suffit de consulter la somme qu'a produite Jean Leca<sup>4</sup> au début du traité dont il a dirigé la publication pour mesurer la complexité de ce donné situé à l'intersection de la société générale, de la science politique, de la philosophie politique. La complexité de la théorie politique réside précisément dans le fait qu'elle couvre un domaine immense où la maîtrise du contenu n'est pas moins difficile que la mise au point épistémologique que suppose sa présentation.

Un ouvrage récent et prometteur<sup>5</sup> se confronte d'ailleurs à cette difficulté à partir d'une réflexion approfondie sur le concept de société civile. Ses auteurs se réfèrent essentiellement à Jürgen Haber-

---

1. Voir la biographie de Nicolas Baverez, Paris, Flammarion, 1993.

2. Paris, Gallimard, 1939.

3. Paris, Julliard, 1984.

4. « La théorie politique » in *Traité de science politique*, Paris, PUF, 1985, t. I.

5. Jean L. Cohen et Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, The MIT Press, 1992.

mas dont ils jugent l'apport essentiel (ce qui n'est pas pour nous déplaire)<sup>1</sup>.

L'apport de Aron, achevé dix ans plus tôt, ne pouvait tenir compte du renouveau de la société civile, particulièrement manifeste dans les années 1985-1991 dans les pays de l'Est ; il est par contre plus directement pertinent pour la compréhension de la spécificité du politique comme ordre de l'agir en situation. Relevons à cet égard la mise au point lumineuse de Gérard Mairet dans l'introduction à son petit ouvrage : *Les Grandes Œuvres politiques*<sup>2</sup>. Ce texte, intitulé « Le monde tel qu'il est, et l'objet de la théorie politique », rappelle excellemment que la politique est de l'ordre de l'agir, donc qu'elle est de l'ordre de la moralité et que celle-ci relève de la structure de l'État. L'agir, la moralité, l'État sont articulés dans ces deux phrases clés : « L'action politique consiste à faire vivre la moralité dans le monde tel qu'il est » et la politique est « l'action d'une communauté en vue de se procurer une liberté égale à tous les hommes qui la composent »<sup>3</sup>.

Aron a toujours voulu rendre compte de l'agir politique dans le monde tel qu'il était et non pas tel qu'on pouvait le rêver. Il a été préoccupé par les conditions de maintien d'une liberté pour tous dans un État qui doit respecter le pluralisme. Il a contribué à l'élaboration d'une théorie de la politique effective. C'est sur ces bases qu'il s'est opposé au marxisme comme à la démarche sartrienne qui

furent, selon lui, deux manières de méconnaître le politique.

Il n'était pas pour autant question pour lui de dénier à la philosophie son rôle dans cette élucidation. La fécondité de son œuvre réside précisément dans le fait qu'elle est le fruit d'une double compétence, philosophique et sociologique, dans laquelle l'œuvre théorique en science politique risque toujours d'être tronquée : « Toute sociologie, toute macrosociologie en tout cas, garde encore des éléments de critique sociale et d'interprétation philosophique. Peu importe ici que ce noyau authentiquement scientifique puisse ou non être isolé par l'épistémologie<sup>4</sup>. »

Aron a toujours insisté sur le fait que la théorie politique était équivoque car ses concepts n'en étaient pas soustraits à la controverse<sup>5</sup>. Nous rendons compte de cette lucidité et de cette modestie en présentant la contribution de l'auteur selon quatre entrées : les fondements théoriques de la problématique aronienne, le libéralisme de Aron, son analyse du politique comme domaine, le « penser politique » de Aron.

## I. LES FONDEMENTS THÉORIQUES DE LA PROBLÉMATIQUE ARONIENNE

Les bases théoriques de la démarche de Raymond Aron sont établies très tôt. Sa thèse de 1938, *Introduction à la philosophie de l'histoire*<sup>6</sup>, les contient pratique-

1. Voir J. Rollet, « J. Habermas et la théorie politique », *Pouvoirs*, n° 53, Paris, PUF, 1990.

2. Le Livre de poche, Références, 1993.

3. *Op. cit.*, p. 8.

4. R. Aron, *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard, 1971, p. 65-66.

5. *Paix et Guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, p. 62.

6. *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1948 (nous nous référons à cette édition).

ment toutes. Dans cette même année, il a publié deux études sur la sociologie et la philosophie allemandes, *La Sociologie allemande contemporaine*<sup>1</sup> et *Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine, la philosophie critique de l'histoire*<sup>2</sup>. Il fait ainsi connaître aux Français la pensée de Max Weber qu'il admire et à laquelle il doit beaucoup, ce qui ne l'empêchera pas d'avoir à son égard une liberté critique.

La thèse a donné lieu à une soutenance mémorable en Sorbonne<sup>3</sup> si l'on songe qu'elle mettait en cause le positivisme et la pensée de Durkheim alors même que P. Fauconnet, C. Bouglé et M. Halbwachs, membres du jury, étaient disciples de ce dernier. Aron, dans cet ouvrage, s'intéresse à la fois aux problèmes posés par la connaissance de l'histoire se faisant et à ceux de l'action faisant l'histoire. Il s'agit pour lui d'opérer une médiation entre la philosophie théorique et la philosophie pratique et, par là même, de jeter les bases d'une science politique, en montrant l'impossibilité d'une philosophie marxiste de l'histoire. Cela le conduit à une démarche extrêmement balancée ; l'historien ne peut en effet atteindre la vérité d'une époque qu'en l'arrachant à la sienne propre. De son côté, l'homme d'action tente de surmonter la relativité de l'histoire par l'absolu de la décision. Le savant, tenant compte de ces données, ne peut avoir de neutralité axiologique alors même qu'il a une volonté d'objectivité. Le problème est bien de résoudre l'antinomie entre une conception scientifique de la politique et le pur décisionnisme. Les éléments principaux de cette

tentative sont présentés ci-dessous en quatre points.

### 1. Compréhension et explication

Aron emprunte à Dilthey cette distinction fondamentale en rappelant l'affirmation classique de ce dernier : « Nous expliquons la nature et nous comprenons l'homme. » Dilthey distinguait en effet sciences de la nature et sciences de la culture. Il inspirera la démarche herméneutique en histoire, philosophie et théologie. Weber reprendra cette distinction et la mettra au fondement de son œuvre sociologique. Aron s'inscrit donc résolument dans cette lignée quand il écrit : « Nous parlons de compréhension lorsque la connaissance dégage une signification qui, immanente au réel, a été ou aurait pu être pensée par ceux qui l'ont vécue et réalisée » (*Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 51).

L'historien dont Aron cherche à théoriser la démarche a affaire à des faits humains qui sont des produits de projets, d'intentions. Ils s'inscrivent dans une conduite se rattachant à la poursuite de buts. C'est donc bien la compréhension qui est requise. Mais retrouver les motifs d'une décision ne suffit pas. La connaissance de la psychologie des acteurs est utile, mais il faut aller plus loin, remplacer l'acte considéré dans une totalité, dans le contexte qui peut rendre compte des raisons qui ont conduit à son accomplissement. On est donc en présence d'un cercle herméneutique, d'un va-et-vient entre l'acte et son contexte. La compréhension, pour riche qu'elle soit, atteint là ses limites. On peut en relever trois :

1. Paris, Alcan, 1935.

2. Paris, Vrin, 1938.

3. Lire le récit fait par Raymond Aron dans ses *Mémoires*, Paris, Julliard, 1993.

– la régression nécessaire dans l'analyse de l'acte à celle de son contexte est potentiellement à l'infini ;

– la compréhension est relative à l'historien, à sa culture, à ses centres d'intérêt ;

– mettre fin au va-et-vient entre la partie et le tout supposerait un esprit capable d'embrasser la totalité du devenir humain, et donc situé hors de l'histoire, ce qui est impossible, il faut donc trouver un substitut aux limites de la compréhension et passer de celle-ci à l'explication. Expliquer un fait va consister à le situer dans l'unité d'un devenir en l'intégrant dans la trame d'un déterminisme causal. La tentative existe. On la trouve dans la causalité sociologique et la causalité historique ; leur examen permettra de repérer les limites de cette causalité et donc de l'explication.

162

## *2. Les causalités, historique et sociologique, et leurs limites*

Aron développe longuement, dans l'*Introduction*, cette analyse des deux types de causalité. Nous nous contentons ici de mettre en valeur la trame de l'argumentation, décisive pour le statut des sciences humaines et l'approche du politique. Pour qu'un rapport de causalité puisse être démontré, il faut bien que le lien de causalité soit perceptible et vérifiable, c'est-à-dire conforme à une règle de succession. La cause est en fait l'antécédent constant, la régularité étant comprise comme signe de nécessité. On peut parler de causalité quand on a établi des liens nécessaires en observant des régularités.

Aron, sur ces bases, commence par analyser la causalité historique, c'est-à-dire l'analyse des causes d'un fait unique qui s'est produit dans le passé. Il se réfère sur ce point à l'analyse weberienne, sub-

stitut de l'expérimentation, impossible en histoire. Il s'agit de se demander ce qui se serait passé si un événement jugé important n'avait pas eu lieu. Si les Grecs avaient été vaincus par les Perses à la bataille de Marathon, la culture occidentale serait-elle ce qu'elle est aujourd'hui ? Si le débarquement allié n'avait pas eu lieu le 6 juin 1944, quel serait l'état de la France aujourd'hui ?

On aboutit ainsi à une probabilité : si l'événement ne s'était pas produit, la défaite française avait toute chance de se produire. L'étude de la causalité historique appelle celle de la causalité sociologique. La sociologie est définie ici comme la discipline qui dégage des relations générales entre les faits historiques. Le sociologue ne doit jamais oublier qu'il construit son objet en isolant certaines données du réel dont il veut rendre compte. La cause sociologique est repérée comme étant l'antécédent constant du donné à expliquer. Ainsi Durkheim étudiant le suicide comme phénomène social prétend en dégager les causes exclusivement sociales par la méthode des variations concomitantes afin d'isoler l'élément qui est antécédent constant. N'oublions cependant jamais, dit Aron, qu'on n'obtient que des données probables et non certaines... S'il apparaît acquis, à partir des études de Durkheim, que le célibat augmente la fréquence des suicides, et que les crises politiques la diminuent, il ne faut pas oublier qu'on est dans l'ordre de la probabilité interne au phénomène étudié. Par rapport à tel ou tel individu, le célibat ou la crise politique ne font que traduire une « chance » accrue d'un événement : le suicide ou non-suicide. Il y a bien d'autres données personnelles qui interviennent et qui échappent à l'analyse en termes de causalité. (On peut à

cet égard appliquer ces réflexions à l'analyse contemporaine du comportement électoral, pour lequel la causalité sociologique est de plus en plus sujette à caution, eu égard au caractère déterministe que certains lui prêtaient.)

Histoire et sociologie s'appellent en fait mutuellement. En un sens, la causalité sociologique est première. Il faut en effet disposer d'une règle pour démontrer la nécessité d'une conséquence déterminée. Mais, en retour, il faut d'abord avoir analysé la situation concrète pour pouvoir dégager les éléments généralisables, d'où le rôle de l'historien.

Il faut donc conclure que, dans le domaine des sciences sociales, la compréhension est absolument nécessaire. Il y a complémentarité réciproque des deux démarches : la compréhension partant du projet de rendre intelligible la singularité vise la totalité ; l'explication tentant de reconstruire la totalité se clôt par l'appel à la compréhension de ce qu'il y a de singulier dans l'histoire. La connaissance historique et sociologique est appelée à réconcilier ce que les dogmatiques de la totalité ou de la singularité absolues divisent.

### 3. *L'action humaine*

S'il n'y a pas de déterminisme social absolu, l'action et la décision humaines retrouvent tout leur poids. L'histoire est le lieu de la liberté parce qu'elle n'est pas écrite d'avance. La politique a donc en tant qu'action un caractère structurellement historique. Trois illusions empêchent certains de le reconnaître : celle des scientistes qui imaginent une science de la société ou de la morale qui fonderait un art rationnel, celle des rationalistes qui pensent que la raison pratique détermine la vie collective, celle des pseudo-

réalistes qui prétendent se fonder sur l'expérience historique et accablent les idéalistes de leur mépris en soumettant en fait l'avenir à un passé, reflétant en fait leur scepticisme. On ne peut appliquer aux rapports de la théorie et de la pratique le schéma de la technique industrielle ou médicale. Il faut savoir qu'il n'y a pas de politique scientifique. On choisit, pour un moment et à un moment, une orientation qui ne peut réunir toutes les qualités. La science est toujours partielle et, dans l'ordre politique, elle se subordonne à des volontés contradictoires.

On peut simplement reconnaître l'antinomie existant entre une politique de l'entendement et une politique de la raison. Le politicien de l'entendement est comme le pilote qui naviguerait sans connaître le port (*Introduction...*, p. 331). Il n'y a pas, pour lui, d'avenir assuré ou fatal. Le politicien de la raison prévoit le terme de l'évolution. C'est par exemple le marxiste qui « connaît » la disparition à venir du capitalisme. Il s'agit là de deux types idéaux, marquant deux attitudes contraires.

L'action ne peut, en tout état de cause, échapper à la décision, qui constitue le caractère irréductible de l'homme. Découvrant la situation dans laquelle il vit, celui-ci ne la reconnaît sienne qu'en l'acceptant ou en la refusant, en déterminant donc celle où il veut vivre. La politique comme action implique des actes de vouloir : « Ainsi seulement l'individu surmonte la relativité de l'histoire par l'absolu de la décision et intègre à son moi essentiel l'histoire qu'il porte en lui et qui devient la sienne » (*Introduction...*, p. 337).

Mais, du coup, il n'y a pas de vérité de l'histoire dans l'histoire, dans la mesure où elle est le fruit d'actions humaines toujours limitées par la triple dialectique

du passé et de l'avenir, du savoir et du vouloir, du moi et des autres.

#### 4. La question des valeurs

Redonner à l'action et à la décision leur place dans l'étude de la politique, c'est immanquablement être amené à se poser la question de l'évaluation des conduites humaines. Le sociologue peut-il être neutre dans son étude ? Telle est la question qui parcourt l'histoire de la sociologie et de la science politique, qu'elle soit posée par les chercheurs ou passée sous silence par peur du débat ou idéologie positiviste.

164

Aron s'est situé à cet égard. Il l'a fait tout particulièrement dans l'introduction au texte de Weber, *Le Savant et le Politique*<sup>1</sup>. Weber ayant prétendu tenir sa démarche sociologique à l'écart des jugements de valeur, Léo Strauss lui fait une objection formulée en ces termes par Aron : « L'interdiction des jugements de valeur est, en tant que telle, dénuée de signification parce que l'historien ou le sociologue ne pourrait la respecter sans compromettre la qualité de sa science<sup>2</sup>. » Sur ce point, Aron donne raison à Léo Strauss, en prenant des exemples : « Un historien, ou un sociologue, incapable de faire la distinction entre un vrai prophète et un charlatan, serait du même coup incapable d'une compréhension authentique. Un historien de l'art, qui ne distinguerait pas entre les tableaux de Léonard de Vinci et ceux de ses imitateurs, laisserait échapper le sens spécifique de l'objet historique, c'est-à-dire la qualité de l'œuvre. Un sociologue, qui

mettrait dans le même sac Washington et Hitler, Boulanger et Charles de Gaulle, un politicien uniquement intéressé à la puissance et un homme d'État passionné de la grandeur de sa patrie, finirait par tout confondre sous prétexte de ne pas prendre parti » (p. 32). Autrement dit, le sociologue ne peut s'empêcher de faire des comparaisons entre les acteurs politiques qu'il étudie. Cela ne nuit pas à la rigueur scientifique mais souligne le fait qu'en matière de sciences humaines la neutralité est impossible quand on étudie des régimes que la morale commune réprouve. Une science qui ne peut reconnaître le caractère inhumain du totalitarisme n'est pas une science humaine, tant il est vrai qu'en politique les faits et les valeurs sont liés.

Le sociologue, selon Aron, ne diffère pas de l'homme de la rue en ce sens qu'il n'aurait pas de préférences : « Il devrait simplement en différer par la considération de l'ensemble, par l'aveu des défauts inséparables du régime qu'il choisit, par la reconnaissance des vérités propres au régime qu'il combat. Le sociologue s'efforce d'être scientifique non par la neutralité mais par l'équité<sup>3</sup>. » La science n'apporte pas, selon lui, une vérité de l'action, mais elle permet de juger ceux qui se laissent arbitrairement fasciner par un aspect du réel, enclins par fanatisme à tout sacrifier à une valeur.

C'est à partir d'une telle position théorique qu'il tente de dépasser l'antinomie du positivisme et du relativisme, qui peut se formuler ainsi : thèse positiviste : toute connaissance historique doit

1. M. Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, coll. «10/18», Introduction de Raymond Aron.

2. *Ibid.*, p. 32. La critique formulée par Strauss peut être retrouvée dans *Droit naturel et Histoire*, Paris, Plon, 1954, p. 68.

3. *Études politiques*, Paris, Gallimard, p. 27 (article « Science et conscience de la société »).

consister à reproduire le passé tel qu'il a été en réalité ; antithèse relativiste : toute connaissance historique est l'affirmation d'une perspective à partir de laquelle le passé est recréé selon la logique purement subjective d'une interprétation.

Aron s'oppose au positivisme car le travail d'interprétation suppose des choix : mais alors la possibilité de reconnaître à une interprétation une plus grande validité qu'à une autre dépend de la reconnaissance de certaines valeurs. Une orientation sera d'autant plus objective qu'elle sera liée à des valeurs pouvant être partagées par l'ensemble de l'humanité.

Se pose ici la question théorique la plus difficile, celle qui consiste à justifier philosophiquement la démarche aronienne. Il semble qu'elle relève, en tant que théorie de la connaissance historique et sociologique, d'une critique de la faculté de juger au sens kantien.

Aron, en effet, émet des jugements sur l'homme dans l'histoire. Il requiert l'assentiment de tous alors qu'il ne peut prouver la vérité de ce qu'il dit. Ce qu'il énonce peut être l'objet d'un débat. Cela n'est pas purement subjectif sans pour autant s'imposer.

La solution de l'antinomie de la connaissance historique, au-delà du positivisme et du relativisme, est analogue à celle de l'antinomie du goût dans la *Critique de la faculté de juger*. Le moment d'universalité fait que le jugement dans ces deux cas (connaissance historique et esthétique) ne saurait être confondu avec le jugement sur l'agréable, purement subjectif. Il se situe dans

les principes de la réflexion, c'est-à-dire dans l'idée universelle de la raison sous laquelle le jugement englobe le donné pour lui donner un sens. Les principes du jugement ne sont pas arbitraires. Ils sont valables pour tous dans la mesure où ils procèdent de la structure même de la raison. Ils sont donc intersubjectifs, appelés à être partagés. Ainsi le relativisme peut être surmonté, mais dans la mesure où je ne peux prouver la vérité de mon jugement, il demeure subjectif et, en ce sens, le positivisme est évité. On peut donc conclure en disant qu'il y a bien, comme le pense Aron, une dimension d'objectivité dans le travail de l'historien et du sociologue, mais c'est celle d'une exigence d'universalité appelant une discussion dans un espace d'intersubjectivité<sup>1</sup>.

## II. UN LIBÉRALISME TEMPÉRÉ

Aron a toujours refusé les extrêmes, décelant dans le déséquilibre une erreur fondamentale d'analyse due à l'idéologie absolutisée. On ne peut bâtir une théorie du politique ni sur le marxisme ni sur le libéralisme absolu. A travers ces deux refus, on peut percevoir une conception de l'homme en société dans une histoire qui ne doit pas être idolâtrée.

### 1. L'erreur marxiste

Aron a toujours accordé beaucoup d'importance à la pensée de Marx et aux conséquences politiques qu'elle entraîne. Il n'a jamais écrit le grand ouvrage qu'il projetait sur cet auteur, mais son œuvre comporte de nombreuses études critiques du marxisme. Nous nous réfère-

1. Nous sommes redevables à l'article de S. Mesure, « De l'antipositivisme à l'antirelativisme », *Commentaire*, n° 35. On peut consulter également L. Ferry et A. Renault, *La Pensée* 68, Paris, Gallimard, p. 93-98, « Pour le pluralisme interprétatif ».

rons ici essentiellement à l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* et à *L'Opium des intellectuels*<sup>1</sup>. Le marxisme se veut philosophie de l'histoire, philosophie de l'unité totale du devenir humain ; il prétend donc nous livrer un savoir absolu sur l'histoire. Aron s'attache à exposer sa logique et à la déconstruire, dans une démarche qui s'apparente à la critique kantienne des illusions métaphysiques dans la *Critique de la raison pure*. Le dogmatisme marxiste repose d'abord sur une eschatologie. Le devenir de l'histoire est prédéterminé par sa fin. L'état final, la société sans classes, justifie tout ce qui l'aura précédé. L'histoire est entièrement déterminée par son terme. Cette conception s'appuie sur des principes philosophiques selon lesquels l'homme est entièrement défini par le travail. La fin de l'exploitation économique réconciliera la particularité humaine avec l'universalité, par la disparition de l'État, la fin de l'aliénation économique étant la fin de toute aliénation, politique, religieuse, culturelle, sociale.

Il y a, dans ce processus énoncé, confusion de la dialectique rationnelle et de la dialectique réelle. En d'autres termes, la fin de l'histoire comme idéal humain de sens et de réconciliation est présentée comme réelle. Mais qui peut nous assurer de cela ? L'idée de devenir aboutissant à la société communiste ne garantit nullement la réalité de ce devenir. Le marxisme se veut la philosophie de l'histoire, en excluant par là même toutes les autres.

Aron considère cette construction comme une illusion et entreprend de le démontrer. Il y a illusion dans cette

volonté de déduire le devenir réel du devenir pensé. En effet, pour que le marxisme soit une science, il faudrait supposer que le réel obéit à un strict déterminisme basé sur l'économie, lieu de développement de la lutte des classes. Or l'économie n'est ni cause première ni cause en dernière analyse (dernière instance, dira Althusser) des phénomènes historiques. Il n'y a pas de premier moteur de l'histoire, et ce, pour deux raisons ; une raison de fait : on ne parvient pas à déterminer une infrastructure omni-explicative dans les sociétés humaines. Une raison de droit : on ne peut jamais dire quel antécédent est cause déterminante, car la régression devrait aller à l'infini. Il apparaît d'ailleurs que la systématisation marxiste a pour cause une certaine idée de l'homme reposant sur l'être producteur. C'est sur cette base qu'elle se prétend la philosophie de l'histoire. Or l'homme ne peut être défini entièrement par le travail et rien ne dit que l'humanité doive toujours et partout passer par les mêmes processus.

Rien n'indique non plus que la fin de l'exploitation capitaliste soit la fin de toute exploitation. Dans la même ligne, on peut dire que, si la condition prolétarienne était au XIX<sup>e</sup> siècle un malheur, cela n'en faisait pas une vocation. Il y a d'autres représentations possibles de l'humanité, et de son histoire. Les effets pervers de cette illusion ressortent clairement : la pensée marxiste a une structure millénariste. Elle croit à l'avènement d'une société parfaite : « J'appelle politique millénariste celle qui confère à un objectif susceptible d'être atteint, dans un délai fini, une valeur absolue, ou

1. *L'Opium des intellectuels*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1991.

encore qui confond une société historique, créée ou à créer, avec une société idéale qui accomplirait la vocation humaine. La politique communiste représente une politique millénariste à l'état pur<sup>1</sup>. » C'est la raison pour laquelle Aron a forgé l'expression « religion séculière », pour qualifier le marxisme, qu'il considère comme étant, en fait, un volontarisme. Quand on est sûr d'être dans le sens de l'histoire, on veut en accélérer le cours. Le volontarisme est alors idéologiquement justifié. La politique marxiste joue sur le double registre de la nécessité et de la liberté. Le cours de l'histoire est inéluctable, donc nécessaire, mais l'homme peut l'accélérer, d'où la liberté. Cette synthèse contradictoire repose sur le caractère religieux de l'adhésion : si on refuse d'adhérer, c'est qu'on refuse la vérité. L'opposant devient un criminel. L'État totalitaire trouve ici toutes ses bases « conceptuelles ». La liberté humaine est bien évidemment niée dans cette conception de l'histoire. Le fanatisme est la conséquence du volontarisme. La théorie du politique ne peut s'édifier qu'en rejetant totalement la logique marxiste qui en représente la sinistre méconnaissance.

## 2. Quel libéralisme ?

Aron, de par les fondations philosophiques de sa démarche sociologique, est un libéral. Cela est déjà perceptible dans *L'Opium des intellectuels* où il affirme que la gauche, la révolution et le prolétariat sont des mythes.

Rappelons brièvement le contenu essentiel de cette dénonciation qui lui a valu d'être classé « agent de la bourgeoisie »<sup>2</sup>.

La gauche est un mythe parce que les gens qui se pensent à gauche n'ont jamais été unis. Trois idées animent la gauche : la liberté, l'organisation, l'égalité. La gauche organisatrice tend à devenir autoritaire, nationale, impérialiste. La gauche libérale tend à s'opposer au socialisme. La gauche égalitaire semble être condamnée à une opposition perpétuelle à l'égard des riches.

La révolution est un mythe parce qu'elle suppose l'idée d'une rupture dans l'histoire, d'une hétérogénéité entre deux temps de l'histoire humaine. Ce mythe est un refuge pour intellectuels utopistes. Enfin le prolétariat est un mythe. Il joue le rôle de rédempteur, mais dans les pays communistes il vit une fausse libération. L'erreur est d'attribuer à la révolution une logique libératrice qu'elle ne possède pas. La vérité est que la politique a une consistance propre : « *L'homo politicus* n'acquiert par aucun miracle le souci exclusif du bien public ou la sagesse de se satisfaire de la place que le hasard ou le mérite lui a donnée. L'insatisfaction qui empêche les sociétés de se cristalliser en une structure accidentelle, l'appétit d'honneurs qui anime et les grands bâtisseurs et les intrigants de bas étage, continueront d'agiter la cité que la gauche aura transformée, la révolution bâtie, le prolétariat conquis<sup>3</sup>. »

167

1. In *Polémiques*, Paris, Gallimard, 1855, p. 178.

2. La réaction de M. Duverger à *L'Opium des intellectuels* a été très brutale. Dans *Le Monde* du 27 mars 1955, il dénonce en Aron un traître, chargé de fournir à la bourgeoisie la dose de justification dont elle a besoin. Voir la longue citation qu'en fait N. Baverez, p. 283-284 de son ouvrage.

3. *L'Opium des intellectuels*, op. cit., p. 110-111.

C'est notre volonté d'articuler la double référence à la liberté humaine en même temps qu'à la spécificité du politique qui fait de Aron un libéral tempéré, opposé au libéralisme absolu représenté par Friedrich von Hayek. Celui-ci, dans *La Constitution de la liberté*, définit celle-ci comme l'absence de contraintes. C'est une réalité négative et indivisible. Se trouvent écartées de sa définition trois autres idées fréquemment liées au concept de liberté : le choix des gouvernants par élection, l'indépendance de la nation, la puissance de l'individu ou de la collectivité. Aron se définit comme libéral. Il le dit clairement avant de formuler des objections à la problématique de Hayek : « Le but d'une société libre doit être de limiter le plus possible le gouvernement des hommes par les hommes et d'accroître 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. Il se trouve que, personnellement, je partage cet idéal<sup>1</sup>. » Sur la base de cet accord, il met en lumière la difficulté qu'il y a à définir la liberté politique comme pure absence de contraintes.

Il envisage ainsi plusieurs situations politiques. La direction de la politique extérieure demeure l'œuvre des hommes et non des lois. Il s'agit donc là d'obéir aux gouvernants, ce qui est une contrainte. Il est par ailleurs normal que des hommes n'aient pas le sentiment d'être libres, même si les lois leur laissent une sphère de décision personnelle, à

partir du moment où les gouvernants sont pour eux des étrangers. Il y a dans ce cas une aspiration légitime à l'indépendance nationale, quand un citoyen ne tient pas le gouvernant pour légitime dans la mesure où il n'a pas participé à son élection.

Il apparaît que la liberté ne peut être définie uniquement par la seule référence au règne de la loi. La manière dont sont choisis les détenteurs du pouvoir et dont il est exercé fait partie intégrante de la liberté. Le libéralisme absolu de Hayek méconnaît ces données proprement politiques ; le pouvoir est gouvernement des hommes sur des hommes et non pure application des lois. Aron synthétise ainsi ses réserves : « Les hommes sacrifient une partie de leur sphère privée pour être gouvernés par des frères de race, de langue ou de religion, pour être traités en égaux, pour se donner une patrie, voire dans l'espoir de sortir de la misère<sup>2</sup>. » Le libéralisme de Aron correspond parfaitement à la définition qu'en donne Allan Bloom : « Être libéral, c'est croire à la liberté et à l'égalité naturelles de tous les hommes, c'est croire par conséquent qu'ils ont des droits naturels, qu'ils possèdent une raison capable de reconnaître des droits et d'édifier des gouvernements, et que le gouvernement n'est légitime que par le consentement des gouvernés<sup>3</sup>. »

Nous avons au terme de ces deux premières parties établi les bases de la théorie du politique chez Aron. Nous pou-

1. « La définition libérale de la liberté », in *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 206.

2. *Op. cit.*, p. 215.

3. Allan Bloom, « Le dernier des libéraux », in R. Aron, *Histoire et Politique, Commentaire*, Paris, Julliard, 1985, p. 178.

vons désormais inventorier son analyse du politique comme tel.

### III. L'ANALYSE DU POLITIQUE

On peut distinguer trois aspects dans l'analyse aronienne du politique : la spécificité du politique, l'analyse des régimes comme *topos* de la théorie politique contemporaine, la démocratie comme idéal de la modernité.

#### 1. La spécificité

Aron commence son cours *Démocratie et Totalitarisme*<sup>1</sup> par la mise en évidence de trois équivoques fondamentales englobées dans le mot « politique ».

La première tient au fait que le terme français « politique » sert à traduire deux mots anglais : *Politics* et *Policy*. Le premier désigne la politique comme domaine, le second la politique comme programme. C'est le débat sur les programmes différents qui nous révèle que la politique comme domaine comporte à la fois un climat d'entente et un élément d'affrontement. La collectivité politique se définit donc par la composition de plans d'action partiellement contradictoires, et partiellement compatibles. Si la contradiction était totale, il n'y aurait plus de collectivité politique.

La deuxième équivoque tient au fait que le même mot désigne à la fois la réalité et la conscience que nous en avons, mais en politique la conscience de la réalité fait partie de la réalité elle-même : nous n'atteignons la politique comme domaine que par ce que nous en disons. Ainsi, toute connaissance politique rencontre l'opposition possible entre la politique vécue et les autres politiques

possibles. Est posé alors un problème qui a déjà été étudié : la relation entre jugement de fait et jugement de valeur, entre le constat et l'appréciation.

La troisième équivoque résulte du fait qu'on désigne par le même mot un secteur particulier de l'ensemble social et l'ensemble social lui-même observé à un certain point de vue. La politique est en effet, en ce qui concerne le deuxième sens, la caractéristique majeure de la société, puisqu'elle est la condition de la coopération entre les hommes. La politique est un secteur partiel dont les répercussions sur l'ensemble sont immédiatement visibles. Certains objecteront peut-être que le problème des classes sociales ne peut être traité abstraction faite du régime politique. La meilleure preuve réside dans le fait que, dans les sociétés occidentales, les classes s'affirment dans leur réalité, alors qu'en Union soviétique elles semblent ne pas exister. Cela s'explique par le fait que, dans le premier cas, le régime politique pluraliste tolère l'organisation des groupes et, dans le second, l'interdit. En quel sens faut-il donc entendre la primauté du politique ?

Aron donne à ce sujet deux précisions qui ont leur importance :

1. Il n'est pas question de substituer à la doctrine de la détermination de la société par l'économie une détermination de cette même société par la politique qui serait tout aussi arbitraire. Comme on l'a déjà perçu, toute théorie de la détermination unilatérale de l'ensemble social par une partie de la réalité collective est fautive pour Aron, et ce pour des raisons sociologiques et historiques. Sociologiques : un dévelop-

1. *Démocratie et Totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.

pement des forces productrices peut se conjindre avec des organisations diverses des pouvoirs publics ; historiques : on peut, à partir d'un certain événement, remonter à des causes dont aucune n'est jamais première. Le primat de la politique est lié aux caractéristiques qu'on peut dégager de la société industrielle en ses différents types. Aron se réfère ici au constat de Tocqueville : les sociétés modernes sont démocratiques, c'est-à-dire qu'elles « amènent l'effacement progressif des distinctions de condition et de statut personnel » (*op. cit.*, p. 32), mais ces sociétés se prêtent à une modalité despotique ou libérale. Les sociétés industrielles modernes se différencient donc avant tout par l'organisation des pouvoirs publics, celle-ci entraînant « plusieurs traits du système économique et des relations entre groupes » (p. 32).

2. Le primat de la politique comporte un sens humain : par rapport à l'homme, le politique est plus important que l'économique, dans la mesure où il concerne le sens de l'existence : « Les relations des hommes entre eux sont le phénomène fondamental de toute collectivité. Or l'organisation de l'autorité engage plus directement la façon de vivre que tout autre aspect de la société » (p. 33). La façon dont sont choisis les gouvernants et la manière dont ils commandent nous révèle le caractère humain ou non humain de la société tout entière. C'est la raison pour laquelle Aron pense que l'analyse des régimes est la question principale pour l'établissement d'une théorie politique contemporaine.

### 2. *L'analyse des régimes politiques*

Dans la logique de ce qui vient d'être présenté, Aron pense que c'est le système politique qui permet de reconnaître les

traits originaux propres à chaque régime, le critère de discrimination entre systèmes étant la distinction entre partis multiples et parti unique. Aron s'efforce de démontrer qu'il tient là la variable principale pour une théorie des régimes politiques contemporains.

Les régimes caractéristiques des pays occidentaux sont ceux dans lesquels « existe une organisation constitutionnelle de la concurrence pacifique pour l'exercice du pouvoir » (p. 76). Cet exercice pacifique est temporaire et légal. Mais la conciliation de l'entente nationale et de la contestation dépend de ce que les partis se proposent de faire en fonction de leur nature, de leurs objectifs et des doctrines dont ils se réclament.

Dans le régime de parti unique, un parti a le monopole de l'activité politique légitime. Celui-ci doit recevoir une justification. En URSS, elle est double : le parti est présenté comme étant la représentation authentique du prolétariat et comme incarnant le but historique : la société sans classes. La légalité n'est pas respectée dans la mesure où les possibilités d'action sont illimitées pour le parti.

Si on recherche le principe de ces deux types de régime, on peut dire que, dans un régime pluraliste, le principe est une combinaison de deux sentiments : le respect de la légalité et le sens du compromis ; dans le régime de parti unique, le principe est double : la foi dans la doctrine du parti et la peur pour les opposants. Il est possible, sur ces bases, d'isoler la variable principale qui va constituer le pivot de la théorisation, selon Aron.

Le principe de légitimité dont tous se réclament est démocratique : le pouvoir du peuple. C'est donc la modalité institutionnelle de la traduction du principe démocratique qui importe. Or les par-

tis sont importants dans la mesure où la démocratie est devenue représentative. Ils le sont, de plus, depuis que le conflit politique est considéré comme normal. Ainsi, les régimes constitutionnels acceptent la concurrence pour l'accès au pouvoir. On peut dire que la modalité d'organisation de la lutte partisane est caractéristique des régimes politiques de notre temps. Choisir le critère du parti multiple ou unique, c'est dire que les régimes politiques modernes sont caractérisés par la modalité de la lutte partisane. Nous avons donc deux formes extrêmes de l'organisation de la lutte : la première est l'organisation ouverte de celle-ci par la liberté laissée aux groupes d'intérêt de se manifester et aux groupes politiques de s'organiser. On veut alors maintenir les valeurs du libéralisme dans une politique démocratisée. La dialectique fondamentale est celle du libéralisme et de la démocratie, de la démocratie et de l'efficacité. La seconde, dans le cas du maintien du parti unique voulant transformer la société, voit se poser le problème du maintien de ce projet. Cela aboutit soit à la révolution permanente, soit à la stabilisation par une bureaucratie. Il s'agit dans les deux cas de justifier le monopole d'une minorité.

### 3. La démocratie comme idéal de la modernité

Aron a donc construit son analyse des régimes politiques sur l'antithèse : constitutionnel pluraliste/monopoliste. Récusant la démarche de Weber qui s'interdisait tout jugement de valeur, il se prononce pour le premier régime contre le second, mais il tente de fonder rationnellement ce choix.

Il commence par une analyse comparative fondée sur quatre oppositions :

concurrence/monopole, constitution/révolution, pluralisme des groupes sociaux/absolutisme bureaucratique, État de partis/État partisan.

La première opposition est moins décisive que les trois autres. On ne peut pas dire, en effet, qu'il y a une véritable concurrence libérale en politique, y compris dans les régimes constitutionnels pluralistes : « Un petit nombre d'individus ou de groupes sont en concurrence pour obtenir les biens dont le principal est la participation au pouvoir » (*op. cit.*, p. 342). L'oligarchie régit la vie des démocraties. La question est de savoir si le monopole confié au parti unique et à ses chefs n'est pas plus oppresseur.

L'opposition entre respect de la constitution d'un côté et révolution de l'autre est par contre bien réelle. Le primat donné à une constitution implique une soumission au droit et le respect des différents pouvoirs entre eux, chacun étant limité par les autres. La révolution, elle, est par essence négation de la légalité. Elle engendre des régimes nés de la violence.

L'antithèse du pluralisme et de l'absolutisme est liée à la précédente. Dans les sociétés pluralistes, les groupes ont le droit de s'organiser, de s'opposer. Dans les sociétés de parti unique, les individus et groupes sont disposés selon une hiérarchie unique et bureaucratique.

La quatrième antithèse est celle de l'État de partis et de l'État partisan.

Dans le premier cas, il y a pluralité de partis, chacun ayant sa représentation du bien commun ; dans le second cas, il y a le parti unique dont la conception du bien commun est obligatoire pour tous.

Il faut bien constater, au terme de ces quatre antithèses, que le pluralisme n'est pas vide car la renonciation à la violence

est chargée d'une philosophie. Elle « implique confiance dans la discussion, dans la possibilité de transformations progressives » (*op. cit.*, p. 346).

Aron conclut de ces comparaisons que l'imperfection des deux régimes n'est pas de même nature. Les régimes constitutionnels pluralistes ont des imperfections de fait, alors que l'imperfection du régime de parti monopolistique est essentielle. Dans le premier cas, il peut y avoir excès d'oligarchie ou excès de démagogie ; dans le second, le groupe qui établit par la violence sa volonté ne peut prétendre qu'il établit la démocratie. Or celle-ci reste une norme, même en URSS où il y a des élections et une constitution, manière de faire qui ne trompe personne, mais hommage du vice à la vertu. A ces affirmations, on fait deux objections : l'État de partis est-il un modèle ? L'État de parti monopolistique ne tend-il pas à créer des valeurs originales ?

A la première objection, Aron répond que les partis secrètent, il est vrai, la démagogie. Mais l'organisation de la discussion est essentielle et la compétition ne l'est pas moins, car il faut désigner les gouvernants ou céder à l'arbitraire de la violence. La participation potentielle de tous les citoyens à la vie politique étant essentielle, la discussion sur ce qu'il convient de faire ne l'est pas moins. Il est légitime et nécessaire de débattre de la répartition des ressources collectives, de l'organisation du travail. Rien de tout cela ne peut être éliminé sans que soient violés les principes mêmes de notre civilisation.

On dit, reprend Aron, pour répondre à la seconde objection, que la liberté réelle est promue dans les régimes monopolistiques, qu'un homme nouveau est créé. Mais la liberté, c'est

d'abord la garantie que le citoyen ne sera pas inquiété lorsqu'il respecte les lois. C'est ensuite le droit pour les citoyens d'avoir sur tous les sujets les opinions qui leur conviennent, sans que l'État leur dicte ce qu'ils doivent penser. C'est enfin la participation à la souveraineté. Elle implique aujourd'hui un minimum de mobilité sociale. Les régimes monopolistiques donnent-ils un autre sens à la liberté ? Rien ne permet de le dire. On ne voit d'ailleurs pas quelle conception de la liberté pourrait justifier le choix d'un régime monopolistique : on ne voit pas que l'égoïsme soit combattu par l'adhésion à la doctrine de l'État tout-puissant. Il apparaît que l'homme créé par le régime communiste n'est pas unifié. C'est un homme double. La comparaison aboutit donc à une conclusion claire : le premier type de régime a des imperfections conjoncturelles ; celles du second sont structurelles.

#### IV. LE « PENSER POLITIQUE » DE ARON

Raymond Aron a toujours été partagé entre deux impératifs essentiels pour lui : ne pas sacrifier l'exigence morale qui lui venait de l'humanisme kantien dans lequel il avait été formé, ne pas soumettre la politique à la pure éthique de conviction. Cette antinomie se reflète dans ses écrits au point de rendre quelquefois floue la logique qui l'anime.

La préoccupation éthique apparaît dans l'épilogue des *Mémoires* : « J'écrivis, il y a près d'un demi-siècle, que notre condition historique est dramatique. Faut-il dire dramatique ou tragique ? A certains égards, oui, tragique vaut mieux que dramatique. Tragique la nécessité de fonder la sécurité sur la

menace de bombardements nucléaires ; tragique le choix entre l'accumulation d'armes classiques et la menace nucléaire ; tragique la destruction de vieilles cultures par la civilisation industrielle, mais la tragédie ne serait le dernier mot que si un aboutissement heureux, par-delà les tragédies, n'était même pas concevable. Je continue de juger concevable la fin heureuse, très au-delà de l'horizon politique. Idée de la Raison<sup>1</sup>. » Il précise en note qu'il entend « Idée de la Raison » au sens de Kant.

Il refuse par ailleurs très vigoureusement de définir la politique comme pure lutte pour le pouvoir, s'écartant en cela de la ligne machiavélienne d'un Carl Schmitt : « On ne comprend ni la politique réelle ni les hommes politiques ni les philosophies politiques si l'on décrète que la lutte pour le pouvoir ou la lutte pour la participation aux bénéfices du Pouvoir en constitue l'essence, en révèle la signification permanente ou en découvre le mécanisme<sup>2</sup>. » Pour autant, et c'est là que nous trouvons le balancement de la pensée aronienne, il refuse de soumettre la politique à la morale. C'est particulièrement net dans *Paix et Guerre entre les nations* et dans « Réponse à Jacques Maritain sur le machiavélisme ». Dans la Note finale de *Paix et Guerre entre les nations*, intitulée « Stratégie rationnelle et politique raisonnable<sup>3</sup> », Aron rappelle qu'à l'ère nucléaire les gouvernants sont placés devant des antinomies morales pathétiques. La solution ne peut résider que dans l'incarnation des projets éthiques : « C'est dans la morale concrète des collectivités que

se réalise imparfaitement la morale universelle. Et c'est dans et par la politique que se réalisent les morales concrètes » (*op. cit.*, p. 764) ; l'antinomie absolue entre la moralité et l'action diplomatique-stratégique est créée en fait par la définition partielle que l'on donne de l'une et de l'autre. Si la seule moralité est celle du chrétien qui se sacrifie sans compter, alors un chef d'État n'agit pas en chrétien. L'individu responsable d'une communauté doit en effet réclamer son dû, parce que ce n'est pas le sien propre. La contrainte est donc inséparable de toute politique, que cette contrainte entre les États s'exprime par la menace ou l'usage de la force armée. L'individu est tenu en ce sens de servir son pays « qu'il approuve ou non la cause pour laquelle celui-ci combat » (p. 765). Le primat du politique comme tel apparaît ici clairement. Aron ajoute : « Il est parfois vrai que ce monde appartient aux violents. » Cette phrase est profondément ambiguë dans la mesure où Aron ne s'explique pas sur sa teneur. Faut-il en conclure qu'il déplore ou qu'il approuve ?

Nous retrouvons le même problème dans la réponse à Jacques Maritain. Il s'agit d'une conférence faite à Rome, en 1982, en hommage au philosophe thomiste, qui avait consacré un chapitre de son ouvrage *Principes d'une politique humaniste* à « la fin du machiavélisme ». Maritain dénonçait le machiavélisme pour son immoralité. Il déclarait que ses réussites sont le plus souvent à court terme. Il existe par ailleurs, disait-il, une contradiction entre le machiavélisme des

1. *Mémoires*, Paris, Fayard, 1983, p. 741.

2. *Études politiques*, *op. cit.*, p. 167.

3. *Paix et Guerre...*, *op. cit.*, p. 751-770.

gouvernants et le moralisme supposé ou exigé des gouvernés. Les premiers ne peuvent pas ne pas corrompre la substance morale des peuples qu'ils gouvernent. Maritain reconnaissait simplement qu'on ne peut pas dire que le machiavélisme échoue toujours.

Aron répond : Léo Strauss a écrit qu'une des originalités de Machiavel a été de définir la politique à partir des situations extrêmes. Or celles-ci, ajoute-t-il, sont fréquentes au XX<sup>e</sup> siècle. On ne peut donc rejeter un machiavélisme modéré. En politique intérieure, il faut un État fort en cas de guerre civile ou de terrorisme. La bataille politique obéit à des lois qui ne sont pas nécessairement celles de la discussion raisonnable. Il prend l'exemple de la manière dont de Gaulle a traité la question algérienne : revenu au pouvoir appuyé par les partisans de l'Algérie française, il a trahi leur attente. En politique étrangère subsiste entre les États ce que Hobbes appelle l'état de nature. Aron, manifestement, approuve l'analyse de Hobbes comme la conduite de De Gaulle...

## CONCLUSION

Au terme de cette investigation dans l'œuvre abondante de Aron, on perçoit mieux la richesse de l'ensemble et l'apport qu'elle fournit à la théorie politique, même si elle ne contient pas, à l'exception d'un article, de réflexion systématique sur ce point. Certaines données représentent des acquis incontestables : la distinction et l'articulation entre compréhension et explication appartiennent désormais à la science politique comme science humaine. Aron fait partie, à ce titre, des auteurs qui ont contribué à lutter contre l'empirisme et la tentation positiviste. Apparait ici sa

dette à l'égard de Weber, qu'il a contribué à faire connaître aux sociologues français, entièrement dépendant, à l'époque, de l'objectivisme durkheimien. Mais c'est paradoxalement sa dénonciation de la césure weberienne entre faits et valeurs qui nous conduit à interroger Aron sur sa difficulté à tirer toutes les conséquences de son admirable introduction au texte *Le Savant et le Politique*.

Quand, dans l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, il prend position en faveur de la politique de l'entendement et manifeste sa défiance à l'égard de la politique de la raison, ne vise-t-il pas trop court ? La considération des valeurs n'invite-t-elle pas précisément à promouvoir également une politique de la raison au sens habermassien du terme ? L'exigence suscitée par l'agir communicationnel n'invite-t-elle pas le politicien de l'entendement à dépasser la clôture à laquelle conduit l'exclusive prise en compte de la raison instrumentale ? De même, le balancement aronien entre conviction et responsabilité ne le fait-il pas tomber trop souvent sur le second versant de l'alternative ?

La dernière partie de *Paix et Guerre entre les nations* invoque à plusieurs reprises la morale, sans que jamais les conséquences logiques en soient tirées. En quoi consiste l'apologie du machiavélisme modéré ? N'est-elle pas une démission théorique dans laquelle la morale ne peut trouver son compte ? Répondra-t-on que la politique n'est pas la morale ? Sans doute, mais la description hobbesienne de l'état de nature appliquée par Aron aux relations internationales n'est-elle pas dépassée aujourd'hui par la réflexion sur l'ingérence humanitaire, comme le signale d'ailleurs un disciple, Pierre Hassner,

dans son article : « Devoirs, dangers, dilemmes<sup>1</sup> » ? Il est significatif à cet égard qu'Ariane Chebel, dans sa longue thèse sur *Morale et Politique chez Raymond Aron*, manifeste un embarras certain quand il s'agit de dire exactement la nature de l'articulation opérée par notre auteur entre ces deux termes.

Penser avec Aron sur ce point, c'est sans doute penser plus loin qu'il ne l'a fait, en prenant au sérieux l'admiration qu'il avait pour Kant et son *Traité de la paix perpétuelle*. Penser politiquement, c'est penser le vivre-ensemble mais aussi le vouloir-vivre-ensemble de l'humanité.

---

1. In *Le Débat*, novembre-décembre 1991, p. 21.