

Hommage à trois philosophes
Sartre, Aron, Nizan

Journée mondiale de la philosophie
à l'UNESCO
2005

Hommage à trois philosophes
Sartre, Aron, Nizan

Les idées et les opinions exprimées dans ce livret sont celles des auteurs et ne reflètent pas nécessairement les vues de l'UNESCO. Les appellations employées dans cette publication et la présentation des données qui y figurent n'impliquent de la part de l'UNESCO aucune prise de position quant au statut juridique des pays, territoires, villes ou zones ou de leurs autorités, ni quant à leurs frontières ou limites.

Publié en 2007 par :

Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture
Secteur des sciences sociales et humaines
7, place de Fontenoy, 75350 Paris 07 SP

Sous la direction de Moufida Goucha, chef de la Section Sécurité humaine, démocratie, philosophie

Assistée de Feriel Ait-Ouyahia, Arnaud Drouet, Kristina Balalovska.

© UNESCO

Imprimé en France

Sommaire

Avertissement	5
Sartre et l'essence de la philosophie <i>William L. McBride</i>	7
Raymond Aron : relativité et libéralisme en philosophie et dans les relations internationales <i>Stephen Launay</i>	23
À l'occasion de souvenirs personnels sur Raymond Aron. Étude de la responsabilité individuelle et collective <i>Hans Lenk</i>	55
Paul Nizan : à la croisée des chemins <i>René Zapata</i>	87
Présentation des auteurs	103

Avertissement

Ce volume rassemble plusieurs conférences qui ont été données à l'occasion de la Quatrième journée mondiale de la philosophie, le jeudi 17 novembre 2005.

Le Conseil international de la philosophie et des sciences humaines, la Fédération internationale des sociétés de philosophie, l'Institut international de philosophie, se sont associés à l'Unesco, plus particulièrement à la Division de la prospective, des sciences humaines et de la philosophie, secteur des sciences sociales et humaines, pour rendre hommage à trois philosophes : Jean-Paul Sartre, Raymond Aron, Paul Nizan.

Paris, le 27 juillet 2006

Catherine Champniers,
directrice des services administratifs
de l'Institut international de philosophie

Sartre et l'essence de la philosophie

William L. McBride

En commémorant à la fois la Journée de la Philosophie et le centenaire de la naissance de Sartre – en ne pas oubliant, bien sûr, qu'il s'agit en même temps du sixantième anniversaire de notre hôte, l'UNESCO – il nous semble convenable de repenser encore une fois la question un peu banale mais importante, « Qu'est-ce que la philosophie ? » Sartre, dans ses cours au lycée, puis à l'École normale supérieure, a suivi un apprentissage philosophique conventionnel, dont il s'est plaint plus tard mais dont il a aussi profité. Sa plainte concernait surtout le manque d'attention faite à la philosophie de Marx, qui fut le résultat, au moins en grande partie, de l'idéologie bourgeoise qui prédominait à l'époque dans le secteur universitaire en France, comme partout dans le monde occidental. Pour ceux qui tenaient à défendre les intérêts de leur classe, la pensée marxiste fut un défi et un danger. Mieux vaut n'y pas faire attention, et surtout ne pas l'enseigner aux jeunes.

Il y avait – il y a toujours – un moyen très simple de justifier cette exclusion de Marx du cursus philosophique : constater que Marx n'était pas, au moins dans les ouvrages de ses années mûres et surtout dans le *Capital*, un vrai philosophe. De quoi s'agit-il, après tout, dans les centaines de pages qui constituent cet ouvrage ? Il y a des théories de l'économie, des formules quasi-mathématiques, des récits historiques ; il y a même des extraits des rapports faits par des inspecteurs qui décrivent les conditions déplorables dans des usines anglaises. Intéressant ? Oui. Parfois touchant ? Soit. Mais où est la philosophie ? Et si l'on fait référence, finalement, au chapitre sur le fétichisme des marchandises comme dernier refuge, pour ainsi dire, de l'esprit philosophique de Marx dans son âge mûr, on peut répondre qu'il s'agit bien, dans ce chapitre, d'un refuge de son *esprit*, car l'on n'y trouve que de l'anthropologie religieuse : où est la philosophie ? Seulement, peut-être, dans les quelques notes où il cite Aristote !

C'est ainsi que le contenu philosophique peut se dissoudre jusqu'au point où la philosophie n'existe plus. Dans le cas de Marx, c'est un processus plus ou moins facile, dira-t-on, par rapport au cas de Jean-Paul Sartre, par exemple. Mais réfléchissons un peu. S'il était plus difficile d'analyser – dans le sens primordial du verbe « analyser » – les textes dits philosophiques de Sartre, au

moins *L'Être et le néant*, afin d'essayer de montrer qu'il n'y a pas de « vraie » philosophie là-dedans, dans quelle mesure cette difficulté viendrait-elle du fait que nous croyons savoir d'avance ce qu'est la philosophie, et dans quelle mesure cette croyance dérive-t-elle de certaines notions conventionnelles de la philosophie qui ont été créées, recrées et enseignées dans les universités de l'Ouest ? Quand je remarquais au début que Sartre a reçu un apprentissage philosophique conventionnel, c'était à ce processus millénaire que je pensais, celui de la production et de la reproduction de la *philosophia perennis*, dans laquelle il est probable que nous avons tous participé.

Dans les quelques pages dont je dispose ici, je voudrais considérer Sartre comme philosophe et non-philosophe de son propre point de vue et des points de vue des autres, en prêtant une attention particulière à quelques remarques de sa collègue Simone de Beauvoir (dont nous allons fêter le centenaire de sa naissance dans trois ans). Puis, à la fin, je proposerai une relecture du texte prescient de sa préface aux *Damnés de la terre* afin d'en tirer quelques leçons, et à la suite de cette relecture je préconiserai une compréhension aussi large et aussi tolérante que possible d'une philosophie, de la philosophie, conçue sans bornes préalables.

Laissons de côté, ici, les premiers ouvrages dits philosophiques de Sartre, *L'Imagination*, *Esquisse d'une théorie*

des émotions, L'Imaginaire, et La Transcendance de l'ego, qui sont tous, sauf probablement ce dernier, susceptibles d'être traités comme avançant des théories plutôt psychologiques que philosophiques au sens strict. On sait que la psychologie comme discipline est sortie de la côte de la philosophie peu à peu – pas tout de suite, comme Ève de la côte d'Adam. Les deux disciplines se trouvent très liées chez Maine de Biran et aussi chez William James, par exemple, qui a eu une influence importante sur Sartre dans ce domaine, et elles sont restées institutionnellement liées très longtemps dans le système universitaire français. Il va sans dire, d'ailleurs, que la lutte husserlienne contre la tentation psychologiste – lutte qui, selon certains, a abouti à sa défaite en dernière analyse – a beaucoup contribué au cadre dans lequel Sartre a construit la pensée philosophique de sa jeunesse. En tout cas, en grande partie à cause sans doute de ces faits historiques et, si j'ose prononcer le mot-clé de toute sa philosophie, contingents, Sartre ne me semble jamais avoir mis en question la valeur proprement philosophique de ces ouvrages – tandis qu'ils portent surtout sur des activités qui sont dictées, pourrait-on dire, par la structure particulière du cerveau de l'animal humain – une idiosyncrasie qui est loin d'avoir une portée universelle. Si la philosophie concerne les choses universelles, où est la philosophie dans la psychologie ?

Par contre, il est évident que Sartre a toujours accepté, plus ou moins, la division de travail que l'on fait traditionnellement entre la philosophie et la littérature. On voit cette attitude avec clarté dans les conversations qu'il a tenues avec Simone de Beauvoir et qu'elle a publiées après sa mort sous le titre de *La Cérémonie des Adieux*. Dans ces interviews ils acceptent, tous les deux, que *L'Être et le néant* et la *Critique de la raison dialectique* – un tome que certains considèrent, d'ailleurs, comme un ouvrage plutôt sociologique – appartiennent à l'espèce de phénomène culturel que l'on appelle « philosophie » et que *La Nausée*, par exemple, appartient à la littérature malgré son contenu philosophique très évident. Il y a un moment dans ces discussions où Beauvoir lui demande de faire un choix hypothétique entre une renommée future durable basée sur ses œuvres philosophiques et une renommée basée sur ses œuvres littéraires ; il choisit la seconde – lui, qui s'est toujours prononcé contre les hiérarchies ! Ils se mettent d'accord, il est vrai, sur ce que certains livres de Sartre, surtout *Saint Genet*, doivent être regardés comme ayant un statut mixte – en partie philosophie, en partie littérature. Mais cela ne met pas en question, pour eux, la distinction fondamentale des genres.

Mais cette distinction est naturelle, dira-t-on : tout le monde admet sa réalité. Superficiellement parlant, oui, car elle est pratique. Mais le danger consiste dans la tendance,

attrayante pour quelques-uns, de la fixer dans une manière absolue. Cette tendance va contre l'esprit fondamental de la philosophie sartrienne, qui nous apprend qu'il n'y a pas d'essences rigides dans le monde actuel ou futur : pour lui comme pour Hegel, *Wesen ist was gewesen ist*. Si l'on constate qu'il n'y a pas de nature humaine, comme Sartre l'a dit à maintes occasions, comment peut-on constater en même temps qu'il y a une essence de la philosophie ?

Le mot de « danger » peut apparaître excessif, mais il ne l'est pas. Tous les philosophes contemporains savent bien que le mépris de certaines philosophies et surtout de certaines méthodes philosophiques qui sont autres que celles de soi-même, pour ainsi dire, est un caractère assez répandu dans leur profession. Ce caractère a toujours existé dans l'histoire de la philosophie, et non seulement dans l'histoire de la philosophie occidentale, mais ce fait ne le rend pas plus agréable ou moins négatif. Dans nos jours, on parle souvent de l'abîme qui semble parfois séparer la philosophie dite « continentale » de la philosophie qui prédomine en Angleterre et aux États-Unis – malgré les efforts faits par beaucoup de gens pour lutter contre cette manière de voir les choses. C'est une attitude qui dépend, en fin de compte, d'une conception particulière de la philosophie véritable – en d'autres termes, d'une essence de la philosophie.

Afin de montrer que ces attitudes sont encore vivantes, je vais citer quelques phrases de deux philosophes, un Anglais et un Américain, qui ont répondu à une question posée par la rédaction d'une revue philosophique anglaise quasi-populaire, *The Philosophers' Magazine*, dans un numéro récent ; la question était « Qu'est-ce qu'il faut pour bien faire la philosophie ? » D'abord, il y a la réponse de Jonathan Rée, qui parle de ses années de jeunesse, quand il éprouvait une admiration pour la clarté et l'intelligence absolues qui ont mené Jean-Paul Sartre et A. J. Ayer à célébrer la mort de Dieu ; mais cette perspective enthousiaste a été trempée, selon lui, au cours de ses études supérieures à Sussex, « par la reconnaissance » – je cite, et c'est moi qui traduis – « que certains auteurs que j'aimais bien – Marx et Sartre, par exemple – étaient susceptibles eux-mêmes d'être particulièrement critiqués [*picked on*] à cause de leur prétendue obscurité¹. » Puis il y a Al Martinich, un professeur qui a composé un livre sur l'écriture philosophique, et qui dit : « Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre et Albert Camus ont tous gagné le Prix Nobel de Littérature, mais c'était probablement plutôt pour leurs activités politiques ou pour leurs romans et récits que pour des articles philosophiques

1. « Seven Pillars of Wisdom », *The Philosophers' Magazine* 31, 3rd quarter 2005, p. 48.

rigoureux². » Il ajoute qu'il croit que chaque philosophe devrait – à la différence de ces trois messieurs, apparemment – aspirer à réaliser les vertus négligées de la clarté et de l'organisation dans l'écriture. Négligées, sans doute, par les autres mais pas par lui. Ce n'est pas la peine d'analyser en détail ici les problèmes conceptuels et factuels qui sont posés par ces deux citations, surtout par la deuxième, mais j'ai voulu les mentionner afin de démontrer que l'esprit de mépris dont je parle – exprimé par ces deux professeurs, il est vrai, dans une manière relativement modérée par rapport à ceux qui voudraient exclure entièrement des auteurs comme Sartre des rangs des philosophes – vit toujours.

S'il y avait assez d'espace, je voudrais examiner les raisons de ce mépris. Il y en a de toutes espèces : stylistiques, historiques, psychologiques, même nationalistes. En ce qui concerne la clarté, qui est souvent une préoccupation capitale des gens qui pensent ainsi, il y aurait beaucoup à dire. Il est vrai que « la clarté n'est pas suffisante », ce qui fut le titre d'un livre anglais (*Clarity Is Not Enough*) il y a quelques décennies, mais il faut aussi reconnaître qu'il y a des espèces diverses de la clarté. Qui est plus clair – Wittgenstein ou Descartes ? Rawls ou Sartre ? S'il fallait choisir, je choisirais les penseurs français

2. *Ibid.*, p. 51.

dans les deux cas, mais pour des raisons très complexes et en insistant sur l'impossibilité, en fin de compte, de trouver un point de vue neutre pour juger entre les clartés. Par exemple, pour prendre le cas de Rawls, surtout du dernier Rawls, sa résistance implacable à se prononcer sur des questions qu'il appelle « métaphysiques » le laisse dans l'impossibilité ultime de justifier son libéralisme politique contre des perspectives plus compréhensives (son mot préféré) que la sienne, ce qui soustrait à la clarté de celle-ci *dans sa totalité*. Sartre, par contre, a toujours systématisé, même si certains mots-clés de son système – ou, si l'on préfère l'hypothèse d'une coupure radicale dans sa pensée – de ses systèmes, ont beaucoup changé. Chez lui il y a donc une clarté du *tout* qui manque chez Rawls comme chez la plupart de nos philosophes contemporains.

Ces questions de philosophie comparative, qui sont valables à poser, à mon avis, dans la lutte contre les conceptions intolérantes de la nature de la philosophie, me rappellent vivement le cas intéressant et curieux de Simone de Beauvoir elle-même en ce qui concerne cette nature, cette « essence » de la philosophie telle qu'elle l'a conçue. Pour expliquer de quoi il s'agit, il y a un paragraphe dans *La Force de l'âge* qui vaut la peine de citer. Beauvoir l'introduit en disant que, selon Sartre, c'était elle qui comprenait les doctrines philosophiques « plus

vite et plus exactement que lui ». Elle savait qu'elle était douée à cet égard. « Cependant », elle continue,

Je ne me considérais pas comme une philosophe ; je savais très bien que mon aisance à entrer dans un texte venait précisément de mon manque d'inventivité. Dans ce domaine, les esprits véritablement créateurs sont si rares qu'il est oiseux de me demander pourquoi je n'essayai pas de prendre rang parmi eux : il faudrait plutôt expliquer comment certains individus sont capables de mener à bien ce délire concerté qu'est un système et d'où leur vient l'entêtement qui donne à leurs aperçus la valeur de clés universelles. J'ai dit déjà que la condition féminine ne dispose pas à ce genre d'obstination³.

Quelques lignes plus loin, elle dit : « Lisant un ouvrage de Fink, je me demandai : "Mais comment se résigne-t-on à être le disciple de quelqu'un ?" Il m'est arrivé, plus tard, de consentir, par intermittence, à jouer ce rôle. Mais... [ainsi de suite] ».

Il y a tant de choses à commenter dans ce texte que l'on ne sait pas par où commencer. La philosophie comme délire, qui donne aux aperçus de la personne qui délire, la valeur de clés universelles ? C'est très fort, ça ! Mais le mot sur lequel je veux surtout insister dans ce

3. Simone de Beauvoir, *La Force de l'Âge*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 228-229.

texte, à la suite de mes remarques sur Rawls et Sartre, est « système ». Beauvoir a pensé, semble-t-il, que la seule littérature digne d'être appelée « philosophie » au sens plein est un système qui aspire à l'universalité. Cela explique pourquoi, si l'on met à côté des considérations psychologiques possibles, elle a toujours insisté sur le fait que Sartre était *le* philosophe et qu'elle n'était qu'une écrivaine. Cette attitude a toujours frustré mon ancienne étudiante, Margaret Simons, qui a joué un rôle essentiel en changeant le climat d'opinion aux États-Unis à propos de la perception de Beauvoir comme, précisément, philosophe, et qui rédige actuellement, avec Sylvie Le Bon de Beauvoir, l'édition complète des œuvres de Beauvoir en traduction anglaise. Voici ma traduction d'une partie de l'interview que Simons et une collègue, Jessica Benjamin, ont tenu avec Beauvoir en 1979 ; il apparaît dans le livre de Simons, *Beauvoir and "The Second Sex"* :

MS : Cela me gêne quand vous dites que vous n'êtes pas une philosophe. Je ne sais pas pourquoi. Je suppose que c'est à cause du fait que je passe tant de temps en traitant votre œuvre philosophiquement. Je ne sais pas, peut-être est-ce la définition en Amérique qui est moins étroite.

SdeB : Peut-être...Oui...Parce que pour moi, un philosophe est quelqu'un comme Spinoza, Hegel, ou comme Sartre : quelqu'un qui construit un grand système, et pas tout simplement quelqu'un qui aime la philosophie, qui

peut l'enseigner, qui peut la comprendre, et qui peut s'en servir dans des essais, etc. ; mais il est quelqu'un qui construit vraiment une philosophie. Et ça, je ne le faisais pas... Je n'avais jamais grande envie de le faire. J'ai décidé dans ma jeunesse que ce n'était pas ce que je voulais.

JB : Mais votre œuvre est philosophique dans le sens anglais, qui veut dire métaphysique. Voyez-vous, je pense que c'est cela le problème, pour nous, elle est très métaphysique, dans une manière. Les catégories dans lesquelles vous pensez sont plus métaphysiques que celles dans lesquelles une personne anglaise pense.

MS : C'est parce qu'on s'occupe beaucoup plus des systèmes philosophiques que chez beaucoup d'écrivains américains. C'est peut-être vrai. *Le Deuxième Sexe* est très difficile pour beaucoup de lecteurs américains, parce qu'il est si compliqué. Et *La Morale de l'ambiguïté*, c'est de la philosophie.

SdB : Pour moi, ce n'est pas de la philosophie, c'est un essai. Non, mais, vraiment, si je prends le mot de *philosophie* dans un sens un peu élevé, je dis que les grands philosophes sont Descartes, Hegel, etc. Sartre, à mon avis, en fera partie. Mais pas moi. Il y a très peu de philosophes dans un siècle ; il y en a peut-être deux⁴.

4. Margaret A. Simons, *Beauvoir and "The Second Sex" : Feminism, Race, and the Origins of Existentialism*, Lanham, md, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 10-11.

Pour ceux qui connaissent les textes sartriens, cette dernière phrase rappellera le début des *Questions de méthode*, où Sartre distingue entre les philosophies et les idéologies et affirme que « les époques de création philosophique sont rares » et peuvent être désignées par des noms célèbres : Locke, Kant, Hegel et Marx⁵. Il faut dire, à mon avis, que cette partie de son texte n'est pas la plus géniale dans l'œuvre sartrienne, et mon opinion est assez répandue. Bref, je trouve que c'est dommage, en fin de compte, que Sartre et Beauvoir aient gardé tous deux une conception si élevée, pour utiliser le mot beauvoirien, de la philosophie – si élevée et en même temps, pour utiliser un mot qui n'était pas à la mode à l'époque, si eurocentrique.

Ce mot et cette idée me ramènent à la préface écrite par Sartre aux *Damnés de la terre* de Franz Fanon, un texte qui a une résonance contemporaine trop évidente pour y insister. Cette préface si brutale et honnête, écrite en 1961, se termine sur un ton positif, presque utopique, que j'avais oubliée avant de l'avoir relue très récemment. Voici ses dernières phrases :

Peut-être, alors, le dos au mur, débriderez-vous enfin cette violence nouvelle que suscitent en vous de vieux forfaits

5. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1985, p. 21.

recuits. Mais ceci, comme on dit, est une autre histoire. Celle de l'homme. Le temps s'approche, j'en suis sûr, où nous nous joindrons à ceux qui la font⁶.

Ces phrases peuvent donner de l'espoir en ce moment si difficile en France, un moment qui rappelle de vieux forfaits recuits. Elles indiquent aussi qu'à l'horizon de la pensée de Sartre il y avait un humanisme global, après tout, un humanisme que peuvent partager sans mauvaise foi les gens de tous les coins du monde. Mais ce que je veux souligner ici, c'est l'autre côté de sa pensée, sa critique féroce du faux humanisme hypocrite. Qui, une fois l'ayant lu, peut oublier au moins le sens, sinon les mots mêmes, de la première page de cet essai ? En voici quelques phrases :

Il n'y a pas si longtemps, la terre comptait deux milliards d'habitants, soit cinq cents millions d'hommes et un milliard cinq cents millions d'indigènes. Les premiers disposaient du Verbe, les autres l'empruntaient... Aux colonies la vérité se montrait nue ; les « métropoles » la préféraient vêtue ; il fallait que l'indigène les aimât. Comme des mères, en quelque sorte. L'élite européenne entreprit de fabriquer un indigénat d'élite... Ces mensonges vivants n'avaient plus rien à dire à leurs frères ; ils résonnaient ; de

6. Jean-Paul Sartre, « Les Damnés de la terre », in *Situations*, v, Paris, Gallimard, 1964, p. 193.

Paris, de Londres, d'Amsterdam nous lancions des mots « Parthénon! Fraternité ! » et, quelque part en Afrique, en Asie, des lèvres s'ouvraient : « ...thénon! ...nité ! » C'était l'âge d'or.

Il prit fin : les bouches s'ouvrirent seules ; les voix jaunes et noires parlaient encore de notre humanisme mais c'était pour nous reprocher notre inhumanité.

Avec ses initiatives prises envers le colonialisme et le néo-colonialisme, pour prêter le titre de ses *Situations*, V, où se trouvent cette préface et d'autres textes semblables, Sartre a ouvert la voie vers l'acceptation d'une compréhension moins eurocentrique, plus large, de la pensée humaine, voire de la philosophie même. On peut voir cette tendance déjà dans son « Orphée noir » de 1948, où il montre son appréciation non seulement de la poésie mais aussi de la pensée de Léopold Senghor. Peu importe, de ce point de vue, qu'il y ait des critiques sévères à faire du concept senghorien de négritude ; en tout cas, on fait des critiques sévères de toutes les philosophies, car c'est la nature de cette entreprise. Je dis que Sartre a ouvert la voie, non qu'il l'a suivie, très loin. Néanmoins, je pense que nous devons lui savoir gré de ces initiatives, parmi beaucoup d'autres choses, précisément parce qu'elles

7. *Ibid.*, p. 167.

étaient des ouvertures, contre les tendances principales de la formation philosophique traditionnelle et eurocentrique qu'il a reçue – comme, sans doute, la plupart des lecteurs de ce texte-ci. Lui savoir gré, parce que la philosophie de l'avenir, comme nous l'avons très bien appris en travaillant avec les sociétés-membres de la Fédération internationale des sociétés de philosophie, va ou bien être mondiale et large, sans une essence prédéterminée et soi-disant universelle, ou bien être nulle.

Raymond Aron : Relativité et libéralisme en philosophie et dans les relations internationales¹

Stephen Launay

La pensée libérale a fait, en France l'objet d'une obstruction quasi systématique malgré la tradition qui court de Montesquieu à Aron. Le système politique français n'a que peu entendu le message ferme et modéré, pragmatique et axiologique d'une lignée de penseurs dont l'engagement désignait le domaine auquel elle accordait la primauté : la politique.

Alors que le libéralisme naît de et par la critique de l'Ancien Régime ou d'une certaine forme d'Ancien Régime, le XX^e siècle lui a offert un terrain d'élection avec le totalitarisme dans ses deux variantes. Sans doute la

1. Pour les thèmes abordés dans cet article, nous renvoyons à : Stephen Launay, *La Pensée politique de Raymond Aron*, préface de Philippe Raynaud, Presses Universitaires de France, 1995.

pensée libérale n'était-elle pas la seule à analyser et à dénoncer la pathologie totalitaire. Cependant, elle offrait les cadres mêmes de la modernité politique comme référence solide pour une polémique de haute volée par rapport à laquelle ses aspects positifs et constructifs pouvaient déployer leur richesse.

L'enjeu du combat n'était rien moins que la liberté, liberté de l'esprit et liberté aux ramifications et aux racines politiques qui, pour ces dernières, irriguaient toutes les autres expressions de la liberté puisqu'elles en conditionnaient l'exercice.

Au sein de la tradition libérale française se détache, au XX^e siècle, la figure de Raymond Aron (1905-1983). Il témoigna de sa force critique en philosophe, sociologue, politologue, internationaliste, à travers plusieurs types d'écrits : l'article journalistique, l'essai, l'ouvrage académique, l'intervention orale. Son itinéraire fut caractéristique d'un type d'engagement qui ne fut pas le plus répandu puisqu'il s'exprima à travers la combinaison d'un savoir sûr et d'un jugement probabiliste. Inquiet d'éviter les dérives trop faciles de l'esprit pur et imprécateur parce qu'éloigné des contraintes de l'action politique, il se forgea une philosophie de l'histoire et dans l'histoire en même temps qu'historique qui s'épanouit complètement dans l'étude des relations internationales.

Ce sont ces deux dimensions que nous voudrions présenter ici afin d'éclairer le libéralisme de ce grand penseur, libéralisme imprégné du sens de la relativité.

Politique de la relativité

La philosophie aronienne de l'histoire peut se résumer au concept de *relativité* qui fait le lien entre celui d'*objectivité* et celui de *limite*. *Essai sur les limites de l'objectivité historique* : il s'agit du sous-titre de la thèse qu'Aron a soutenue en 1938 sous le titre Introduction à la philosophie de l'histoire. Le moment est crucial puisque l'Europe est au bord de la guerre. Aron le sait. Il discerne le drame, et le tragique de l'histoire que ce drame porte avec lui : des politiques veulent à tel point la paix qu'ils font le lit d'une inéluctabilité évitable (le conflit armé), du moins sous la forme qu'elle va prendre.

La science universitaire française, quant à elle, cultive l'image du savant dans son laboratoire pour ne pas dire dans sa tour d'ivoire. Un aspect manque donc, selon Aron, à l'activité universitaire. En ramenant l'objectivité à la mise au jour des tendances longues de l'histoire et des sociétés, la science universitaire française oublie que le savant est aussi un observateur *dans* l'histoire, un analyste qui a une histoire et un homme *historique*. Il fait l'histoire sans toujours le savoir mais il la forge tout de même.

En critiquant la nature de la distance prise par ses maîtres à l'égard de la société et de l'histoire, Aron le redéfinit à sa manière, comme relative et donc sujette à la *mesure* : mesure évaluable mais aussi pondération et prudence. Ce qui n'exclut la décision mais au contraire l'appelle comme partie intégrante de l'engagement. Entre distance et mesure, la relativité introduit à la conscience historique dont la décision est un aspect, une tentative de sortie lors même qu'elle en est un accomplissement au sein de l'action politique. Le statut de l'observateur (philosophe, sociologue ou autre) est donc central puisqu'il oriente dans deux directions qui se répondent et sont entremêlées : celle du discernement des éléments significatifs d'une situation et celle des conditions de l'action et de la décision politiques.

Dans un article de 1957 portant sur « La responsabilité sociale du philosophe », Raymond Aron posait la question suivante : « Quand le philosophe participe aux querelles de la cité, n'est-il pas condamné à trahir son état et à se conduire en sophiste² ? »

Les réponses qu'Aron a données à cette question sont offertes par son itinéraire intellectuel même. Il avait eu

2. Essai repris dans *Dimensions de la conscience historique*, Plon/Agora, 1964, 2^e édition révisée, p. 257. Les articles et ouvrages cités sans nom d'auteur sont de Raymond Aron.

conscience, dans sa jeunesse, d'une difficulté, voire d'une impossibilité, à poursuivre l'exercice universitaire de la philosophie tel que ses maîtres en donnaient l'exemple. Il s'est donc efforcé sa vie durant de posséder les outils indispensables à la bonne compréhension du fonctionnement des sociétés et des gouvernements modernes, sans pour autant résumer ses analyses à ceux du *technicien*. Il a aussi considéré que l'engagement dans les affaires d'époques frappées par les crises de toutes sortes était inévitable, sans pour autant aboutir au relativisme du *sophiste*, ou de l'*idéologue* selon la terminologie contemporaine. Toute son œuvre représente l'évitement de ces deux écueils tout en constituant une philosophie politique originale par l'accentuation sur la relativité (et la pluralité) des mondes vécus et des interprétations.

Le virus de la politique, nous dit-il dans ses *Mémoires*³, l'a pris assez jeune, du moins lors de son premier séjour en Allemagne, en 1930. Il pense alors découvrir la tragédie puisque de deux maux (la guerre ou la négociation ferme tout de suite, ou la guerre quand le régime hitlérien sera renforcé et bien armé), les gouvernants des démocraties ne savent choisir le moindre. La conversation avec Golo Mann, dont il nous fait part, est nécessairement orientée par les spectacles politiques outranciers auxquels il assiste

3. *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Julliard, 1983.

et par les autodafés de livres qui refont surface. La stigmatisation d'une population (les Juifs) fait resurgir des maux oubliés. Pourtant, ses séjours en université, avec Leo Spitzer notamment, sont sans écho de cette furie qui monte. Le travail *sine ira et studio* semble en ces premières années 1930 une règle d'or de l'université allemande. Il va falloir comprendre : ce qui se passe, et comment on décide. Un sous-secrétaire d'État visité lors d'un passage à Paris écoute les doléances et les remarques d'Aron. Il lui réplique : « Que feriez-vous à ma place ? » Aron dit avoir reçu, en cette occasion, sa première leçon de politique. Autrement dit, il ne s'agit pas, pour l'observateur engagé, de donner simplement un avis mais d'éprouver les contraintes de la situation et celles de la décision. L'observateur n'est pas détaché, ni, d'autre part, impliqué seulement par des convictions qu'il veut à tout prix imposer.

Nous pouvons penser, sans trop de risque de nous tromper, qu'Aron a déjà lu, à l'époque, les conférences de Weber sur *Le Savant et le politique* de 1919. La fameuse « guerre des dieux » imprègne sans doute beaucoup sa vision d'une Allemagne connaissant une dérive que les voisins ne parviennent à endiguer ; il se souvient sans doute, au moment de la réplique de l'homme politique de la distinction entre la morale de la conviction et celle de la responsabilité. Il l'a fera sienne par la suite, sans

pour autant opposer aussi absolument que Weber la conviction et la responsabilité, mais en adoptant un mélange des deux qui, s'il privilégie l'attention aux conséquences des décisions et des actes, n'en retient pas moins l'importance des idées au nom desquelles l'on combat ; encore faut-il que ce ne soit pas des idées folles ou mensongères (car il ne s'agirait plus de convictions dans ce dernier cas ou d'une mise en forme stratégique de la conviction qui vise à tromper l'adversaire pour mieux le circonvenir). Aron n'est donc en aucun cas un conséquentialiste, comme cela a pu être affirmé. Il est certes un machiavélien mais, pour reprendre sa propre expression, un « machiavélien modéré ». Toute la quatrième partie de son grand ouvrage de 1962, *Paix et guerre entre les nations*, en témoigne, qui met au cœur de son propos l'articulation de ce qu'il nomme le « problème machiavélien » (problème des moyens) et le « problème kantien » (problème des fins).

Le va-et-vient entre la conviction et la responsabilité, les moyens et les fins, le relativisme et l'historicisme (philosophie de la totalité historique), la réalité et l'idée (qui n'est pas exactement un « va-et-vient » précisément parce que leur articulation fait partie du mouvement et de l'oxygène même de la pensée aronienne), plutôt donc : cette dialectique se retrouve à toutes les époques de la réflexion aronienne.

On la rencontre d'abord lors de la rédaction de sa thèse. Elle avait pris la couleur quelque peu agressive de ces derniers mots :

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 formelle⁴.

On pouvait penser qu'Aron penchait nettement pour l'un des termes des alternatives présentées ci-dessus. La formule de « la dissolution de l'objet », que l'on trouve dans l'édition originale de la thèse, allait dans le même sens en l'accentuant encore. Pourtant, d'une part, le contexte expliquait cette tension, et d'autre part, il était loisible au lecteur de discerner déjà nettement dans cette dialectique la nourriture des « antinomies » de la raison et de l'action politiques, et non la chute dans un relativisme tempéré seulement par quelques convictions et par des traces de l'Idée de la raison kantienne.

La critique du relativisme est, en effet, présente chez Aron, lors même qu'il assiste au délitement de l'idée d'un progrès de l'histoire. Cette critique se double d'un sens affirmé et expliqué (autant que compréhensible) de la

4. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, 1986 (1^{re} éd. : 1938), p. 437.

relativité. La thèse principale de doctorat qu'il présente en 1938 porte en sous-titre : *Les limites de l'objectivité historique*. L'idée de limite est ici aussi importante – et sans doute plus importante – que le reste. Elle renvoie, philosophiquement, à la critique rationnelle et, politiquement, au libéralisme dont Aron se réclamera de manière définitive et explicite après la Seconde Guerre mondiale. Ainsi, Aron présente sa critique du relativisme, ou de l'historisme, en le distinguant du marxisme.

« Nous voudrions montrer, écrit-il, que la théorie de la connaissance historique ne se prolonge pas nécessairement en une philosophie relativiste⁵ [...] ». Le relativisme oscille entre la réduction des phénomènes humains à la société et « l'anarchie des valeurs⁶ ». Cependant, être sceptique quant à la possibilité de lois universelles infrangibles, quant à celle d'une morale qui ne soit pas sociale, ou à l'existence d'impératifs universels, n'empêche pas de cultiver un certain optimisme de fait, que soutient l'idée d'un progrès de droit. En outre, postuler l'anarchie des valeurs fait courir le risque d'oublier l'autonomie des institutions politiques et économiques par lesquelles elles se manifestent. Plus encore : le refus de l'autonomie des valeurs néglige l'« adhérence psychologique » qui ne se

5. *Ibid.*, p. 368.

6. *Ibid.*, p. 370.

réduit pas aux intérêts sociaux ou politiques⁷. Finalement, c'est au sociologisme que s'en prend Aron, sociologisme de Durkheim et des durkheimiens. Le lecteur des lignes suivantes comprend que l'impétrant ait pu, lors de sa soutenance, susciter la résistance de certains des membres du jury en dévoilant une conception originale, comme en contrepoint avant les pages finales de la thèse :

En fait, le terme de société ne va pas sans équivoque, puisque tantôt il désigne les collectivités réelles et tantôt l'idée ou l'idéal de ces collectivités. En vérité il ne s'applique qu'aux groupements particuliers, fermés sur eux-mêmes, mais moins que les mots patrie ou nation il rappelle les rivalités et les guerres (on imagine une société élargie aux limites de l'humanité tout entière). Il dissimule les conflits qui déchirent toutes les collectivités humaines. Il permet de subordonner à l'unité sociale les classes opposées et de concevoir une morale sociologique qui serait scientifique sans être politique. Mais si ce concept, dépouillé de tout prestige emprunté, désigne l'ensemble partiellement incohérent des faits sociaux, ne semble-t-il pas que le *sociologisme* ajoute à une relativité sans limite la réduction des valeurs à une réalité plus naturelle que spirituelle, soumis à un déterminisme et non ouvert à la liberté⁸ ?

7. *Ibid.*, p. 374.

8. *Ibid.*, p. 375.

Le dépassement de l'historisme peut alors se faire par la réflexion (« par laquelle l'esprit échappe aux limites de l'individualité⁹ ») ; elle ouvre son espace à la liberté et à « la vérité positive et partielle » contre le fatalisme et le scepticisme¹⁰.

L'historicisme, quant à lui, sous les espèces notamment du marxisme, risque de transformer la philosophie de l'histoire en idéologie, lorsqu'il confond « le but prochain avec l'état final », confusion inhérente à toute philosophie de l'histoire¹¹ mais qui au fond s'oublie comme *philosophie* de l'histoire si elle pense échapper « aux antinomies fondamentales : devenir ou évolution, progrès ou succession sans loi, particularité ou vérité¹². »

La dialectique des antinomies de la politique réapparaît ensuite à la fin des années 1940 et dans les années 50 lorsque Aron rompt complètement avec la « gauche historique ». La rédaction du *Grand Schisme* (1948) est un moment important. Le début de la Guerre froide est assumé par Washington depuis le discours de Truman de mars 1947. Il faut désormais désigner l'ennemi, d'abord en exposant les termes de la *situation diplomatique*.

9. *Ibid.*, p. 379.

10. *Ibid.*, p. 385.

11. *Ibid.*, p. 399.

12. *Ibid.*, p. 400.

Aron nous dit qu'il s'agit d'une « paix belliqueuse » dont la caractéristique centrale est résumée par la formule « paix impossible, guerre improbable » qui sert de titre au premier chapitre de l'ouvrage :

L'absence de paix n'est pas la guerre. La diplomatie totale, la disparition des équilibres partiels, la tendance de l'humanité à un empire universel, même le découpage absurde de l'Allemagne et de l'Europe, excluent la paix traditionnelle, ils n'appellent pas pour demain l'écrasement des villes par les bombes atomiques. La paix est impossible, mais la guerre est provisoirement improbable¹³.

La manière d'Aron est toute de nuances : de ce nuancé nécessaire à la saisie des antinomies ou des tensions politiques et intellectuelles entre deux aspects apparemment contradictoires d'un phénomène qui, pourtant, sont ce qui le caractérisent, ce qui le font tel qu'il est. Si la situation n'est pas celle d'une paix, elle n'est pas non plus celle d'une guerre. L'expression de « guerre froide » reprise par André Fontaine¹⁴ est donc une facilité journalistique qui brouille les pistes plutôt qu'elle ne les éclaire.

13. *Le Grand Schisme*, Paris, Gallimard, 1948, p. 26. Des extraits de cet ouvrage sont donnés dans l'excellente anthologie d'écrits d'Aron éditée et annotée par Christian Bachelier : *Une Histoire du XX^e siècle*, Plon, 1996.

14. André Fontaine, *Histoire de la guerre froide*, Fayard, 1965-1967.

Des « conventions » se mettent en place¹⁵ de telle sorte que le glissement vers la « guerre sanglante impliquerait [...] une volonté *résolue* de guerre : cette volonté n'existe pour l'instant ni à Washington ni à Moscou¹⁶ ».

La saisie des antinomies possède alors aussi son moment polémique qu'Aron développe dans plusieurs textes au premier rang desquels se trouvent le recueil d'articles de 1955 intitulé précisément *Polémiques*, ce qui devait lui servir de préface et paraît en livre en la même année (*L'Opium des intellectuels*) et le volume de 1970 sur les *Marxismes imaginaires* qui inclut un long chapitre sur la marxisme d'Althusser.

Comme il avait dépouillé le léninisme de ses oripeaux intellectuels pour en faire une pure idéologie visant à l'action politique, il en retrouve en 1955 l'opacité mensongère dans ce qu'il nomme le « surréel » qu'il produit. Les victimes intellectuelles de ce surréel sont aussi ceux qui l'entretiennent lorsque, comme Sartre et le Merleau-Ponty de *Humanisme et terreur*, ils tentent de tisser un

15. *Les Guerres en chaînes*, Paris, Gallimard, 1951, chapitre ix. Aron y parle, par commodité de « conventions de la guerre froide ». Il écrit aussi : « La guerre froide est une guerre limitée, limitation qui porte non sur les enjeux, mais sur les moyens employés par les belligérants. » (p. 209.)

16. *Le Grand Schisme*, *op. cit.*, p. 27.

lien impossible entre leur philosophie individualiste ; l'ontologie sartrienne de la liberté et le déterminisme marxiste.

Un libéral en politique internationale

En matière de relations internationales, le libéralisme est une combinaison particulière d'héritage de la grande tradition libérale et de vulgate qui le réduit à un individualisme (des multiples acteurs) qui doit être encadré par des institutions multilatérales, et à une doctrine pacifique qui rejoint de façon asymptotique le pacifisme ou un certain pacifisme. Le libéralisme institutionnel se distingue donc du réalisme de stricte observance (Morgenthau puis Waltz) quand il ne s'y oppose pas frontalement.

La philosophie aronienne des relations internationales est un réalisme, ou un « machiavélisme modéré » pour reprendre l'expression d'Aron lui-même. Il ne s'agit pas d'un réalisme de stricte observance, ou d'un réalisme américain, moins encore d'un dérivé de la *realpolitik* allemande qui trouve son expression la plus accomplie chez Troeltsch. Cette philosophie introduit la relativité au cœur même des conditions du jugement dont le point d'application central se trouve dans la dimension *politique* des relations internationales pour aboutir à une « morale de la sagesse ».

Le doute méthodique fait partie de la panoplie de l'observateur Aron. Il est lié à la conceptualisation rigoureuse, faite de catégories simples ouvertes aux modifications du réel. L'esprit de distinction des ordres du réel enrichit et affirme l'actualité de l'étude aronienne des relations internationales. Pour confirmer cette présence libérale toujours nécessaire de l'œuvre d'Aron, il pourrait suffire, en outre, de souligner qu'aucun ouvrage de l'ampleur de *Paix et guerre* n'a été écrit, en français, depuis 1962. Comment se fait-il, alors, qu'il a largement été négligé par les spécialistes français des relations internationales¹⁷ ?

Quelques réponses vont de soi dont la plus massive est la relative déconsidération d'un penseur qui a passé une bonne partie de sa vie à commenter l'actualité dans des journaux et hebdomadaires¹⁸. Qui plus est, Aron n'a pas choisi le chemin de la facilité puisqu'il a mené une critique sans concession des idéologies de son temps, au premier rang desquelles le marxisme et ses variantes. Libéral par tempérament, il fut donc classé à droite, ce qui ne pouvait guère améliorer sa réputation.

17. À l'exception de Pierre Hassner (*La Violence et la paix*, Esprit, 1995).

18. Christian Bachelier, « Le journalisme de Raymond Aron », dans C. Bachelier et E. Dutartre (éds), *Raymond Aron et la liberté politique*, Éditions de Fallois, pp. 59-69.

Plus profondément, cependant (même si le genre de considérations d'histoire et de sociologie des intellectuels qui vient d'être présenté n'est pas à négliger), le type de questions qu'il posait a paru décalé par rapport à l'évolution des relations internationales. La période de Guerre froide est révolue ou elle a pris une autre forme. Mais, reléguer un auteur au magasin des antiquités parce qu'il appartient à une époque révolue (*encore faudrait-il apprécier exactement ce qui est révolu et ce qui reste présent de cette époque*) revient à s'interdire la lecture des ouvrages qui ont plus de quelques années, travers actualiste bien présent aujourd'hui et travers actualiste qui promet surtout la disparition de la conscience historique.

S'ajouterait à cela la multiplicité exponentielle des phénomènes et des acteurs nouveaux de la scène internationale. Mais, prendre pour objet la société mondiale et ses multiples flux et phénomènes transnationaux ou supranationaux revient sûrement à vouloir trop embrasser et donc à mal étreindre. Il ne peut guère en ressortir une cartographie un tant soit peu claire de la politique internationale.

Or, l'originalité, et donc l'actualité toujours assurée de la réflexion aronienne, tient précisément à cette attention au politique qui oriente, façonne la vie internationale, et doit d'autant plus le faire que la violence est devenue polymorphe, selon l'expression qu'il employait lui-même

en 1957¹⁹. Sa question centrale est la suivante : qu'est-ce qui confère son caractère spécifique au domaine d'action que l'on nomme relations internationales ? Ou encore : en quoi l'étude des relations internationales recèle-t-elle quelque originalité selon Aron ? Comment penser les relations internationales ?

Il est manifeste que, pour Aron, penser les relations internationales c'est d'abord et avant tout penser la guerre, la forme dominante de conflit dans l'histoire des relations internationales, en en pensant les transformations, ce qu'il ne s'est pas fait faute d'étudier, non seulement dans l'essai sur la guerre contenu dans *Espoir et peur du siècle*, dans *Paix et guerre* mais aussi dans *Penser la Guerre*, *Clausewitz* en 1976, et jusqu'à ses derniers textes, ces considérations étant toujours replacées dans la configuration prédominante du rapport des forces.

Penser la guerre revient à penser les rapports de la politique et de la guerre et à penser la subordination à la fois historique et nécessaire (au sens d'une déontologie interne au jugement politique) de la guerre à la politique.

Non seulement tous les textes d'Aron consacrés aux relations internationales témoignent de cette orientation, mais lorsque nous relisons *Paix et guerre*, le mouvement

19. *Espoir et peur du siècle. Essais non partisans*, Calmann-Lévy, 1957.

de la première partie intitulée « Théorie. Concepts et systèmes » forme une totalité intellectuelle et rhétorique exemplaire. Elle s'ouvre sur un commentaire de Clausewitz et s'achève sur la « dialectique de la paix et de la guerre » qui montre l'étroite continuité d'un phénomène à l'autre, voire leur imbrication à certains moments.

Notons quelques traits caractéristiques du raisonnement aronien. Il faut remarquer, d'abord, qu'il s'agit, dans cette première partie, de théorie au sens strict, précis ou étroit, centrée sur l'exposé des concepts, des outils d'analyse, consacrés par plus de vingt ans d'étude de la politique internationale et de confrontation avec les événements majeurs du XX^e siècle. Théorie au sens strict parce qu'elle « part, pour citer Aron, de la pluralité des centres autonomes de décision, donc du risque de guerre et, de ce risque, elle déduit la nécessité du calcul des moyens²⁰ ». Donc théorie au sens strict qui est formelle et historique. Elle formalise un domaine d'action en des termes abstraits et rationnels, cherchant à aboutir à une schématisation du comportement qui s'exprime dans « la nécessité du calcul des moyens » par les acteurs. Elle est aussi historique parce qu'elle est immanente à la réalité événementielle qu'elle veut expliquer, parce qu'elle apparaît comme le produit de l'expérience historique. Dans

20. *Paix et guerre entre les nations*, p. 28.

l'histoire et l'historique, cette théorie est donc aussi issue d'une histoire, celle du regard posé par Aron sur les situations auxquelles il a été confronté. De là vient l'insistance chez Aron sur l'événement, au moment où les produits dérivés de l'école des Annales, de l'histoire longue qu'elle privilégie, tiennent le haut du pavé en matière de connaissance historique. Le risque de cette dérive est très clair pour lui : l'oubli de la politique et l'impossibilité de comprendre l'histoire se faisant, et l'impossibilité plus précisément encore de comprendre les décisions politiques et les conditions dans lesquelles elles sont perpétrées.

Comme nous appelons politique l'action qui tend à unir, maintenir, conduire l'ensemble social, la conduite politique nous paraît immédiatement événementielle puisque les décisions qui affectent l'existence, la prospérité ou le déclin des collectivités sont prises par des individus et souvent ne peuvent pas être conçues identiques si on les suppose prises par d'autres. En ce sens, les grandes décisions qui bouleversent l'organisation économique sont, par définition, politiques puisqu'elles sont le fait d'individus capables, en raison de leur position, d'affecter la vie de leurs concitoyens²¹.

Nous ne saurions donc oublier le poids d'une existence dont la théorie est avant tout un aboutissement,

21. « Thucydide et le récit historique », dans *Dimensions de la conscience historique* (1961), Presses Pocket/Agora, 1985, p. 131.

provisoire sans doute, mais dont le caractère provisoire reflète le sens de la relativité qui s'exprime jusque dans la définition des « concepts et systèmes ». Ce sens de la relativité rejaillit sur la dépendance de la stratégie à l'égard de la politique et de ce à quoi elle renvoie : le choix libre en contexte d'incertitude. Il n'existe pas de bonne stratégie en soi mais seulement des stratégies politiquement définies et orientées. « Le choix d'une stratégie, écrit Aron, dépend à la fois des buts de guerre et des moyens disponibles²² ». Or, les buts de guerre ne sont pas seulement les buts dans la guerre, définis par le chef militaire et qui relèvent de ce que Clausewitz appelait la « grammaire stratégique ou guerrière », mais ils sont aussi les objectifs posés par l'intelligence politique qui doit voir au-delà de la guerre lors même que le conflit armé se déroule. C'est pourquoi, comme l'avait fait de son côté Liddell Hart, Aron a contesté l'exigence de capitulation inconditionnelle posée par Roosevelt en janvier 1943. Parce que chercher à voir au-delà de la conduite des opérations revient à endosser la responsabilité de la manière dont la guerre est menée, qui conditionne la nature du régime des négociations et l'organisation de l'après-guerre.

Le stratège et le diplomate sont les deux figures indissociables de la politique internationale. Il n'y a pas

22. *Paix et guerre*, p. 42.

de rupture absolue entre situation de guerre et situation de paix sinon, sans doute, en cas de guerre totale. Mais, il s'est vu ces derniers temps que dans une situation aussi pacifiée que l'est celle des relations entre les pays européens, membres ou non de l'Union européenne, la guerre pouvait resurgir, sur les marges, sans doute, du cœur de l'Europe, mais guerre dont la gestion, diplomatique autant que militaire depuis ses débuts, conditionnait largement la capacité de l'Europe de passer du statut de « puissance civile » à celui de puissance à part entière.

La paix et la guerre, le stratège et le diplomate déclinent alors leur dialectique grâce au rapport entre les moyens et les fins. La guerre est l'instrument de la politique qui doit en connaître la nature et les possibilités, c'est-à-dire aussi qui doit en assumer le risque. L'articulation de la diplomatie et de la stratégie doit être maintenue précisément pour réduire le risque de « non politique » qui s'est manifesté par exemple en France entre 1919 et 1936, et en 1945 lorsque les Américains ont rapatrié les boys sans prendre en considération la nouvelle conjoncture qui s'ouvrait. Risque qui est celui de l'illusion du découplage gérable de la politique et de son instrument militaire, ou encore illusion de la gestion possible « de la rupture entre guerre et paix²³ ».

23. *Ibid.*, p. 53. Sur le cas français, voir Marc Bloch, *L'Étrange défaite*.

L'articulation de la théorie et de la pratique est donc menée par Aron grâce au primat conféré à la politique. Il résume cette étape en ces termes :

La primauté de la politique [...] permet de freiner l'ascension aux extrêmes, d'éviter que l'animosité n'explode en passion pure et en brutalité sans restrictions. Plus les chefs d'État calculent en termes de coût et de profit et moins ils sont enclins à l'abandon de la plume pour l'épée, plus ils hésitent à se livrer au hasard des armes, plus ils se contentent de succès limités et renoncent à l'ivresse de triomphes éclatants. La conduite raisonnable de la politique est seule rationnelle si l'on donne pour fin au commerce des États la survie des uns et des autres, la prospérité commune et l'économie du sang des peuples²⁴.

Aron déploie son réalisme par l'alliance d'une constatation (importance de la guerre) et d'une exigence (mener une politique raisonnable). Quelques notions aujourd'hui trop éludées appuient d'ailleurs le réalisme aronien : la puissance, la force, la gloire et l'idée. Comme le terme de « souveraineté » – équivoque et pourtant toujours utile²⁵ – celui de puissance exige quelques précisions mais demeure pertinent. La puissance recouvre la capacité d'action sur la scène internationale. Elle est réelle ou potentielle, guidée par une combinaison de volonté de

24. *Paix et guerre*, p. 57.

25. *Ibid.*, pp. 724-734.

dominer et de recherche de gloire, guidée aussi par des idées. La part de chaque aspect varie. Mais, trois déterminants viennent en cerner la facture : le milieu, les ressources et la capacité d'action collective²⁶. La puissance n'est donc pas d'origine univoque ; elle ne s'exerce pas comme une « expression pure et simple de rapports de force²⁷ ».

Selon une série abstraite, supra-historique, qui rassemble les objectifs que les unités politiques se donnent, Aron estime que « l'espace, les hommes et les âmes²⁸ » désignent assez bien ce qui les a toujours fait se mouvoir et exercer leur puissance. Ces finalités de la politique étrangère sont elles-mêmes dépendantes de « l'état des techniques (de combat et de production) », des « idées historiques » et des coutumes qui prévalent sur la scène internationale. C'est dire que l'on ne saurait dresser un tableau figé de la « diplomatie éternelle » et qu'il ne saurait y avoir un *homo diplomaticus* comparable à l'*homo oeconomicus* de la théorie économique. Et, de même que la puissance ne constitue pas une donnée immuable, l'intérêt national varie au gré des régimes politiques, des idées des populations et des élites politiques.

26. *Ibid.*, p.65.

27. *Ibid.*, p. 79.

28. *Ibid.*, p. 84.

D'ailleurs, l'importance conférée par Aron aux régimes politiques est aussi l'un des traits distinctifs de sa théorie réaliste par rapport au réalisme des anglo-saxons tel que celui de Morgenthau ou celui, néo-réaliste ou réaliste structural, de Kenneth Waltz²⁹. En prenant en considération les régimes politiques, Aron fait une distinction entre les systèmes internationaux homogènes, composés d'entités politiques relevant du même type de conception de la politique, et les systèmes hétérogènes dont les unités obéissent à des principes et des valeurs autres. Cette bipartition est complétée par la description de systèmes pluripolaires et de systèmes bipolaires qui possède, elle aussi, une portée supra-historique.

Le retour au dialogue des acteurs est alors nécessaire car c'est lui « qui fixe le sens de l'action³⁰ ». La loi de l'antagonisme qui prévaut en permanence rend la paix précaire et d'une facture qui ressemble à la situation de la danseuse de Degas : en déséquilibre à la fois nécessaire et voulu. Des trois types de paix que l'auteur distingue (paix d'équilibre, paix de déséquilibre et paix d'empire³¹), celle d'équilibre n'en est pas moins en déséquilibre, un

29. À ce sujet : Daniel J. Mahoney, *Le Libéralisme de Raymond Aron* (1992), trad. Laurent Bury, Fallois, 1995, 1998, chap. 5.

30. *Paix et guerre*, p. 173.

31. *Ibid.*, p. 159.

déséquilibre géré, pourrait-on dire, parce qu'elle promet une balance des forces qui n'est pas acquise pour toujours. Ce qui se lit de manière manifeste si l'on considère qu'à côté de ces trois types de « paix de puissance » adviennent des « paix d'impuissance » dont la paix de terreur est une espèce : « La paix de terreur est celle qui règne (ou règnerait) entre unités politiques dont chacune a (ou aurait) la capacité de porter à l'autre des coups mortels. En ce sens, la paix de terreur pourrait être qualifiée aussi paix d'impuissance³² ».

La fragilité du déséquilibre permanent tient aux éléments d'incertitude qui nourrissent la situation respective des protagonistes et la perception que chacun a de l'autre. Enfin, la « paix de satisfaction », notion inspirée de Paul Valéry dans ses *Regards sur le monde actuel*, supposerait « satisfaction universelle et confiance mutuelle » qui reviendrait à « une révolution dans le train des relations internationales³³ » : un dépassement de la politique de puissance par l'empire ou la loi.

La théorie des relations internationales, théorie politique essentiellement, doit receler ce caractère de souplesse qui sied aux théories qui s'attachent aux objets en permanente évolution et aux soubresauts inattendus,

32. *Ibid.*, p. 166.

33. *Ibid.*, p. 168.

soit parce que l'on ne peut anticiper la grandeur de la réponse à une situation, soit parce que la bêtise, cette catégorie politique à part entière selon Bertrand de Jouvenel, a fait son œuvre. Citons Aron, à cette étape :

« Si la conduite diplomatique n'est jamais déterminée par le seul rapport des forces, si la puissance n'est pas l'enjeu de la diplomatie comme l'utilité celle de l'économie, alors la conclusion est légitime qu'il n'y a pas de théorie générale des relations internationales, comparable à la théorie générale de l'économie. La théorie que nous sommes en train d'esquisser tend à analyser le sens de la conduite diplomatique, à dégager les notions fondamentales, à préciser les variables qu'il faut passer en revue pour comprendre une constellation. Mais elle ne suggère pas une « diplomatie éternelle », elle ne prétend pas à la reconstitution d'un système clos³⁴.

Cette distance prise par Aron à l'égard des prétentions scientifiques, voire scientistes, de certains théoriciens des relations internationales nous amène, pour finir avec ce point, à suggérer l'existence chez lui d'une *théorie au sens large*, qu'il baptise « praxéologie » et qui se lit dès la première partie de *Paix et guerre* et qui est tout particulièrement explicite dans sa « note finale³⁵ ». Cette critique

34. *Ibid.*, p. 102.

35. Nous distinguons la « théorie au sens large » de la « théorie générale » parce que cette dernière expression renvoie à des théories qui se prétendent scientifiques.

relève donc plus de la praxéologie que de la théorie *stricto sensu* dans la mesure où elle est le produit de l'attention portée à l'histoire se faisant et à sa conceptualisation et non pas seulement le résultat de joutes épistémologiques ou de la pure conceptualisation. Cela ressort non seulement du fait que la conceptualisation de la première partie est toujours illustrée par des exemples historiques mais que, de manière générale, la loi de l'antagonisme comprend une part de hasard irréductible ou qui fait partie des données de la conduite de la guerre.

À l'économiste (Oskar Morgenstern) qui prétend que la science politique devrait formaliser, par exemple, « les conseils donnés par Machiavel, en vue de découvrir si un système cohérent de règles de comportement peut être construit sur cette base³⁶ », Aron rétorque en relevant « le mélange de rigueur et de confusion, de profondeur et de naïveté caractéristique de certains esprits scientifiques aux prises avec les problèmes extérieurs à leur discipline, surtout aux prises avec les problèmes politiques³⁷. » Où l'on voit qu'il n'y a pas une méthode d'approche unique qui serait qualifiable de scientifique et, qui plus est, qui serait applicable uniformément à toutes les disciplines, mathématiques, physiques, économiques et politiques

36. Cité dans *Paix et guerre*, p. 752.

37. *Ibid.*

ou autres. Aron continue en ce sens ses réflexions initiées avec sa thèse de 1938, son *Introduction à la philosophie de l'histoire*. La science politique n'est donc pas opérationnelle comme le sont la physique ou l'économie. « Il reste à savoir, se demande Aron, si la faute en est à l'insuffisance du savoir et des savants ou à la structure même de l'objet et de l'activité³⁸ ». Si la première option contient une part de vérité, elle est intimement liée à la seconde.

La structure de l'activité ne laisse que peu de place à la mathématisation, même à celle de la théorie des jeux. « Pour qu'il y ait un jeu au sens rigoureux du terme, pour qu'une solution mathématique définissant la conduite rationnelle soit possible, il faut qu'il y ait un début et une fin, un nombre fini de démarches par chacun des joueurs, un résultat, susceptible d'une évaluation, cardinale ou ordinale, pour chacun des joueurs. Aucune de ces conditions n'est, à proprement parler, remplie dans le champ des relations internationales³⁹ ». La raison de cette situation tient au fait que le « jeu stratégico-diplomatique réel [...] a pour caractéristique essentielle l'éventuel recours aux armes et que ce recours, dans la majorité des cas, comporte tout à la fois les aléas incalculables du déroulement des opérations et les transformations éventuelles des

38. *Ibid.*, p. 752.

39. *Ibid.*, p. 756-757.

utilités et même des hiérarchies de préférences, par suite du caractère militaire revêtu par l'antagonisme⁴⁰ ».

Par ailleurs, le scientisme de la modélisation résout à bon compte les antinomies de l'action politique et celle qui oppose, selon la conscience commune, la morale et la politique. Il les résout en les éludant. Or, il existe une formulation de la morale propre à la politique internationale qui ne relève ni de la pure éthique de la conviction (qui appartient, à la rigueur, au seul individu qui ne tient pas compte des résultats) ni de la pure éthique de la responsabilité (qui, par obsession des seules conséquences, devient ou deviendrait immorale à force d'irréalisme : parce qu'elle négligerait les jugements moraux des hommes sur leurs élites politiques⁴¹).

« En bref, conclut Aron, le jugement éthique sur les conduites diplomatico-stratégiques n'est pas séparable du jugement historique sur les buts des acteurs et les conséquences de leur succès ou de leur échec. S'en tenir à l'alternative du droit et de la force, c'est mettre ensemble et condamner en bloc toutes les tentatives révolutionnaires.

40. *Ibid.*, p. 758.

41. Ces types-idéaux ont été développés par Max Weber dans sa conférence de 1919, *Politik als Beruf*. Pour le passage ci-dessus, voir : « Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales ? » (1967), dans *Études politiques*, Gallimard, 1972, p. 379.

Que ce jugement historique soit incertain (nul ne connaît l'avenir), souvent partisans, sans doute. Ce n'est pas un motif valable de renoncer à toute discrimination⁴² ».

L'espérance inhérente au jugement éthique, l'espérance kantienne est donc maintenue en même temps que sont maintenus les réquisits du jugement de fait. Le jugement politique ne saurait se déployer dans l'abstrait sans risquer l'aveuglement d'une logique folle qui amène à condamner les situations et régimes, toujours imparfaits, mais garants d'une liberté certaine tandis que l'on soutient des régimes qui nient les plus élémentaires des droits dont on réclame une réalisation plus entière dans les premiers. Cette morale de la raison critique avait été défendue dans *L'Opium des intellectuels* en 1955. Elle continue de valoir si l'on considère une partie des manifestations anti-américaines qui eurent lieu en France le 15 février 2003 : l'opposition à la volonté américaine d'intervention contre le régime irakien de Saddam Hussein se transforma souvent en soutien au dictateur de Bagdad.

Ni moralisme ni machiavélisme, la morale politique que prône Aron s'adresse aussi bien à l'homme d'État qu'à l'observateur. Tous deux impliqués dans l'histoire se faisant, ils doivent savoir prendre, chacun dans son style

42. *Ibid.*, p. 592.

propre, la mesure des exigences de leur activité face aux exigences de l'action en situation de risque et d'incertitude. Cette morale, Aron la nomme « morale de la sagesse ». Les « arguments de principe et d'opportunité » forment la texture complexe mais indépassable du « jugement de sagesse » qui en découle, jamais définitif mais toujours fondé sur la connaissance la plus exacte des questions discutées. Le lecteur subodore, en filigrane, l'appel renouvelé d'Aron aux intellectuels « ivres de concepts » et surtout de jugements à l'emporte-pièce contre lesquels il a si souvent bataillé, qui tranchent de matières dont ils n'ont, au mieux, qu'une connaissance approximative qu'ils ne cherchent pas à préciser.

Le prosaïsme de la connaissance portant sur la politique doit être assumé par l'écrivain politique digne de ce nom ; ce qui ne veut pas dire qu'il abandonne pour autant les principes qui guident son regard. Et Aron de conclure :

La morale de la sagesse, la meilleure à la fois sur le plan des faits et sur celui des valeurs, ne résout pas les antinomies de la conduite stratégique-diplomatique, elle s'efforce de trouver en chaque cas le compromis le plus acceptable. Mais si la procession des cités et des empires se prolonge sans terme, les compromis historiques entre la violence et les aspirations morales sont-ils mieux que des expédients ? À l'âge thermonucléaire suffit-il d'une politique

qui réduise le volume et la fréquence de la violence ? Proudhon proclamait le droit de la force mais il annonçait aussi une ère de paix. Maintenant que l'humanité possède les moyens de se détruire, les guerres ont-elles un sens si elles ne conduisent pas à la paix⁴³ ?

43. *Ibid.*, p. 596.

À l'occasion de souvenirs personnels sur Raymond Aron

Étude de la responsabilité individuelle et collective

Hans Lenk

Introduction : mémoire personnelle sur Raymond Aron

C'est en 1979 que j'ai rencontré¹ Raymond Aron comme « grand seigneur des sciences sociales et politiques » sur l'île de Porquerolles, au large de la côte méditerranéenne de Toulon, lors d'un remarquable colloque binational de philosophie des sciences et des traditions philosophiques bilatérales entre la France et l'Allemagne. Les autres participants français bien connus étaient

1. Je n'ai connu Paul Ricœur qu'à la fin de sa vie lors d'une conférence à Moscou, bien que j'ai travaillé plus tôt sur sa philosophie de l'interprétation tout en l'appliquant, car elle est quelque peu similaire à mon schéma-interprétationisme méthodologique.

Vuillemin, Granger, Bouveresse. Ainsi, c'était une réunion réellement intellectuelle des représentants les plus nobles de la vie intellectuelle française de l'époque, discutant les fondements des sciences politiques et sociales. En particulier, Aron était le principal historien des idées qui traitait des traditions de la théorie politique et de la philosophie de la politique et de la société. Nous avons vraiment eu des discussions très stimulantes et très intenses, même lors des soirées inoubliables réservées à la nourriture et au vin français excellents. Il y eut une autre convention plus tard, en Bourgogne, mais Aron – si je m'en souviens bien – n'était pas présent.

Je me rappelle nettement sa grande taille, sa façon de parler et de s'adresser aux gens de manière si amicale et si ouverte. J'étais alors un très jeune professeur-assistant, mais j'ai eu le réel privilège d'entrer en relation avec quelques-uns des esprits les plus saillants de l'époque. Encore maintenant j'en suis reconnaissant – et je fus vraiment très triste, bien des années plus tard, d'apprendre le décès de Vuillemin et d'Aron. Aron est encore très connu maintenant et est considéré en France comme l'un des historiens réputés de la théorie politique et sociale. Il était aussi un intellectuel renommé, écrivant des articles dans des quotidiens et des magazines réputés, *influençant toute la vie intellectuelle dans son pays et au-delà*. Nous avons tous admiré sa magnanimité et sa largeur

d'esprit, tout autant que l'esprit incisif et la sagacité de Vuillemin à traiter de paradoxes et de problèmes même anciens.

Pour revenir aux contributions de Raymond Aron à la philosophie sociale, il semble approprié de traiter des questions éthiques des sciences sociales d'un point de vue réaliste et quelque peu orienté pratiquement, ce que je vais essayer de faire aujourd'hui, après avoir déjà présenté quelques idées sur le sujet dans une « semaine éthique » organisée par l'UNESCO il y a une dizaine d'années. L'année dernière, lors de la Journée de la philosophie à Paris, ici au siège de l'Unesco, j'ai présenté un papier sur « L'humanité concrète et l'idée de tolérance et l'éducation de la tolérance et les droits de l'homme positifs pour la créativité et l'activité propre » qui traite de quelques orientations pratiques et de quelques applications de l'idée des droits de l'homme, de la tolérance et de la tradition européenne de l'humanisme dans la vie pratique et dans les sciences sociales respectives. Maintenant, à nouveau, j'aimerais parler en général de la « problématique éthique dans les sciences sociales » et plus précisément des problèmes de responsabilité individuelle et collective qui ont été soulevés particulièrement durant les dernières années de la vie de Raymond Aron et dans mon esprit, je l'espère.

Sur la responsabilité individuelle et collective

Les catastrophes provoquées par l'homme ont récemment déclenché une nouvelle vague de critiques vis-à-vis de la science et des technologies, accompagnée d'une mise en cause des scientifiques, des techniciens et des managers. Il faut poser particulièrement la question de savoir si nous avons besoin de règles pour faire fonctionner les institutions scientifiques et techniques et de lois pour encadrer la technologie et la science. Notamment, il s'agit d'éthiques traditionnelles et individuelles face aux grandes tâches communes et collectives. L'éthique individuelle est-elle toujours capable de répondre aux problèmes complexes des relations entre une société, la science et les techniques ou entre les sociétés différentes ? Ce sont des questions importantes et surtout pressantes.

La capacité d'assumer des responsabilités est un trait inhérent à l'homme libre et agissant, un des fondements de sa dignité. La liberté d'action et le sens des responsabilités sont étroitement liés. Parmi les autres qualités qui fondent la grandeur humaine figurent le respect des autres et de soi ainsi que l'adhésion à une philosophie de l'existence digne de l'homme et de l'évolution future de l'humanité. À l'intérieur du monde naturel, l'homme se distingue par sa capacité à comprendre (au moins en partie) les lois naturelles ; il doit donc se sentir responsable des autres créatures vivantes ainsi que de l'ensemble des systèmes naturels.

C'est dans les sociétés avancées que se pose le problème du partage des responsabilités. Dans ces sociétés extrêmement complexes, l'individu isolé ne peut pas assumer seul la responsabilité, éthique et légale, de l'évolution de la société, du développement de ses structures. D'un autre côté, cette responsabilité ne peut pas être attribuée abstraitement au « genre humain » ou à un groupe social comme « les ingénieurs » ou « les physiciens ». Ce problème nous amène à nous demander s'il n'est pas nécessaire d'adopter une éthique sociale entièrement nouvelle à la fois sur le plan intellectuel et sur l'action collective.

Le partage total des responsabilités n'est qu'une utopie qui débouche en pratique sur un refus individuel de se sentir concerné par quoi que ce soit. D'autre part, la responsabilité ne peut ni être globale, ni être attribuée à un seul individu. À une époque caractérisée par des réseaux complexes de systèmes interdépendants, n'avons-nous pas besoin d'une notion de la responsabilité plus large, qui dépasse le principe trop simple de la causalité directe ? N'avons-nous pas besoin d'une éthique nouvelle ? Cette notion nouvelle de la responsabilité est une exigence toujours plus forte au fur et à mesure que les capacités technologiques et économiques se développent. En effet, la capacité d'agir sur le monde naturel est basée sur le développement des connaissances.

La responsabilité morale est vraiment un corrélatif de la puissance et de la connaissance

Aujourd'hui, pouvoir et connaissance accroissent les responsabilités. Si l'idée de responsabilité collective est indispensable, elle doit aussi, dans une certaine mesure, être reliée aux actions individuelles.

Les actions collectives sont de deux natures : soit elles émanent d'organisations ou se développent à l'intérieur de ces organisations (actions corporatives), soit elles émanent d'individus nombreux mais isolés, agissant dans un cadre commun, mais de manière indépendante l'un de l'autre. En termes de partage des responsabilités, les actions collectives posent au moins deux problèmes :

- À l'intérieur d'un groupe professionnel, le problème du partage des responsabilités est très difficile à résoudre en raison de la division du travail, de la parcellisation de la production ;
- Même en dehors des actions collectives, l'attribution des responsabilités est malaisée car un projet associe toujours un grand nombre d'individus ; de plus, les lois du marché ont une influence réelle sur le développement technologique. Donc la coïncidence de différents facteurs ou bien des négligences, sans conséquence au niveau individuel, peuvent provoquer des catastrophes au niveau global.

Les notions d'éthique et de philosophie individuelle n'apportent aucune réponse à ces problèmes. En effet,

elles concernent presque exclusivement les actes individuels, en négligeant l'action collective et les relations à l'intérieur des structures. Jusqu'ici, les éthiques ont été trop fortement centrées sur l'individu et non pas assez tenu compte des implications sociales de l'éthique.

Lorsqu'un grand nombre de personnes agissent individuellement, l'effet d'accumulation peut provoquer la détérioration ou même la perte de richesses collectives précieuses. D'un point de vue extérieur, il existe une contradiction entre la responsabilité réelle de l'individu et la responsabilité qui lui est imposée par la société. Prenons l'exemple de quelqu'un qui, sans enfreindre la loi, cause un dommage à son voisin, en polluant un cours d'eau. Si le pollueur n'est pas mis en cause, l'idée de responsabilité basée sur le principe de causalité devient contradictoire par rapport à l'obligation faite à l'individu de réparer les dommages qu'il provoque.

En matière de responsabilité, deux autres problèmes se posent :

- Le problème du partage des responsabilités lorsque les dommages résultent d'une somme d'actions individuelles ;
- À propos du partage des responsabilités, plus le nombre de personnes associées à une tâche est élevé, moins la responsabilité individuelle semble importante ;
- La question de la responsabilité dans le cas où les conséquences d'une action sont imprévisibles.

Dans ces trois cas, il est impossible d'un point de vue moral d'attribuer la responsabilité à un seul individu en raison du principe de causalité. Pourtant, en vertu de la responsabilité inhérente à toute tâche ou action, mais aussi d'un simple point de vue moral ou légal, les individus concernés portent chacun une part de responsabilité. Celle-ci doit être déterminée cas par cas, en fonction de la capacité d'agir réelle, potentielle ou formelle de chacun. En raison des conséquences des actions collectives, il devient urgent de définir des modèles viables pour attribuer les responsabilités. En effet, les appels à la raison ne servent pas à grand-chose. Il faut de toute évidence adopter des mesures tangibles pour « concrétiser » efficacement la notion de responsabilité. Les mesures envisagées peuvent être des sanctions légales (responsabilité vis-à-vis du produit, responsabilité collective), des incitations financières pour modifier une production, la définition des droits de propriété exercés sur les biens publics. Dans ce contexte, nous devons nous laisser guider par le principe suivant : il ne faut créer que les lois, les règlements et les interdictions strictement nécessaires et favoriser autant que possible les mesures d'incitation, les initiatives personnelles et les responsabilités individuelles.

Différents types de responsabilité

Ambrose Bierce, dans son célèbre *Dictionnaire du Diable*, avait pour définition de la « responsabilité » : « Un fardeau détachable facilement transféré sur les épaules de Dieu, du Destin, de la Fortune, de la Chance ou sur celles de son voisin. À l'époque de l'astrologie, il était de coutume de le déplacer sur une étoile. »

Définir la responsabilité est une tâche extrêmement complexe, qui soulève différents problèmes :

- La responsabilité globale d'un groupe professionnel et de ses membres ou la responsabilité individuelle de chacun des membres de ce groupe professionnel ;
- La responsabilité à l'intérieur d'un groupe, formulée en termes de responsabilité collective par rapport au groupe, aux supérieurs, aux collègues, etc. ;
- La question de la délégation des responsabilités ;
- Le type de responsabilité engagé ;
- La relation, la direction et l'adresse des responsabilités respectives.

Le concept « être responsable » est analytiquement une relation (un concept relationnel) :

Je (ou le porteur de la responsabilité) suis (est) responsable
pour quelque chose (résultat ou action)
à un autre personnage (ou une personne morale
publique ou privée ou un autre être vivant)

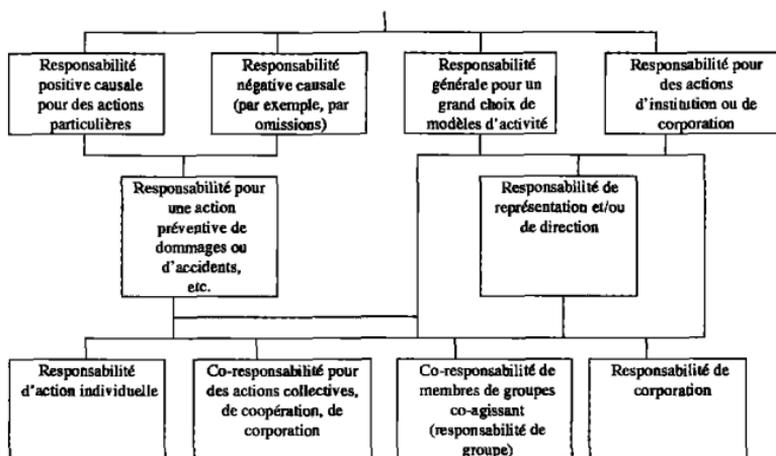
*en face d'une instance de jugement
avec regard d'un critère ou standard d'évaluation
dans un champ de validité (morale, juridique, etc.).*

Ainsi, la « responsabilité » est un concept relationnel ou relativisé aux choses mentionnées. D'ailleurs il est utilisé descriptivement ou normativement (en faisant des jugements).

Le niveau le plus évident et le plus général pour décrire les genres de responsabilité se rapporte à celui qui est responsable des résultats et des conséquences de ses propres actions. On peut appeler ce prototype (causalement orienté) responsabilité d'action. Un agent est tenu pour responsable des conséquences de ses actions dans le cas où il en est redevable. Un ingénieur qui dessine un pont ou un barrage est responsable à l'égard de l'entrepreneur, de l'employeur, du client et/ou du public de ses plans en termes de correction technique, de sécurité, de coût, de faisabilité, etc. Fréquemment, des questions de compte à rendre sont soulevées dans les cas négatifs, lorsque l'un ou quelques-uns de ces critères sont défectueux. La rupture d'un barrage peut être le résultat de fausses évaluations statiques ou de manque de soin, de négligence, ou même d'un travail criminel, ou d'incompétence dans le travail ou de l'emploi de matériaux bon marché. Par conséquent, il est important de souligner la responsabilité d'action négative. Les professionnels, par exemple, ont une

responsabilité envers le public d'assurer des standards élevés dans leur travail et d'éviter autant que possible, à un coût raisonnable, des risques de désastre. La responsabilité d'éviter des erreurs, des échecs et de garantir une pure qualité du travail, etc., est une partie et une portion de la responsabilité d'action. Plusieurs sous-types de *responsabilité d'action* sont montrés dans le diagramme.

Responsabilité d'action

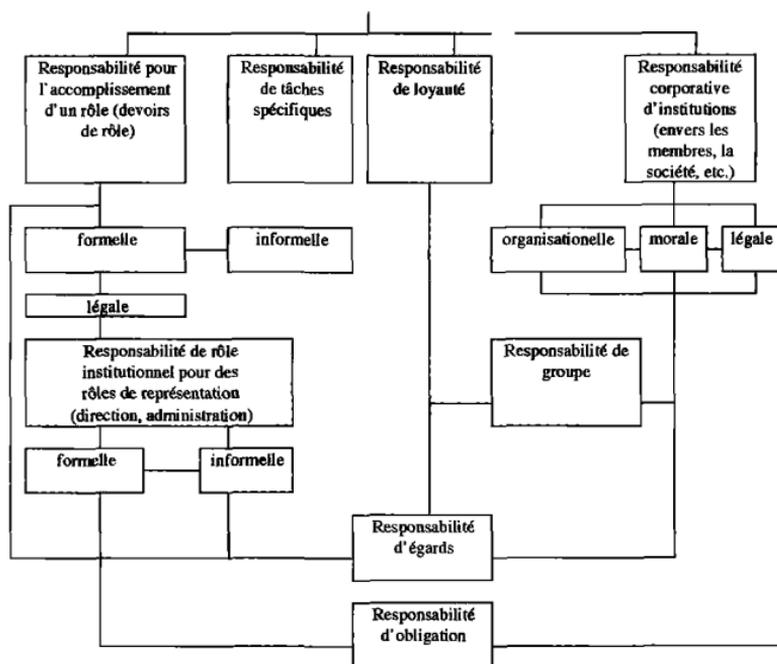


Très souvent, les institutions ou les corporations agissent *collectivement*. Par conséquent, il y a une responsabilité d'action institutionnelle ou corporative : elle peut coïncider, bien qu'elle ne soit pas identique, avec la responsabilité individuelle d'une personne en position de représentation (la personne représentante ou tenante d'un rôle). La responsabilité de direction en ce qui concerne les destinataires ou les instances extérieurs n'est qu'un des exemples de ce genre de responsabilité. Le cas le plus usuel de responsabilité qui a été traité est la responsabilité d'action *individuelle*, mais si un *groupe* agit collectivement ou si des individus participent dans un groupe d'action collective, il y a une co-responsabilité des membres qui participent. La responsabilité pour des actions de groupe s'appelle quelquefois responsabilité collective ou de groupe.

Le deuxième niveau comprend les types de responsabilité relative au rôle et au devoir.

En assumant et en remplissant un rôle ou une tâche (par exemple dans un travail) un titulaire porte habituellement une responsabilité pour assurer de façon normale, acceptable ou optimale, ce rôle. Ces devoirs de rôle devraient être assignés d'une manière formelle ou plus ou moins informelle. Ils peuvent même être écrits légalement ou être au moins légalement pertinents. Si celui qui assume un rôle est un représentant dans les modèles de rôle corporatifs ou institutionnels, sa responsabilité

Responsabilité de rôle et de tâche



peut être liée aux responsabilités de rôle institutionnellement associées (comme dans la direction).

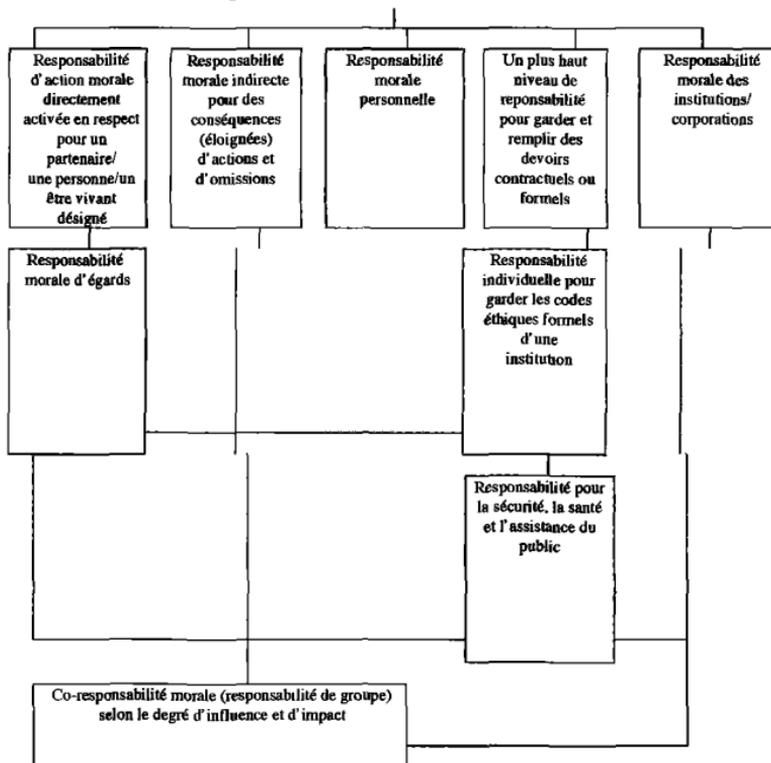
En plus, il y a la responsabilité corporative des corporations ou institutions, si celles-ci ont une tâche ou une obligation spéciale à accomplir pour respecter les clients,

le public ou les membres de la corporation. Ce type de responsabilité peut être une personne légale, morale ou neutralement organisationnelle. Il peut de nouveau y avoir une coïncidence avec une responsabilité de groupe (d'un groupe de personnes en charge de l'institution ou de la corporation).

Le troisième niveau de responsabilité consiste en des types de responsabilité morale universelle.

D'abord, il y a la responsabilité morale directe pour les actes et les résultats de l'agent de ses activités dans une situation donnée. Cette responsabilité est dirigée vers des personnes ou des êtres vivants dont le bien-être est affecté par l'activité de l'agent. Des conséquences plus éloignées de l'activité de l'agent – combinées éventuellement avec les impacts des actions ou omissions d'autres personnes – pourraient s'apparenter à une (co)responsabilité morale indirecte. Négliger un contrôle de sécurité ou ne pas remarquer un faux visa peut avoir comme résultat dans un accident d'avion la perte de vie – comme c'est arrivé en fait dans l'accident d'avion de Paris sur le DC 10 turc. En 1972, trois inspecteurs de l'usine Long Beach dc ont approuvé à tort des modifications du système de fermeture de la porte du cargo alors qu'aucun travail n'avait été réellement fait sur les portes du cargo, ce qui s'est révélé fatalement dangereux. Un cas similaire fut l'approbation erronée du frein à air comprimé qui testait le prototype dans le cas Goodrich.

La responsabilité morale universelle



La responsabilité morale des groupes professionnels et des institutions

Simonov, président dans les années 90 de la Fondation moscovite pour la défense de la Glastnost, a déclaré de façon plus ou moins notoire : «vPersonne n'est responsable de rien. Par conséquent, le président est responsable pratiquement de chaque chose – et cependant, dans la pratique, il ne l'est pas, c'est certain. Car tout le monde sait qu'une personne ne peut être responsable de tout. Nous avons comme résultat : personne n'est responsable de rien car chacun est empêtré avec chaque autre. »

Des problèmes plus complexes de co-responsabilités indirectes ont été soulevés avec les problèmes des effets de porte synergétiques et cumulatifs conjoints avec l'intérieur des systèmes inter-agissants, par exemple dans les problèmes de pollution ou de dépression.

Comme cela est apparu récemment, à côté des responsabilités légales, les corporations semblent également porter des responsabilités morales (en particulier si elles refusent d'améliorer des conditions dangereuses – par exemple l'administration de Convair dans le cas du DC 10 [Eddy/Potter/Page 1976] ou de la compagnie aérienne néo-zélandaise dans le cas de l'accident d'avion sur le mont antarctique Erebus [French 1984, ch. XI]). C'est

certainement un type de responsabilité morale différent de la responsabilité morale d'un *individu*. La *responsabilité morale corporative* coïncide fréquemment, mais n'a pas besoin d'être identique, avec la co-responsabilité morale des membres d'un conseil de décision. La responsabilité morale corporative ne doit pas analytiquement être confondue avec la co-responsabilité morale des membres d'un groupe prenant part à une action collective ou à un processus de décision.

La responsabilité sociale est certainement non seulement liée au rôle, mais aussi pertinente moralement. C'est la responsabilité pour prendre soin du bien-être d'une personne ou d'un être vivant dépendant par des actes spécifiques mais dans le contexte d'une obligation générale permanente.

Dans les codes éthiques de l'ingénierie – comme dans beaucoup d'autres codes d'associations scientifiques – la responsabilité pour la sécurité, la santé et le bien-être du public est soulignée – même considérée être d'importance 'primordiale' (cf. par exemple celle de 'l'institution des ingénieurs électriques et électroniques' dans les États-Unis d'Amérique). Cette responsabilité, une combinaison de responsabilités morales indirectes mentionnées ci-dessus et d'obligation de respecter le code éthique de la société professionnelle respective est, à un second niveau, certainement une obligation morale, aussi. Par consé-

quent, à côté des responsabilités orientées d'action ou d'effet immédiats il y a aussi une responsabilité à un niveau moral plus élevé pour remplir les devoirs contractuels ou de rôle et les promesses et pour répondre aux codes éthiques des sociétés professionnelles, etc. Cette obligation est certainement une obligation morale universelle, si l'accomplissement d'une tâche, d'un contrat ou d'un rôle ne contredit pas une autre norme morale prépondérante.

En général, ainsi, il existe une interaction plutôt différenciée de niveaux et de types de responsabilités – les obligations morales n'étant qu'un spectre. La responsabilité morale peut être activée par un type spécial d'action et en liaison avec un rôle spécial, mais elle est universelle. Elle n'est pas particulière à une personne ou un rôle spécifique, mais elle s'appliquerait à chaque être dans la même situation et/ou le même rôle. La moralité et la responsabilité morale sont universelles. Ma responsabilité morale est individualisée dans le sens qu'elle ne peut être déléguée, substituée, déplacée ou remplacée, ou enlevée de la personne concernée (ou corporation/institution). Elle ne peut pas être diminuée ou divisée, elle ne peut s'évaporer ou s'évanouir, en tant que portée par un nombre de personnes. Elle est dans ce sens irremplaçable et non réductible.

Dans une vue plus détaillée, la responsabilité peut incomber au groupe professionnel, aux membres du groupe ou, simultanément, au groupe professionnel et à ses membres. Dans tous les cas, la responsabilité morale doit premièrement être définie individuellement. En général, il faut faire la distinction entre la responsabilité extérieure du groupe professionnel et la responsabilité interne.

En dehors de la responsabilité inhérente à leur rôle ou à leur tâche, de la responsabilité légale et de la responsabilité liée à leurs actions, les groupes professionnels et les institutions ont aussi une responsabilité morale. Elle peut se manifester en dehors et indépendamment des responsabilités spécifiques de chaque individu du groupe professionnel bien qu'elle soit fondée sur les devoirs moraux individuels. La responsabilité individuelle et la responsabilité du groupe ne se confondent pas. Elles ne sont pas réductibles l'une à l'autre. La responsabilité d'un groupe professionnel ne définit pas automatiquement la responsabilité de quelques-uns ou de tous les membres du groupe bien que la notion de responsabilité du groupe implique une responsabilité individuelle de la part de certains membres.

La responsabilité du groupe, qui n'est pas identique à la responsabilité individuelle, est assumée non seulement par les sociétés, mais aussi par l'État ou d'autres organisations telles que les syndicats et les associations patronales.

Jusqu'ici, l'*a priori* qui veut que l'on ne puisse attribuer des responsabilités morales qu'à des personnes physiques était un obstacle insurmontable pour attribuer également des responsabilités morales aux groupes et institutions. Faut-il en rester là ? Est-ce que le recours à des modèles individuels n'a pas justement été un échec ? Ne faudrait-il pas mieux créer un modèle hiérarchisé qui définit les responsabilités à chacun des niveaux ? Le premier pas dans cette direction peut être d'attribuer des responsabilités à un groupe (une entreprise par exemple) ; le second pas consistera ensuite à aborder le problème de l'attribution à l'intérieur du groupe.

Il existe dix thèses concernant le problème de la responsabilité :

- Les règles abstraites d'attribution des responsabilités dans les groupes doivent être appliquées cas par cas.
- Les structures et principes d'organisation et de décision définissent l'attribution formelle des responsabilités, la structure de responsabilité.
- La responsabilité vis-à-vis de tiers, par exemple la société, est fonction de la structure du groupe, de l'influence des individus qui le composent, des agissements individuels ainsi que, d'une manière générale, de la répartition interne des responsabilités au sens de répartition des compétences et des tâches.

- La responsabilité interne vis-à-vis des tâches et des collègues de travail est surtout définie par la structure du groupe. Il s'agit avant tout de l'obligation de rendre compte aux supérieurs hiérarchiques et s'inscrit donc dans le cadre des responsabilités globales en matière de tâches à accomplir.

- Les tâches et compétences peuvent faire l'objet d'une délégation. La responsabilité de celui qui délègue ne disparaît pas pour autant. En effet, la responsabilité morale ne se délègue pas.

- La responsabilité vis-à-vis des conséquences d'une action résulte des actions et contributions individuelles. Celui qui ordonne est tout autant impliqué que celui qui exécute. Le fait d'exécuter un ordre n'excuse pas moralement la personne qui obéit. La responsabilité est fonction de la contribution de chacun. Si par exemple un supérieur ordonne le déversement (illégal) de produits chimiques dans une rivière et que son employé exécute cet ordre, ils sont tous les deux responsables.

- La responsabilité inhérente aux tâches et fonctions est définie par les tâches et fonctions qui font généralement l'objet d'une attribution formelle. La répartition de ces responsabilités est conditionnée par la structure de l'entreprise, la hiérarchie et les positions de ceux qui portent des responsabilités.

- La responsabilité morale est uniquement une responsabilité directe et personnelle par rapport à des tiers ou des partenaires internes ; elle s'exprime à travers les actions et les possibilités d'agir. La responsabilité morale est une des fonctions du pouvoir, de l'influence et de la connaissance. La responsabilité se définit par la position stratégique de l'individu dans le groupe. Elle augmente au fur et à mesure que l'on progresse dans l'échelle des compétences et la structure hiérarchique.

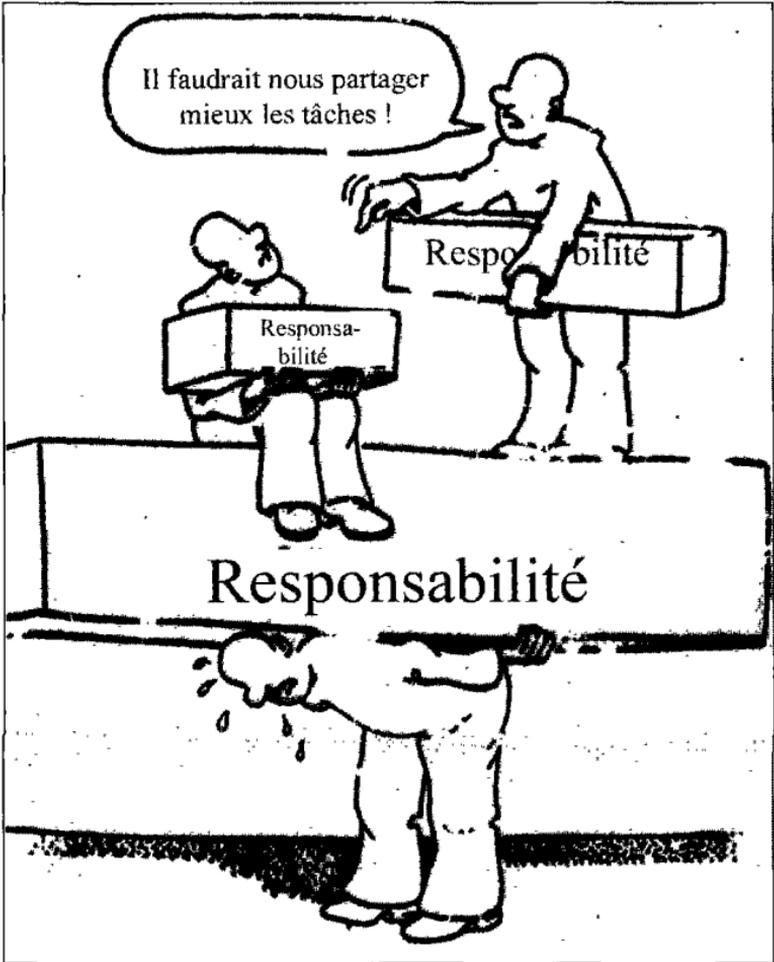
- La répartition des responsabilités légales doit être réglée à part, en tenant compte du fait qu'elles concernent des personnes juridiques ou physiques et en faisant la distinction entre les domaines juridiques suivants : civil, criminel, administratif, public ou constitutionnel. En effet, en droit civil, l'entité légale est généralement responsable vis-à-vis des tiers, notamment ceux qui agissent en son nom, alors que ce n'est pas le cas en droit criminel. De manière interne, la personne légale peut toutefois, de manière interne, mettre en cause ceux qui la représentent. La situation est différente pour les groupes qui n'ont pas de personnalité juridique. Ici, chacun des partenaires est globalement responsable vis-à-vis des tiers. Les répartitions se font de manière interne, entre partenaires.

- En dehors de la responsabilité individuelle et de la co-responsabilité des experts et praticiens, il conviendra, à l'avenir, d'étudier et de définir plus précisément la

responsabilité particulière des associations scientifiques et techniques, des organisations professionnelles. En effet, en dernière instance, ces groupes sont responsables de la qualité et du développement des principes éthiques dans leur profession. En plus de leur responsabilité individuelle vis-à-vis du client, de la société et des collègues, il existe des obligations et des responsabilités inhérentes aux groupes professionnels, qui ne doivent jamais être confondues avec les responsabilités de chacun des membres et ne peuvent se résumer à celles-ci. Cela concerne notamment les obligations collectives des groupes professionnels, qui sont obligés par exemple d'apporter une assistance légale et de donner des soins médicaux aux nécessiteux, tandis que l'avocat ou le médecin, pris individuellement, n'est pas tenu au devoir d'assistance envers tous ceux qui sont dans la détresse.

Partages et préférences ou priorités des responsabilités face aux conflits

Il y a des conflits de responsabilités. À cet égard, il se révèle utile d'appliquer des règles et des critères de préférence pour comparer et proportionner les responsabilités respectives et leurs types.



Règles de priorité

1. Pour soupeser les droits moraux de l'individu concerné ; ces droits moraux sont des droits inaliénables, prédistributifs ou primordiaux surpassant toute considération d'utilité.

2. Pour chercher un compromis prenant en considération les intérêts de chacun sur une base d'égalité ; en cas d'un conflit insoluble ou apparemment insoluble entre des droits fondamentaux d'application égale, la condition mentionnée dans la clause est spécialement importante.

3. Seulement après avoir considéré les droits moraux de chaque partie, on devrait voter pour la solution qui cause le moindre dommage ou qui maximise l'utilité pour toutes les parties concernées.

4. Seulement après l'application des règles 1, 2 et 3, les considérations d'utilité doivent être soupesées par rapport au mal potentiel. Cela signifie en général : les droits moraux inaliénables (prédistributifs) priment les considérations sur l'évitement du mal ou du dommage et ces dernières priment les considérations d'utilité.

5. Dans des conflits pratiquement insolubles on devrait chercher des compromis justes (c'est-à-dire des compromis qui impliquent des distributions approximativement égales ou des distributions proportionnellement justifiées soit de désavantages, soit d'utilités).

6. La responsabilité morale générale (à un plus haut niveau) est d'obtenir une préférence sur les obligations de prime abord restreintes, non morales.

7. La responsabilité morale universelle emporte généralement la préférence sur la responsabilité de rôle et de tâche.

8. La responsabilité directe ou principalement morale doit habituellement, mais pas toujours, être considérée prioritaire par rapport à la responsabilité indirecte pour des conséquences éloignées. (Ceci est vrai en raison de l'urgence, mais devrait selon les époques ou selon les cas être modifié par rapport à l'importance et l'impact des conséquences et des effets à longue portée.) (Voir également la règle 17 ci-dessous.)

9. La responsabilité morale primaire et personnelle précède la responsabilité secondaire ou la responsabilité de constitution de second niveau.

10. Le bien public ainsi que « le bien commun » surpassent tous les autres intérêts spécifiques, spéciaux, précieux et particuliers.

11. Dans les règles techniques et les régulations pour les sciences appliquées, des principes importants de priorité sont formulés concernant des régulations de sécurité, par exemple la Règle din 31 000 de la Régulation technique din allemande établit de façon explicite : « En respect avec un schéma de sûreté (il est

impératif) que la solution qui doit être préférée est celle où les objectifs de sécurité seront atteints d'une façon technologiquement significative et de la manière la plus économique. En cas de doute, les exigences de sécurité passent avant la considération économique. »

12. La sécurité passe au-dessus des considérations techniquement fonctionnelles et économiques (comme devrait le postuler la règle DIN 31 000, par exemple).

13. La compatibilité environnementale globale ou continentale, ainsi que régionale et locale, doit être différenciée et doit être prise en compte : la compatibilité environnementale applicable au système ou décisive et généralement la compatibilité comparativement parlant plus grande restent en tête. Le développement durable des écosystèmes est particulièrement urgent à chacun de ces niveaux.

14. L'urgence de l'écocompatibilité et de la notion durable (en particulier celle d'un système de décision) est d'une utilité économique supérieure.

15. La compatibilité sociale et humaine devrait précéder en cas de conflit les compatibilités environnementales et de nature ou d'espèces qui doivent cependant être considérées comme le moyen d'atteindre des compromis significatifs.

16. L'acceptabilité humaine et sociale surpasse l'efficacité fonctionnelle et utilitaire.

17. L'acceptabilité anticipée et la compatibilité des conditions requises pour la survie et la qualité de vie des futures générations humaines devraient avoir une très haute priorité.

18. La planification sociale et politique au sens large devrait prendre en compte l'accomplissement d'un maximum relatif de liberté et de libre disposition pour prendre des décisions (ouverture et flexibilité d'une planification à large but) et des opportunités largement égales pour les futures générations.

19. Dans la même veine, une multiplicité relative (potentielle) d'options pour les générations à venir devrait avoir une haute priorité (une société à multi-options) et aucune option importante ne devrait être bloquée pour elles (en évitant la diminution totale des ressources et la pollution environnementale pour favoriser le développement durable).

20. L'humanité concrète et l'humanitaire devraient se placer en tête des exigences abstraites et des principes universaux formels.

Faire preuve de plus de responsabilités dans nos rapports avec la technique, l'économie et l'environnement

Le fondement de la responsabilité demeure un point très contesté. Faute de mieux, il est préférable d'en rester à l'idée kantienne de la responsabilité vis-à-vis de

l'humanité et de la dignité humaine, en intégrant la responsabilité envers les autres créatures ou espèces vivantes. Les responsabilités doivent être différenciées en fonction des aspects professionnels et des perspectives morales. En effet, les différentes responsabilités peuvent s'avérer contradictoires ou au contraire se recouper.

Il n'appartient certainement pas aux philosophes de dire le dernier mot sur ce problème qui concerne le monde entier. Ils doivent pourtant faire entendre leur voix dans la confrontation des idées puisque leur vocation est de s'interroger sur les phénomènes généraux, en particulier d'analyser les problèmes normatifs. Les hommes d'action doivent bien entendu participer à ce débat. Il appartient peut-être au philosophe, en abandonnant tout dogmatisme et tout préjugé, d'ouvrir la discussion sur la technique, de jouer le rôle d'un perpétuel questionneur en même temps que celui de médiateur. Le philosophe doit aussi avoir le courage de faire des propositions de réforme, de formuler des critiques et des jugements de valeur, sans vouloir pourtant jouer le rôle d'un moralisateur intransigeant ou d'un prophète.

L'humanité ne peut pas renoncer à la technique et aux progrès. Les conséquences de ce renoncement seraient inhumaines, en particulier dans le Tiers Monde où la survie dépend de plus en plus d'une utilisation intelligente des technologies et de l'industrialisation avec

la coopération de l'UNESCO. Pourtant nous devons faire preuve de plus de sagesse, de plus de responsabilité et de plus de modération dans nos rapports avec la technique, l'économie, l'environnement et la société. Faire appel à la sagesse est relativement simple. Il faut trouver des solutions viables entre l'utopie d'une responsabilité totale de chacun envers tout et le fatalisme de ceux qui attendent les bras croisés, totalement résignés. Nous ne voulons pas enterrer l'homme éthique !



Il faut en tout regard développer une stratégie moyenne de proportionnalité et de sagesse humaine même. Les philosophes au front ! On a besoin aujourd'hui et dans le futur de philosophes pratiques coopérant avec l'UNESCO.

Bibliographie

- ARON R., *L'Opium des Intellectuels*, Paris 1955.
- ARON R., *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy 1962.
- ARON R., *Essais sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy 1965.
- ARON R., *Main Currents in Sociological Thought. Les Étapes de la pensée sociologique*, New York, Basic Books Inc. 1967.
- LENK H., *Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1992.
- LENK H., *Konkrete Humanität*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1998.
- LENK H., *Verantwortung und Gewissen des Forschers*, Innsbruck, Studienverlag 2006.
- LENK H., Maring, M., « Engineering between Can and Ought: Who is Responsible in Technological Practice and Development ? », dans TÜV/ SAARBRÜCKEN (éd.), *Congress-Documentation Saarbrücken 2001 : World Congress Safety of Modern Technical Systems*, TÜV Verlag 2001, pp. 713-724.
- LENK H., Maring M., « Responsibility and Technology », dans AUHAGEN A.E., BIERHOFF H.-W. (éds), *Responsibility : The many faces of a social phenomenon*, London/New York, Routledge 2001, pp. 93-107.

- LENK H., « Responsibility for Safety and Risk Minimization: Outline of an Attribution Based Approach Regarding Modern Technological and Societal Systems », dans *Human Factors and Ergonomics in Manufacturing* 13 (3), 2003, pp. 203-222.
- LENK H., Maring M., « La problématique éthique chez les spécialistes des sciences sociales », contribution à la Semaine éthique de l'UNESCO, non publié (g ca. 1990).

Paul Nizan : à la croisée des chemins

René Zapata

I.

Au moment d'évoquer aujourd'hui la figure de Paul Nizan, oserais-je m'écarter d'emblée des sujets imposés par la logique despotique des hommages ou pire encore, par celle, souvent hypocrite, des oraisons funèbres ?

Il ne s'agit pas là de simples précautions oratoires, car si Nizan est présent parmi nous, c'est pour d'autres raisons que les éléments de biographie dont nous disposons.

En effet, lorsqu'il s'agit de Nizan, nous devons nous contenter d'approches visant à valoriser sa figure qui s'appuient très fortement sur des fondements bien faibles, c'est-à-dire sur des anecdotes porteuses d'un prétendu sens caché.

En matière d'anecdotes donc, quelques exemples en disent long, comme celle qui a trait aux liens d'amitié qui ont uni Nizan à Sartre, à Aron, à Malraux, et à tant d'autres personnalités importantes de l'époque, liens sur lesquels on a beaucoup disserté et même fantasmé. Ainsi certains n'ont pas hésité à déceler dans le Sartre de post-guerre et de guerre froide, un penseur hanté par une soi-disant exemplarité de l'action de militantisme intellectuel de Nizan dans les années 30, alors que d'autres, en dissertant sur les liens de Nizan avec Malraux, n'ont pas hésité à établir un cadre à la Plutarque, celui de vies parallèles et des œuvres croisées. Pire encore, qu'Aron et Sartre aient été les témoins de son mariage à la mairie du ^v^e arrondissement, très près de l'Hôtel des Grands Hommes, ajoute peu à la cause, vous en conviendrez, même si la Mairie et l'Hôtel sont toujours là ...

Anecdotes qui, de plus, sont souvent teintées, par ceux qui les évoquent, d'une immense nostalgie pour une époque révolue, celles des années 30, où les combats des intellectuels se caractérisaient par une perception de la justesse des causes qui aujourd'hui nous échappe en grande partie, sinon totalement, alors que les modalités de ces combats, profondément ancrées dans cette perception de la justesse des causes, sont largement irrécupérables.

En effet, dans la mesure où les affaires d'une stabilité à tout prix semblent convenir aujourd'hui au plus grand nombre, on assiste progressivement à l'établissement d'un « lisse » croissant de notre contemporanéité intellectuelle, reflétée dans des pages de commentaires et de contre-commentaires, un « lisse » difficilement comparable à l'apprêté des débats des années 30 et qui par là même, devient souvent incompréhensible.

Il serait futile en effet de comparer les simulacres d'action philosophique de protagoniste, d'antagoniste, et même de chœur d'aujourd'hui – avec leur peu d'emprise, tant ils restent prisonniers des mots, au sens sartrien du terme – avec les prises de position radicales des années 30. Des positions dont la virulence s'intensifie après 1933 avec la prise du pouvoir étatique par les nazis en Allemagne, et surtout après les événements de février 1934 en France, qui vont contribuer à la création d'un front antifasciste militant, dont la composition va bien au-delà des clivages politiques de l'époque, alors que les relents barressiens, maurrasiens et spengleriens inspirent l'œuvre d'autres figures intellectuelles et politiques de l'époque, et non des moindres, dans leurs différents rapprochements avec le fascisme. Tout cela aura des dénouements souvent tragiques, dont nul n'en sortira indemne, comme nous le savons trop bien aujourd'hui.

II

Mais trois obstacles, bien plus épineux et redoutables que le piège tendu par le recours excessif à l'anecdote et à la nostalgie, restent à lever pour entrer en matière, c'est-à-dire pour tenter de cerner la figure de Nizan philosophe.

1) Le premier est celui du manteau du destin, qui, pour beaucoup, enveloppe encore la figure de Nizan, mort en 1940 à trente-cinq ans au combat à Dunkerque, en rupture de ban avec le Parti Communiste après la signature du pacte germano-soviétique en 1939 et objet, dès sa démission du Parti, d'une campagne de dénigrements les plus basses, dont il n'a connu, en vie, que les débuts.

Cette mort, comme on le sait, a fait pendant longtemps l'objet de toutes sortes de spéculations, notamment celle brodée autour d'un prétendu assassinat de Nizan sur le front militaire par des militants du Parti. Cet obstacle n'est pas des moindres, car on persiste à couvrir la vie de Nizan d'une aura de fatalité tragique, alors que Nizan a vécu au contraire une vie très riche aussi bien en littérature, dans le journalisme, en politique, en amitiés et en famille et tout particulièrement dans les dix et quelques années de sa brève vie publique. Qu'on veuille bien l'accepter : Nizan fut, en fin de compte, un homme heureux, car il avait le contrôle de

soi vis-à-vis du pouvoir, du savoir et du moi, pour reprendre Deleuze commentant Foucault.

2) Le deuxième obstacle concerne la période qui va de 1940 à 1960 pendant laquelle Nizan disparaît pour ainsi dire complètement de la mémoire intellectuelle de la France. Étrange seconde disparition de Nizan, qui en dit long, non pas tellement sur Nizan et son œuvre, qui ont bien survécu à ce silence, mais surtout sur l'apparition de la modalité intellectuelle des règlements de compte, aujourd'hui encore inachevés, sur les responsabilités de la défaite de 1940, sur la collaboration, et sur la résistance, sur les rapports avec le communisme et le fascisme. Là on a vraiment tout vu, depuis les regrets qui s'expriment souvent dans certaines enceintes sur les errances pathétiques « d'un château l'autre » de Céline, le suicide de Drieu, l'exécution de Brasillach en 1945, l'indignité nationale qui a frappé Maurras, les luttes d'influence au sein du Comité national des écrivains pendant et après la guerre, jusqu'aux velléités de certains de nos juges apprentis d'aujourd'hui qui n'hésitent pas à monter en épingle telle ou telle absence ou hésitation face au stalinisme, alors que nombre d'entre eux, et non des moindres, lors de leur phase maoïste – mai et post-mai 1968 – n'ont pas lésiné ni sur l'ardeur de l'adhésion ni sur les méthodes les moins louables.

Ce qui en dit long sur la morbidité ambiante de nos jours, une morbidité qui nous renvoie à cette véritable hantise, heideggerienne et post-heideggerienne, déjà bien présente dans les années trente, mais qui continue à faire des ravages aujourd'hui chez certains, celle d'atteindre une authenticité à toute épreuve, c'est-à-dire sans faute ni erreur – en jetant la suspicion et la méfiance non seulement sur les actes d'autrui du passé, mais aussi sur leurs motivations. Comble de l'absurde, mais qu'il convient de prendre bien au sérieux, surtout dans le domaine de la philosophie, à un moment où des attaques contre le nihilisme, basées largement sur les arguments de Camus dans *L'homme révolté*, nous renvoient le visage de l'intellectuel X, tourmenté par le désir d'engagement mais en même temps freiné par la peur de se tromper, en pensant déjà bien avant le trépas inéluctable aux affres de la critique d'une postérité qu'il considère assurée ... Comme on dit, le ridicule tue.

Nizan est un des rares à ne pas être tombé dans ce piège, car la suspicion anachronique ne fut pas une de ses méthodes, préférant l'invective et la polémique à l'adresse de ses contemporains, et en assumant pleinement les conséquences. Cela mérite d'être souligné alors que nous continuons à débattre, par personnages interposés dont Hanna Arendt ces derniers temps, de ce que fut le sens profond de l'épisode du Rectorat de Heidegger et de l'ad-

hésion aux causes aujourd'hui qualifiées de pires causes – tel que le fascisme pour les uns ou le stalinisme pour d'autres – qui, à l'époque, se nourrissaient mutuellement d'une opposition radicale et frontale dans les revues et les journaux, avant de s'affronter par d'autres moyens, après les rues, dans les champs de bataille.

Comme vous le savez, la chape de plomb sur l'œuvre de Nizan, imposée par la stalinisation et dans la fabrication de laquelle Louis Aragon a joué un rôle prééminent, ne sera levée qu'avec la réédition d'*Aden Arabie* en 1960 avec la préface retentissante, c'est le mot qui convient, de Sartre dans la Petite Collection Maspero, qui va ouvrir enfin les vannes et permettre à beaucoup, dont celui qui vous parle, d'entendre pour la première fois le nom de Nizan et surtout de pouvoir le lire.

Le poids de l'absence 1940-1960 et les modalités du retour de Nizan à travers *Aden Arabie* comme un véritable revenant continuent à peser lourdement sur l'analyse de son œuvre et son activité politique, car *Aden Arabie* ne reflète que le premier refus de Nizan, sur lequel nous reviendrons.

3) Le troisième obstacle est celui de la « normalisation » de Nizan, à laquelle nous assistons depuis quelques années et qui se traduit par une meilleure connaissance de sa biographie intellectuelle, avec la réédition des romans, des articles de critique littéraire et de politique étrangère,

la création d'une association d'études nizanéennes, qui, cela soit annoncé en passant, organise les 24 et 25 novembre au Lycée Henri iv ici à Paris un grand colloque sur Nizan, et qui publie une revue qui lui est consacrée, dont le titre est, comme il se doit, *Aden Arabie*.

Tout cela est certes salubre et bienvenu, mais il n'empêche que cette « normalisation », tout en contribuant – si ce n'est que d'une façon encore fort lacunaire – à la contextualisation de son œuvre, cette fois-ci au-delà des anecdotes, nous renvoie d'emblée à une des périodes les plus troubles de l'histoire de France, y compris pour ses intellectuels de tout bord.

Ce n'est pas ici le lieu de rappeler les nombreuses recherches déjà menées sur ce sujet, ni, à l'instar de ces chroniques chronologiques qui abondent de nos jours, de prétendre saisir en un raccourci d'une page la période qui va de 1917 à 1940 et des changements et revirements suscités par une histoire aussi saccadée que haletante. Mais il est évident que nous sommes loin d'être arrivés à une compréhension suffisante des années 30 dans la mesure où les tensions entre nationalismes de tout bord, les fascismes établis, comme en Italie et au Portugal, les déboires des stratégies de l'Internationale Communiste, notamment en Allemagne et en Chine, la montée du nazisme en Allemagne, puis la montée des fronts populaires et la guerre d'Espagne, l'Anschluss, et j'en passe,

vont peser lourdement sur des nombreux écrivains et intellectuels alors que des tentatives d'internationalisation des fronts fascistes et antifascistes apportent une dimension inédite, en termes de pouvoir et de perception de causes légitimes à défendre.

Ce dernier obstacle est de taille, car malgré l'énorme effort des historiens et des politologues, il est encore souvent difficile de voir clair dans les champs de forces successifs créés par chacun des événements que je viens d'évoquer et dans lesquels s'investissent nombres d'écrivains et d'intellectuels, chacun à sa manière, quelquefois surprenante, comme en témoigne la diversité des réactions des intellectuels catholiques (Mounier, Maritain, Claudel et tant d'autres) à la guerre civile espagnole. Il s'agit de combats d'idées sans précédents dans l'histoire intellectuelle européenne, un combat qui de nos jours semble pris dans la fatalité d'une marche inéluctable vers la seconde guerre mondiale mais qui, à l'époque semblait encore ouverte à d'autres possibilités.

III. Trois refus et trois chemins

Nizan est l'homme de trois refus, chacun ouvrant un chemin différent, qui se rejoignent dans les déploiements, au pluriel de son action politique et de son œuvre, déploiements souvent en décalage et qu'il convient donc

de ne pas confondre, en aucun cas, avec les fantasmes de l'unité de pensée et d'action, si souvent à la mode dans les années 20, à l'instar des péripéties de Gabriele d'Annunzio en Italie et de Charles Maurras en France et soutenues par les thèses de Sorel sur la violence, qui ont inspiré – parmi beaucoup d'autres – Malraux dans sa jeunesse. Étrange fantasme qui veut se matérialiser en fin de compte dans la figure du guerrier, de l'homme armé, prêt au sacrifice, sur la ligne de front, le plus souvent au nom du génie national.

Le premier refus de Nizan est celui de sa formation et de la position que cette formation lui dénigre dans la société. Ce refus se traduira par une critique cinglante de l'École normale supérieure – et du système éducatif dans son ensemble, dont Nizan maintiendra la critique fort haut tout au cours des années 30. Comme il l'a écrit dans *Aden Arabie* : « Des conseils prudents m'avaient porté vers l'École normale et cet exercice officiel qu'on appelle encore philosophie : l'une et l'autre m'inspirèrent bientôt tout le dégoût dont j'étais capable. Si l'on demande pourquoi je restai là, c'était par paresse, incertitude, ignorance des métiers et parce que l'État me nourrissait. » De ce refus découle surtout le passage de Nizan au journalisme polémique et politique à partir de la fin des années 20 jusqu'en 1939, et dont nous connaissons à peine aujourd'hui toute l'ampleur. C'est dans ce métier là, qu'il

exercera à fond, presque au quotidien, y compris en matière de politique internationale *in situ*, en Union soviétique ou dans l'Espagne en guerre, que Nizan déploiera son action en un premier nouveau chemin, accompagné par des entrées en littérature avec ses romans *Antoine Bloyé*, *La Conspiration*, et *Le Cheval de Troie*, tous aujourd'hui réédités et où l'on retrouve les thèmes de son journalisme de combat. C'est dans ces ouvrages que l'on trouve des éléments clés pour mieux comprendre la prise de position de Nizan aux côtés des opprimés, notamment dans *La Conspiration*, par exemple lorsqu'il décrit la participation des mineurs de Carmaux à la cérémonie au cours de laquelle les cendres de Jaurès sont amenées au Panthéon en 1924, alors que dans *Aden Arabie*, il a déjà dénoncé avec verbe, peu après la guerre du Rif, aussi bien la misère des colonisés que l'arrogance des colonisateurs.

Le second refus de Nizan concerne ce qu'il appelle « l'exercice officiel de ce qu'on appelle encore la philosophie », qui fera l'objet de son pamphlet *Les chiens de garde*, dans lequel il met à jour la médiocrité des doctrines et des soi-disant penseurs qui occupent les places de choix dans l'enseignement de la philosophie, à l'École normale et à l'Université. Posture tolstoïenne par excellence qui va mener Nizan à établir une ligne de partage des eaux, fixée sur une ligne politiquement déterminée,

en mettant d'un côté les exercices de philosophie au service de l'oppression et de l'autre les penseurs dont la réflexion peut contribuer à servir la cause des opprimés. Cette position est des plus délicates à l'époque parce que comme nous le savons aujourd'hui le communisme que Nizan défend est essentiellement politique et qu'il n'existe pratiquement aucun développement d'une pensée pouvant revendiquer le nom de philosophie marxiste à l'époque en France, et ce malgré les travaux précurseurs d'Henri Lefebvre et Norbert Guterman à l'époque, dont certains seront préfacés par Nizan ou ses propres travaux sur les matérialistes de l'Antiquité. Nizan ne peut donc être considéré à aucun titre comme un philosophe marxiste. Nizan pratique la philosophie en termes purement contextuels, en fonction d'une position politique mais, en absence de doctrine, se démarquant de ses contemporains, dont Sartre, attelés à la recherche d'une méthode (surtout dans la phénoménologie), mais visant bien les cibles : ceux qui se satisfont de redites sur la décadence, après la traduction française de *La décadence d'Occident* de Spengler en 1932, de ceux qui comme Jean Wahl à Lyon lancent la réception de Kierkegaard en France, ou qui s'engagent dans les chemins tortueux de *l'Être et le temps* de Heidegger dont Nizan en fera une critique bien prémonitoire dès 1934 sur ses rapports avec le national-socialisme, en mettant en épingle le sinistre épisode du

Rectorat qu'il relie à la substance même de sa philosophie. Ce second refus, celui des philosophies tentées par le maintien au pouvoir ou la prise du pouvoir ouvre un chemin inédit dans la mesure où il s'agit d'une pratique de guerre de positions qui ne fait pas référence à une doctrine établie et qui ne prétend pas s'achever en œuvre philosophique.

Le troisième refus de Nizan, le plus intransigent, est celui du fascisme, qui le mènera sur plusieurs fronts, au cœur même de l'Internationale communiste et sur tous les fronts intellectuels antifascistes qui émergent après 1934 en France, et auxquels sont associés un grand nombre d'intellectuels, et non des moindres à partir de 1935 et 1936 pour parer non seulement à la menace fasciste en France mais aussi en Espagne alors que débute le réarmement de l'Allemagne nazie. Ces fronts, en apparence monolithiques, sont aussi traversés de part en part par des tendances contradictoires comme en témoignent les polémiques en leur sein sur Victor Serge, la dénonciation des camps sibériens par Gaetano Salvemini, la rupture avec les surréalistes après le suicide René Crevel, etc. Ce refus, je le répète, d'une intransigence à toute épreuve, lui offre ainsi l'opportunité de penser, dans ses articles de journaliste et à l'échelle continentale, des enjeux qui dépassent largement les enjeux strictement nationaux, car ils divisent l'opinion et les intellectuels

dans le monde entier à un degré dont nous ne pouvons que soupçonner la profondeur de nos jours et qui dépassent largement tout ce qu'on avait connu en France à l'époque de l'affaire Dreyfus. Et c'est ce troisième refus, qui atteint son point culminant avec la démission de Nizan du Parti à la suite de la signature du pacte germano-soviétique en 1939, qui marque toute l'importance de l'exemple de Nizan, que ni les accusations de trahison ni leurs jumelles habituelles, les repentances toujours trop tardives des réhabilitations d'usage, n'ont en rien entamé. Mais soyons très clairs à ce propos : pendant dix ans, Nizan est un des intellectuels en vue du Parti communiste, permanent de son état, et ce n'est pas sa démission de 1939, après la signature du pacte germano-soviétique, qui annule en quoi que ce soit ces dix ans d'activité de militantisme.

IV

Mais y a-t-il un fondement commun à ces trois refus et une convergence des trois chemins qu'ils ouvrent ? Je ne saurais qu'écartier la tentation et surtout la prétention de vouloir répondre à cette question, parce qu'elle nous renvoie aux choix qui dictent la conduite des hommes dans l'exercice de la liberté, telle qu'ils l'ont conçue, et que la facilité des jugements a posteriori, en fonction de

nos propres choix ou non choix, de notre action ou inaction, ne voulait qu'obscurcir davantage.

Ainsi à travers ce très bref et bien incomplet aperçu de ce que pourrait être le sens d'une présence de Nizan parmi nous aujourd'hui, dégagée dans la mesure du possible des scories anecdotiques, je ne saurais vous proposer une conclusion que d'autres questionnements et ce pour aller de l'avant : car aujourd'hui, alors que nous célébrons la Journée mondiale de la philosophie à l'Unesco, en rendant hommage à des hommes d'une génération disparue, qu'en est-il des questions de responsabilité en philosophie?

Saurions-nous les cantonner au culte d'une éthique quotidienne, faite de civilité et de confort, nous renvoyant dans le meilleur des cas, à la belle âme hégélienne, et dans le pire, aux pièges de la recherche d'une authenticité fantasque nourrie par les discours sur la décadence et ses mélancolies imposées ? Saurions-nous dépasser les contours d'un *kampfplatz* avec ses places fortes et ses positions, qu'il serait vraiment pertinent et surtout urgent d'occuper, avec armes et bagages philosophiques, et cela dans les limites de la stricte raison ? Saurions-nous nous cantonner à la défense des oripeaux d'une dignité humaine bafouée au quotidien aux quatre coins de la planète ou *emprunter la dure voie de la création de dignité là où la dignité* bafouée l'exige, c'est-à-dire dans « l'ici et

maintenant » des innombrables combats qui se livrent aujourd'hui, souvent sous des formes inédites d'action individuelle et collective et qui donnent à la dignité des nouvelles dimensions et de nouveaux contenus ?

Bien évidemment ces questions ne s'adressent ni à Ricœur, ni à Sartre, ni à Aron, ni à Nizan, qui ont déjà répondu, mais à nous-mêmes car toute époque, qu'on le veuille ou non, est pour chacun une époque de tous les dangers, à la croisée des chemins.

Présentation des auteurs

Catherine Champniers (France)

Ingénieur d'études CNRS, directrice des services administratifs de l'Institut international de philosophie.

Stephen Launay (France)

Docteur en science politique. Habilitation à diriger des recherches. Maître de conférences à l'Université de Marne-la-Vallée. Auteur de : *La Pensée politique de Raymond Aron, op. cit.* ; et de *La Guerre sans la guerre. Essai sur une querelle occidentale*, Paris, Descartes et Cie, 2003. Rédacteur-en-chef de *Zénon (Philosophie, science et politique)*, Paris/Valenciennes, Romillat. Membre de la rédaction des *Cahiers d'Histoire sociale* (changement de titre à la fin 2006 pour : *Histoire et liberté*), Nanterre.

Hans Lenk (Allemagne)

Né le 23 mars 1935 à Berlin. Docteur en philosophie, professeur de philosophie à l'université de Karlsruhe et Doyen honoraire de la Faculté européenne des sciences du foncier à Strasbourg, ainsi que professeur honoraire entre autre à Budapest, Moscou et au Texas. Champion olympique d'aviron en 1960 et plusieurs fois champion d'Europe dans la même discipline, ainsi qu'entraîneur d'une équipe championne du monde en huit rameurs avec barrement (1966). Il a été Président de la Société générale pour la philosophie en Allemagne (*Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*) et il est actuellement Président des sociétés philosophiques internationales bilatérales avec l'Argentine, le Chili, la Roumanie et la Russie (philosophie scientifique et technique). Depuis 1994 il est membre de l'Institut international de philosophie et depuis 1995 membre de l'Académie internationale pour la philosophie des sciences. Depuis 2003, il est membre de l'Académie des sciences de Russie (au titre de membre étranger). De 1998 à 2003 il a occupé la fonction de Vice-Président de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie. En août 2005, il a été élu président de l'Institut international de philosophie. Publications : 120 livres en tant qu'auteur et éditeur, et plus de 1200 articles scientifiques. Dernières publications, entre autre : *Grasping Reality*.

Singapore, 2003 ; *Sekinin to ryoshin* [Responsabilité et conscience]. Tokyo, 2003 ; *Bewußtsein als Schemainterpretation*, 2004 ; *Wittgenstein y el giro pragmático en la filosofía* (co-auteur). Córdoba (Argentine), 2005 ; *Verantwortung und Gewissen des Forschers*, 2006.

William L. McBride (États-Unis d'Amérique)

Professeur titulaire (chaire Arthur G. Hansen) au département de philosophie de l'Université de Purdue. Il est à présent Secrétaire général de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie. Il est co-fondateur de la Société Sartre nord-américaine, dont il a été le directeur ; il a été également président de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française et de la North American Society for Social Philosophy. Parmi ses publications, on compte nombre d'ouvrages consacrés à Sartre et à la philosophie politique et sociale, dont : *The Philosophy of Marx*, 1977 ; *Sartre's Political Theory*, 1991 ; deux ouvrages récents sur l'Europe de l'Est : *Philosophical Reflections on the Changes in Eastern Europe*, 1999 ; *From Yugoslav Praxis to Global Pathos : Anti-Hegemonic Post-Post-Marxist Essays*, 2001.

René Zapata (Chili)

Né à Valparaiso, au Chili, ancien Directeur de recherches à l'Institut d'histoire et de philosophie de l'Université du Chili et professeur de philosophie à Istanbul, est l'auteur de *Luttes philosophiques en URSS 1922-1931* et de *La philosophie russe et soviétique* aux Presses universitaires de France. Il a également contribué à de nombreux articles pour des ouvrages collectifs et des revues sur l'histoire du marxisme en Russie et au Japon, la philosophie et l'histoire russes, publiés également aux PUF. Il est également spécialiste de la littérature turque contemporaine, et traducteur de romans et de nouvelles de Yashar Kemal en espagnol. Entre 1980 et 2004, il a assumé diverses fonctions à l'UNESCO, dont celles de Directeur de la Division de la programmation, au sein de laquelle il a assuré la programmation en matière de culture, de culture de la paix et des sciences sociales et humaines, et a collaboré à l'élaboration de nombreux rapports du PNUD, du Projet du millénaire et de l'UNESCO sur la culture, la lutte contre la pauvreté et les sociétés de la connaissance. Il a également été co-directeur de la revue de poésie latino-américaine *Altaforte* et membre fondateur du Collectif fragmentaliste.