

RES PUBLICA

VOLUME II

1960 - 3

BUNDEL II

1960 - 3

SOMMAIRE - INHOUD

Les idéologies et leurs applications au XX^e siècle

Liminaire.

Editorial — Sur le concept d'idéologie,
par W. Weidlé.

Le XVIII^e siècle et la naissance des idéologies,
par J.-J. Chevallier.

Théorie et pratique du communisme,
par le R. P. Henri Chambre.

Théorie et pratique du travaillisme,
par Ralph Milliband.

Le néo-libéralisme,
par René Courtin.

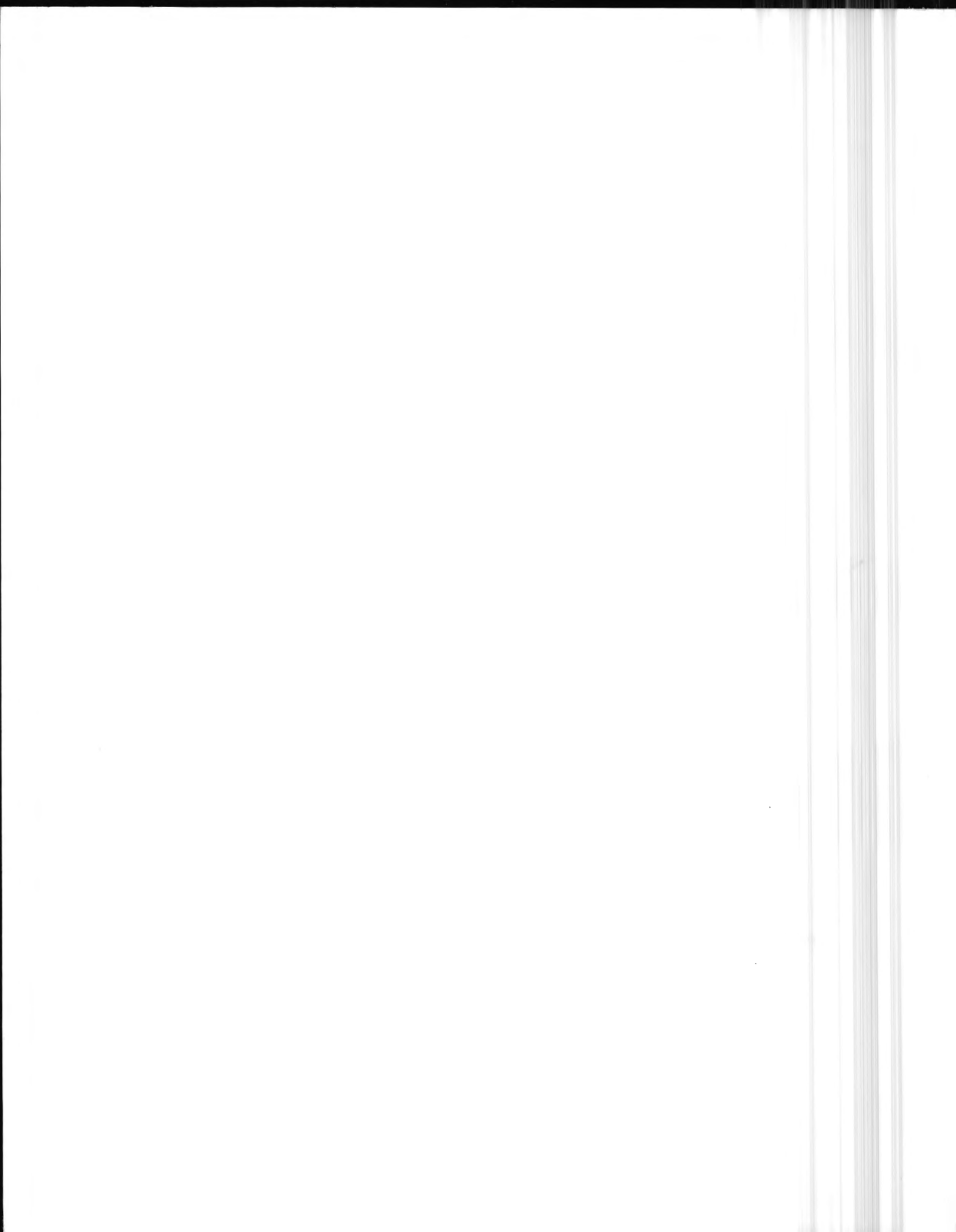
Théorie et pratique du socialisme,
par Jeanne Hersch.

Où en est la démocratie chrétienne ?
par Joseph Folliet.

Suis-je un homme de droite ?
par E. de la Vallée Poussin.

Où en sont les nationalismes ?
par Maurice Duverger.

L'idéologie, support nécessaire de l'action,
par Raymond Aron.



RES PUBLICA

REVUE DE L'INSTITUT BELGE DE SCIENCE POLITIQUE

TIJDSCHRIFT VAN HET BELGISCH INSTITUUT VOOR POLITIEKE WETENSCHAPPEN

Les idéologies et leurs applications au XX^e siècle

*

Liminaire	I-II
Editorial — Sur le concept d'idéologie <i>par W. WEIDLÉ</i>	189-193
Le XVIII ^e siècle et la naissance des idéologies, <i>par J.J. CHEVALLIER</i>	194-204
Théorie et pratique du communisme, <i>par le R. P. Henri CHAMBRE</i>	205-215
Théorie et pratique du travaillisme, <i>par Ralph MILLIBAND</i>	216-224
Le néo-libéralisme, <i>par René COURTIN</i>	225-232
Théorie et pratique du socialisme, <i>par Jeanne HERSCH</i>	233-241
Où en est la démocratie chrétienne ? <i>par Joseph FOLLIET</i>	242-252
Suis-je un homme de droite ? <i>par E. de la VALLEE POUSSIN</i>	253-265
Où en sont les nationalismes ? <i>par Maurice DUVERGER</i>	266-275
L'idéologie, support nécessaire de l'action, <i>par Raymond ARON</i>	276-286

VOLUME II - BUNDEL II

1960 - 3

LE CONSEIL D'ADMINISTRATION DE L'INSTITUT BELGE DE SCIENCE POLITIQUE

DE BEHEERRAAD VAN HET BELGISCH INSTITUUT VOOR POLITIEKE WETENSCHAPPEN

- Président - Voorzitter :** M. GRÉGOIRE, ancien Ministre de la Justice — oud-Minister van Justitie.
- Vice-Président :** G. SMETS, professeur honoraire de l'Université libre de Bruxelles; directeur honoraire de l'Institut de Sociologie Solvay; membre de l'Académie des Sciences de Belgique — ere-professor van de Vrije Universiteit te Brussel, ere-directeur van het Sociologisch Instituut Solvay, lid van de Academie voor Wetenschappen van België.
- Onder-Voorzitter :**
- Membres du Conseil :** R. DECLERCK, Gouverneur de la province d'Anvers — Gouverneur van provincie Antwerpen.
- Leden van de Raad :** P. DE VISSCHER, professeur à l'Université catholique de Louvain — professor aan de Katholieke Universiteit te Leuven.
- J. DUVIEUSART, sénateur, ancien Premier Ministre — senator, oud Eerste-Minister.
- H. FAYAT, professeur à l'Université libre de Bruxelles, membre de la Chambre des Représentants, ancien Ministre — professor aan de Vrije Universiteit te Brussel, volksvertegenwoordiger, oud-Minister.
- W.J. GANSHOF van der MEERSCH, professeur à l'Université libre de Bruxelles, ancien Ministre des affaires générales en Afrique — professor aan de Vrije Universiteit te Brussel, Oud-Minister belast met de algemene zaken in Afrika.
- L. GYSELINCK, professeur à l'Université libre de Bruxelles — professor aan de Vrije Universiteit te Brussel.
- J.P. HAESAERT, professeur à l'Université de Gand, secrétaire perpétuel de l'Académie royale flamande des Sciences — professor aan de Universiteit te Gent, vast secretaris van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen.
- P. HARMEL, Ministre des Affaires culturelles, professeur à l'Université de Liège — Minister van culturele Zaken, professor aan de Universiteit te Luik.
- M.P. HERREMANS, publiciste, chargé de recherches à l'Institut de Sociologie Solvay — publicist, gecommiteerd onderzoeker aan het Sociologisch Instituut Solvay.
- A. MAST, conseiller d'Etat, professeur à l'Université de Gand — raadsheer bij de Raad van State, professor aan de Universiteit te Gent.
- A. MOLITOR, professeur à l'Université catholique de Louvain — professor aan de Katholieke Universiteit te Leuven.
- L.E. TROCLET, professeur à l'Université libre de Bruxelles, ancien Ministre — professor aan de Vrije Universiteit te Brussel, oud-Minister.
- J. VAN HOUTTE, Ministre des Finances, professeur à l'Université de Gand — Minister van Financiën, professor aan de Universiteit te Gent.
- P. WIGNY, Ministre des Affaires étrangères — Minister van buitenlandse Zaken.
- Directeur de (van) RES PUBLICA:** J. DE MEYER, professeur à l'Université catholique de Louvain — professor aan de Katholieke Universiteit te Leuven.
- Rédacteur en chef :** Léo MOULIN, professeur au Collège d'Europe (Bruges) — professor aan het College van Europa (Brugge).
- Hoofdredacteur :**
- Secrétaire général de l'Institut belge de Science politique :**
Secretaris generaal van het Belgisch Instituut voor Politieke Wetenschappen :
- V. CRABBE, assistant à l'Université libre de Bruxelles — assistent aan de Vrije Universiteit te Brussel.
- Siège de l'Institut :** Hôtel de Sociétés scientifiques, 43, rue des Champs-Élysées, Bruxelles 5. Tél. : 48.79.65 - C.C.P. n° 533.74 — Hotel de Wetenschappelijke Verenigingen, 43, Elyzeese Veldenstraat, Brussel 5. Tel. 48.79.65. - P.C.R. n° 533.74.
- Zetel van het Instituut :**

La reproduction, soit intégrale, soit abrégée, des articles est autorisée. Toutefois, les références doivent être indiquées avec précision (nom de l'auteur, titre de l'article, numéro et pages de la revue). Les droits de traduction sont réservés pour tous les pays.

L'Institut belge de Science politique n'assume pas la responsabilité des opinions émises; celles-ci n'engagent que leurs auteurs. Les manuscrits non insérés ne sont pas rendus.

De reproductie van de artikels, hetzij integraal, hetzij samengevat, is toegelaten. De referenties moeten nochtans nauwkeurig aangeduid worden (naam van de schrijver, titel van het artikel, nummer en bladzijden van het tijdschrift). De vertaalrechten zijn voorbehouden voor alle banden.

Het Belgisch Instituut voor Politieke Wetenschappen neemt geen verantwoordelijkheid op zich voor de uitgebrachte meningen; deze verbinden slechts hun schrijvers. De niet opgenomen manuscripten worden niet teruggegeven.

Bibliographie : Il est rendu compte de tout ouvrage relatif à la science politique dont deux exemplaires sont envoyés au Secrétariat général de l'Institut

Er wordt kennis gegeven van elk werk in verband met de politieke wetenschappen, waarvan twee exemplaren aan het Algemeen Secretariaat van het Instituut worden gezonden.

Les idéologies et leurs applications au XX^e siècle

LIMINAIRE

RES PUBLICA doit à l'obligeance de la revue française *Le Contrat social*, que nous tenons à remercier tout particulièrement, l'honneur de pouvoir introduire les communications publiées dans cette livraison sur les idéologies et leurs applications au vingtième siècle, par un article de Wladimir Weidlé, écrivain et historien de l'art, professeur d'histoire culturelle au Collège d'Europe à Bruges.

Consacré à la notion même d'idéologie, ou plutôt à ses différentes acceptions, ce texte constitue une judicieuse entrée en matière du présent numéro.

Nous en avons donc fait, de ce très brillant et très solide article, l'éditorial de ce numéro.

La question des idéologies continue à être un thème de réflexions et d'études. L'initiative prise en 1958 par l'Institut belge de Science politique de solliciter quelques personnalités pour faire le point sur les principales idéologies d'aujourd'hui n'était en fait qu'un des chaînons d'une œuvre plus vaste dont il n'est guère possible de donner ici un aperçu détaillé.

Au delà des traités ou des manuels de science politique (1), des monographies, des essais ou des pamphlets consacrés à l'une ou à l'autre d'entre elles (2), le problème des idéologies a donné lieu à des enquêtes sur leur valeur, sur leur adéquation ou leur inadéquation dans la société moderne. Ces enquêtes ont commencé par porter sur telle idéologie précise (3). Mais, bientôt, des questions générales ont été posées à l'effet de savoir si l'héritage intellectuel du dix-neuvième siècle ne pèse pas lourdement sur les cadres logiques du vingtième au point d'empêcher de nous prononcer correctement sur le présent et sur l'avenir (4).

Des essais moins critiques et, surtout, moins pessimistes ont mis l'accent sur l'une des consé-

quences de certaines idéologies à savoir : le déplacement de l'époque de l'âge d'or (5).

L'âge d'or n'appartient plus nécessairement au passé de l'humanité. Une meilleure prise de conscience plus lucide de l'histoire, le développement du progrès technique, une plus grande confiance en soi ont amené les hommes à le situer dans l'avenir. Et tout un faisceau de plans, de programmes et de systèmes idéologiques, servant à la fois la logique et l'action sociale, politique, technique ou technologique, ont été conçus pour s'en rapprocher ou pour faire croire que l'on s'en rapproche le plus possible...

Les considérations terminales de ce numéro de RES PUBLICA, dues à l'un des grands maîtres à penser de notre époque, le professeur Raymond Aron, établissent en outre le principe de la liaison des régimes politiques et des idéologies (6). Elles se proposent en effet de montrer que la légitimité des premiers — le terme « légitimité » étant pris dans son acception sociologique — se fonde sur un degré prononcé d'existence des autres.

(1) Voir, entre autres, J. Touchard, *Histoire des Idées politiques*. Collection Thémis. Paris. Les Presses universitaires de France. 1959, 2 vol.

(2) Citons à titre purement exemplatif : P. Sérant, *Où va la droite?* Tribune libre, n° 20, Paris, Plon, 1958; A. Philip, *Pour un socialisme humaniste*, *ibid.*, n° 55, 1960; E. Depreux, *Renouveau du socialisme. Questions d'actualité*. Paris. Calmann-Lévy, 1960; H. Janne, *L'avenir du socialisme*, *Socialisme*, n° 39, mai 1960.

(3) Voir, par exemple, l'enquête de la revue belge *De Maand* sur la crise du socialisme.

(4) Sur la question, voir la première partie de l'essai du professeur Jean Duvignaud, intitulé : *Pour entrer dans le XX^e siècle*. Paris, Grasset, 1960.

(5) A consulter sur ce thème, l'essai de E.M. Cioran, *Histoire et utopie*. Les Essais, XCVI. Paris, Gallimard, 1960.

(6) Sur ce point, voir M. Duverger, *Introduction à une sociologie des régimes politiques*, dans le *Traité de sociologie* publié sous la direction de Georges Gurvitch. Bibliothèque de Sociologie contemporaine. Paris. Les Presses universitaires de France, 1960. Tome II, p. 12 et ss.

« Un régime politique n'est pas seulement une organisation technique de gouvernement, vient d'écrire à ce propos le professeur Maurice Duverger (7); il correspond toujours à une certaine idéologie, à une doctrine du pouvoir. Un régime est légitime au sens sociologique lorsque l'idéologie sur laquelle il repose, correspond à la croyance commune de la population à laquelle il s'applique »... Croyance commune, mais non croyance majoritaire, ajoute le politicologue français.

Cette observation nous donne l'occasion, en terminant, de faire remarquer que, dans les démocraties pluralistes de type occidental, les heurts et malheurs des États et la difficulté des problèmes politiques qui s'y posent, si graves et si passion-

nels soient-ils, ne peuvent faire prévaloir les croyances majoritaires sur les croyances communes.

De plus, il importe que les gouvernants eux-mêmes n'en viennent pas à douter de l'existence des croyances communes, voire de telle ou telle croyance majoritaire.

Car c'est en doutant d'elles, en se trouvant ou en se mettant en porte-à-faux par rapport à elles, qu'ils sont amenés à ne plus compter que sur eux-mêmes et à invoquer la nécessité du salut public, avec tous les risques que comporte pareille prise de position.

(7) Ibid., p. 12 et ss.



EDITORIAL

Sur le concept d'idéologie

par Wladimir WEIDLE

Ecrivain, professeur d'histoire culturelle au Collège d'Europe (Bruges).

★

Que ce soit par ignorance ou par sagesse, nos dictionnaires s'en tiennent encore le plus souvent à ce que le mot avait signifié pour Destutt de Tracy qui l'inventa (en 1796) et pour Napoléon qui le prit en mauvaise part. Littré, bien entendu, est justifié de ne connaître que ces deux significations anodines et périmées, mais le petit Larousse l'est moins qui, en 1955, enseigne lui aussi : « Science des idées, système qui considère les idées prises en elles-mêmes, abstraction faite de toute métaphysique ; rêverie d'idéologue. » Et Lalande ne s'en éloigne guère non plus (« Etude des idées ; discussions creuses d'idées abstraites qui ne correspondent pas aux faits réels »), tout en s'attardant à nous apprendre que Destutt de Tracy disait idéologue et que « le mot idéologue paraît avoir été créé dans un esprit de dénigrement ».

Créé par qui ? Par Napoléon très probablement. De cet usage impérial (du moins en ce qui concerne le substantif abstrait) Walter Scott nous donne dans sa Vie de Napoléon une interprétation quelque peu fantaisiste mais haute en couleurs. Selon lui, son héros « appelait par dérision idéologie toute espèce de théorie qui, ne reposant en aucune manière sur la base des intérêts réels de personne, ne pouvait exercer d'emprise que sur les jouvenceaux à la cervelle enflammée et sur des enthousiastes à moitié fous »¹. Or, le plus curieux dans l'acception ainsi donnée au terme, c'est qu'elle prend exactement le contre-pied de celle, non moins péjorative, que nos dictionnaires passent sous silence et qui provient en ligne directe de Marx, mais que l'on retrouve tout aussi bien chez beaucoup d'auteurs allemands non marxistes d'avant l'arrivée d'Hitler au pouvoir »². Si Bonaparte méprise les idéologies en tant que ratioci-

nations gratuites, d'autant plus creuses, selon son biographe, qu'elles ne représentent aucun self-interest, Marx, lui, et les sociologues qui le suivent en cela, les accusent au contraire de se donner comme expression d'une pensée désintéressée, tout en étant celle des intérêts vitaux d'un groupe ou d'une classe sociale. C'est seulement dans sa sixième édition (1951) que le Vocabulaire de Lalande admet, en troisième lieu, ce sens « marxiste » du terme et le définit en citant deux textes d'Engels à l'appui, mais sans faire la moindre allusion aux travaux de Mannheim, de Scheler, à la « sociologie du savoir », à toute la grande discussion qui s'est déroulée en Allemagne à ce sujet, entre 1925 et 1930³, et, ce qui n'est pas le moins étonnant, en

(1) « Ideology, by which nickname the French ruler used to distinguish every species of theory, which, resting in no respect upon the basis of self-interest, could, he thought, prevail with non save hot-brained boys and crazed enthusiasts. » Cité par le *Oxford English Dictionary*, s. v. « Ideology ».

(2) Si l'on consulte, au vocable *Idéologie*, le grand dictionnaire de la langue allemande de Trübner (volume paru en 1943), on verra que Hitler et Goebbels n'employaient guère ce mot que dans un sens injurieux fusionnant de façon grossière les deux acceptions péjoratives dont il est susceptible, tandis qu'un professeur rallié au régime, Ernst Krieck, disait, dans un livre au titre caractéristique, *Der Staat des deutschen Menschen* (1933), que les idéologues pouvaient être considérés comme des modèles pour la formation de la volonté. Il est vrai qu'il avait en vue la bonne idéologie, celle à laquelle il adhérerait, tandis que ses deux chefs parlaient de celles des autres.

(3) Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926) ; Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929). Dans la troisième édition allemande de ce dernier ouvrage (Francfort, 1952), qui suit l'édition anglaise de 1937 quatre fois rééditée, est reproduite, en tant que dernier chapitre, l'étude sur la *Wissenssoziologie* parue d'abord dans le dictionnaire de sociologie de Vierkant. Une critique pertinente du principe même de la sociologie du savoir a été présentée par Raymond Aron dans sa *Sociologie allemande contemporaine* (1935), pp. 75-94. Aujourd'hui, si l'on reparle de cette discipline avariée, c'est pour l'amoreur différemment (voir p. ex. Julius Schaaf, *Grundprinzipien der Wissenssoziologie*, Hambourg, 1956). Et de toute façon, déjà Mannheim, lorsqu'il pose le problème de la détermi-

continuant de se taire sur l'acception du mot devenue depuis longtemps la plus commune. Celle-ci est enregistrée par le Larousse du XX^e Siècle (1931) qui la formule ainsi : « Système d'idées constituant une doctrine politique ou sociale et qui inspire les actes d'un gouvernement ou d'un parti »⁴. Inspire ? Quelquefois ; mais peut toujours leur fournir une justification. Qu'à cela ne tienne. Voici la signification du mot approximativement fixée. Cela va nous permettre de serrer de plus près celle du concept qu'il désigne.

Une idéologie est un système d'idées ; un système qui sert à quelque chose et ne constitue pas une fin en soi comme les systèmes philosophiques, dont il ne possède par ailleurs ni la souplesse, ni le caractère de pensée personnelle. Du reste le danger n'existe guère de confondre une idéologie avec une philosophie, et personne ne semble disposé à parler de l'idéologie de Kant ou de Descartes, ni même de l'idéologie de Karl Marx. Ce avec quoi, en revanche, on la confond communément est ce que les Allemands appellent *Weltanschauung*, terme créé, semble-t-il, par le penseur romantique protestant Schleiermacher, et que l'on traduit faute de mieux par « conception du monde » ou (comme le dit un dictionnaire) « les idées qu'on a sur le monde et la vie ». Une *Weltanschauung*, plutôt qu'un système est une nébuleuse à peine systématisée, beaucoup plus souple encore, moins clairement formulée et moins formulable qu'une philosophie. Si on la confond avec l'idéologie, c'est uniquement parce qu'elle peut, tout aussi bien qu'individuelle, être collective. Pourtant, elle le peut seulement, et quand elle le devient, c'est à la manière d'une synthèse qui se superpose aux cas particuliers et ne les supprime pas, tandis qu'une idéologie n'est jamais individuelle, ne sert à rien d'individuel et ne varie pas selon les individus. L'emploi usuel des mots donne, ici, une indication précieuse : on parle d'avoir une philosophie, une vue plus ou moins consistante du monde, mais non pas d'avoir une idéologie. Celle-ci, on l'accepte, on l'assume, on y adhère, mais je ne saurais dire que je la possède, elle n'est pas mon bien personnel. De plus, à toutes les époques, chacun avait des idées, ne serait-ce que vagues, « sur la vie et le monde », tandis que même de nos jours, où les idéologies pullulent, il y a encore des gens auxquels elles restent étrangères.

L'idéologie diffère donc de la philosophie un peu

comme une science appliquée d'une science pure, alors qu'elle se distingue de la *Weltanschauung* par la cohérence beaucoup plus stricte de ses éléments, et des deux à la fois par son caractère impersonnel. C'est en tout cas par des traits de ce genre, structurels et fonctionnels, que se manifeste ce qu'elle a de spécifique, et non point par le degré d'approximation à la saisie objective du réel, ce qui ne constituerait en l'occurrence qu'un critère parfaitement stérile⁵. Le « soupçon d'idéologie » ne saurait se limiter à l'idéologie. Il a conduit Marx et d'autres sociologues sur ses pas à confondre celle-ci avec tous les autres systèmes d'idées et même avec la « superstructure » culturelle d'une société, prise dans son ensemble. Ce concept généralisé d'idéologie n'est qu'un obstacle à l'analyse. Une philosophie ne se réduit jamais à une théorie scientifique immédiatement vérifiable par le calcul ou l'expérience. Une *Weltanschauung* non plus, même celle d'un savant, n'est jamais entièrement scientifique : il y en a de pauvres et de riches, de sublimes et d'ignobles, mais il n'y en a point dont on puisse dire qu'elles soient vraies ou fausses sans plus. Et de même n'importe quelle idéologie contient toujours, à côté de propositions qui peuvent fort bien être véridiques, d'autres pour le moins douteuses ou qui de toute façon ne se prêtent pas à vérification. La différence n'est pas là. Elle n'est pas non plus dans la matière à laquelle s'appliquent ces divers systèmes d'idées.

*
**

nation universelle et inéluctable de toute pensée par le réel, à savoir par la situation sociale de celui qui pense, dépasse de loin le « soupçon d'idéologie » et l'idéologie elle-même, en tant que doctrine parmi d'autres doctrines, en tant que système d'idées.

(4) Le petit Larousse de 1955, tout en copiant le grand, laissait tomber cette ultime définition, la seule actuellement retenue. On constate, en revanche, avec satisfaction que le *Nouveau Larousse Élémentaire* de 1958 ne conserve que celle-ci ; privée, à vrai dire, de sa seconde moitié, ce qui est toutefois un moindre mal.

(5) Lorsqu'on choisit ce critère-là, comme l'a fait Théodore Geiger conformément au titre du petit livre, fort sagace sur beaucoup de points, publié après sa mort (*Ideologie und Wahrheit*, Vienne, 1953), on s'interdit de distinguer entre idéologie d'une part, philosophie, religion et *Weltanschauung* de l'autre. Par les plus strictes méthodes du positivisme logique, il arrive à loger tout cela à l'enseigne d'idéologie, après quoi il se réfugie auprès des propositions strictement vérifiables de la science. La compréhension de l'idéologie en tant que telle n'y gagne rien. — L'article « Ideologie » du même auteur dans le nouveau *Wörterbuch der Soziologie* est un résumé de ce livre. — Quant à l'ouvrage au titre presque identique de Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zurich, 1945), il offre surtout une excellente mise au point sur le rôle qu'a joué le concept d'idéologie dans la pensée de Marx et dans celle de Nietzsche.

Certes, c'est surtout sur la politique et le social que portent les idéologies, mais non pas exclusivement, et les philosophies, les « conceptions du monde » de leur côté peuvent fort bien avoir pour objet, en premier lieu, la politique et le social. Pourquoi ne parlerait-on pas, par exemple, comme l'a fait dernièrement Gaëtan Picon⁶, de l'idéologie surréaliste, puisque celle-ci est en effet une construction théorique ayant pour but d'inaugurer, de défendre ou de justifier une pratique qu'en même temps elle définit ? On pourrait même appeler André Breton idéologue du surréalisme, quitte cependant à ne parler de l'« idéologie de Breton » que dans ce sens spécial et plutôt restreint. Car ni l'œuvre ou la pensée de Breton, ni le surréalisme ne se laissent réduire à l'idéologie surréaliste, comme Gaëtan Picon l'admettra certainement lui aussi, puisqu'il parle de conflit entre idéologie et création. Mais c'est précisément en raison de ces réflexions-là qu'il devient difficile de suivre cet excellent critique lorsqu'il donne au mot idéologie un sens trop large et l'applique à toute littérature d'idées, d'opinions ou de méditation philosophique⁷. Tant qu'il parle d'idéologies romancées à propos de Barrès, France ou Romain Rolland on comprend encore ce qu'il veut dire, mais Bergson et Alain, Péguy et Suarès ont-ils inventé ou soutenu des idéologies ? Je sais bien que le malentendu est purement verbal et qu'il se dissiperait immédiatement à la faveur du moindre dialogue, mais ce glissement de la terminologie me semble tout de même assez néfaste. D'autant plus qu'il reflète non pas une idiosyncrasie personnelle mais une entorse au vocabulaire causée par l'influence de cette même acception généralisée du terme, au sujet de laquelle nos dictionnaires se sont montrés (par bonheur) si réticents. L'emploi du mot en devient flou, et l'appréhension de la chose visée à travers lui plus difficile.

Toutefois, plus déplorable encore que ces incertitudes du langage est l'ingérence réelle des idéologies, au sens étroit et correct du terme, dans un domaine où l'on pourrait fort bien se passer d'elles. Car s'il est impossible de les lier par définition à leur domaine propre qui est le politique, cela ne veut pas dire qu'il faille se réjouir de les voir proliférer n'importe où. Il est légitime de parler d'une idéologie surréaliste, mais le surréalisme ne se porterait que mieux s'il n'y avait pas d'idéologie. Après tout, les symbolistes, les naturalistes, les romantiques se sont fort bien contentés de n'avoir en com-

mun qu'une Weltanschauung aux variantes personnelles illimitées et quelques idées esthétiques susceptibles d'interprétations diverses. Ils bataillaient la plupart du temps en ordre dispersé, n'obéissaient guère à des consignes élaborées une fois pour toutes et ne suivaient point un chef, gardien de la doctrine salvatrice. Tandis qu'aujourd'hui même une très vague communauté de goûts et d'aspirations artistiques comme celle que l'on dénomme modernisme tend à s'ériger en idéologie, ce qui fait qu'à toutes les œuvres qui s'en réclament un accessit est accordé d'office et que toutes celles qui ne s'en réclament pas sont traînées aux gémonies. On obtient ainsi, à la fois un excès de tolérance et d'intolérance, et par la suite quelque chose de plus grave encore : la propension à des jugements sommaires, dictés par la présence ou l'absence de certains indices tout extérieurs et faciles à produire par simple imitation. Lorsque les idées se coagulent en idéologies elles perdent leur mobilité et leur élasticité, deviennent indissociables et s'imposent en bloc à tous ceux qui adhèrent (quel mot !) à l'idéologie. Voilà un état de choses dont les effets dans le domaine culturel sont redoutables et auquel on ne se résignera que là où il faut bien que l'on s'y résigne et où les dégâts qui en résultent peuvent être limités.

Car c'est cela l'essentiel : l'idéologie est un système d'idées qui ne sont plus pensées par personne. Se les remémorer, les exposer, en percevoir la cohérence et la portée, ce n'est pas encore les penser, dans le sens fort du mot, et si on les repense vraiment, on altère ou l'on détruit le système. La même chose est vraie d'un système philosophique une fois achevé et légué à la postérité, mais celui-ci est fait pour cela : chacun le repense à sa guise, on le décompose et le recompose sans cesse, et il reste néanmoins intact en tant qu'œuvre personnelle d'un penseur. L'idéologie, elle, existe pour rendre possible une action concertée et collective, dont les arts feraient mieux de se méfier, mais dont la Cité, telle que nous la concevons aujourd'hui, a besoin. Elle est essentiellement un programme d'action et la justification de ce programme, quand l'action est à long terme de sorte qu'un programme proprement dit n'y suffirait point. Si elle consent à être cela, et cela seulement, nous nous accommo-

(6) Dans l'*Histoire des littératures*, t. III de l'*Encyclopédie de la Pléiade* (Paris, 1958), p. 1309.

(7) *Ibid.*, pp. 1251 sqq., en particulier 1258, 1259, 1263.

derons de ce qu'elle a de figé, de son inertie intellectuelle. Lorsque l'ingénieur a établi le projet d'un pont à construire, il le construit ; il ne refait ses calculs que si le pont s'effondre ; s'il les refait constamment le pont ne sera jamais construit. Il y a un temps pour calculer et un temps pour construire ; pendant que l'on construit, personne ne vérifie les calculs, personne ne les pense. L'idéologie n'a de sens que par rapport à la construction, à l'action, et elle n'est justifiée que dans la mesure où celle-ci est perceptible d'un bout à l'autre, clairement circonscrite dans l'espace et le temps. En revanche, toute justification lui est retirée si elle invoque des fins universelles et illimitées, parce que rien ne saurait rendre acceptable une suspension, une incarcération indéfinie de la pensée, son arrêt prolongé sur le point mort de l'idéologie. Et c'est bien ici que survient la séparation entre les idéologies que j'appellerai partielles et les idéologies totalitaires.

*
**

J'admire beaucoup le livre lucide et généreux de Jeanne Hersch⁸, mais je ne puis m'empêcher de penser que dans sa classification des idéologies elle commet une erreur de logique. « Il nous faut établir, écrit-elle, une sorte de liste des idéologies typiques, telles qu'on peut les abstraire de la diversité concrète qui caractérise nos démocraties européennes occidentales (...) Impossible de recourir aux partis constitués : ils diffèrent d'un pays à l'autre et leurs étiquettes n'ont pas de sens précis ». Après quoi elle en énumère cinq : fasciste, communiste, libérale, conservatrice, démocrate progressiste, socialiste, en oubliant que la communiste ou la marxiste-léniniste comme on l'appelle en URSS, est précisément celle d'un parti constitué, de sorte qu'on n'a nul besoin de l'abstraire de quoi que ce soit et qu'il n'y a pas lieu de l'appeler typique. Si elle est typique, ce n'est par en tant que communiste, c'est en tant que totalitaire, mais à la prendre ainsi on ne peut plus la séparer des autres idéologies totalitaires et l'on est amené à y voir le type de l'idéologie fasciste tout aussi bien, envisagée dans l'ensemble de ses variantes. Historiquement, du reste, elle en est le modèle, et je crois pour ma part qu'en la considérant comme l'idéologie totalitaire par excellence et comme archétype d'une telle idéologie on choisit le point de vue le plus fécond pour son analyse et le plus juste quant au jugement à porter sur elle. D'une manière

générale, les différences de contenu, même très essentielles, qui existent entre les idéologies sont moins importantes, en ce qui concerne le résultat pratique, que la différence de structure et d'envergure qui sépare les idéologies totalitaires des idéologies partielles. La plus exécrationnelle de celles-ci ne saurait faire autant de mal que la meilleure de celles-là, et la « diversité concrète » des partis occidentaux, y compris celle de leurs étiquettes, présente, somme toute, une menace moindre pour la liberté de l'esprit que ne le ferait n'importe laquelle des idéologies « typiques » (et comme telles plus massives, plus cohérentes), si elle s'incarnait dans un grand parti à tendance tant soit peu totalitaire.

L'idéologie totalitaire est un système d'idées qui embrassent l'univers entier mais qui ne sont plus pensées par personne et qui empêchent tout le monde de penser. Non pas pour un temps, ni sur quelques points seulement, mais partout et en tout, car le système a réponse à tout. Ces réponses sont dans les neuf dixièmes des cas fausses, absurdes ou mensongères, mais lorsqu'elles sont vraies cela ne change rien à la situation. La seule puissance à même d'y changer quelque chose est celle de l'Etat totalitaire que l'idéologie postule, bien qu'elle ne soit par requise de le dire⁹, et auquel elle est indispensable, mais qui néanmoins s'applique à la freiner lorsqu'il en ressent le besoin. Ainsi, les physiciens, les techniciens, les médecins jouissent en URSS d'une certaine liberté intellectuelle, mais exclusivement dans leur secteur spécial et jamais pour d'autres motifs que ceux dictés par la raison d'Etat. Celle-ci se garde bien de freiner l'idéologie au-delà du strict nécessaire : c'est par la raison d'Etat que l'idéologie existe et c'est d'elle que l'Etat, tel qu'il est, c'est-à-dire totalitaire, tire sa raison d'être. Mais l'idéologie est beaucoup plus

(8) *Idéologies et réalité* (Paris, 1956), p. 6.

(9) Jeanne Hersch écrit (*op. cit.*, p. 30) : « Qu'on le remarque bien : le communisme ne fait pas, sur le plan idéologique, l'apologie de l'étatisme intégral. Au contraire, bien des structures économiques, en URSS, prennent l'apparence de la décentralisation et de la diversité : coopératives, etc. » C'est tout à fait exact, mais la petite phrase qui suit — « L'idéologie économique n'est pas totalitaire » — peut prêter à des malentendus. L'idéologie soviétique, dans ce sens-là, n'est pas totalitaire du tout, ni dans le domaine économique, ni dans aucun autre. Elle ne revendique nullement ce qualificatif et, loin de faire l'éloge de l'Etat totalitaire, refuse d'en prendre connaissance, même comme d'une pure vue de l'esprit. Cette idéologie est totalitaire de par l'étendue de son emprise et l'universalité de ses prétentions. Elle est à la mesure de l'Etat totalitaire, elle l'appelle, elle le soutient, elle est son complément naturel et nécessaire, mais de ce qu'elle enseigne il est complètement exclu.

vaste que l'Etat et même que tous les problèmes politiques et sociaux pris ensemble. Elle est une philosophie omnisciente, et toutes « les idées qu'on a sur le monde et la vie » sont ses idées à elle.

Pour apprendre ce qu'elle est, il n'y qu'à ouvrir la Grande Encyclopédie Soviétique¹⁰. Au vocable « marxisme » ? Non, on ne trouvera rien sous ce vocable, sauf un renvoi : « Voir marxisme-léninisme. » Cet article-là étanchera notre soif. Il commence par ces mots : « Le marxisme-léninisme est la science qui étudie les lois du développement de la nature et de la société. » Passons au second paragraphe ; il débute ainsi : « Le marxisme-léninisme est la Weltanschauung¹¹ scientifique, harmonieuse, complète et conséquente des partis ouvriers communistes et de la classe ouvrière de tous les pays. » (Le dernier membre de cette phrase énonce un mensonge évident, mais peu importe.) Quant au troisième paragraphe, ses premiers mots sont les suivants : « Le marxisme, en tant qu'idéologie du mouvement de la libération du prolétariat... » Inutile de continuer. Un texte hautement autorisé nous le certifie : l'idéologie en question est une science et une conception du monde complète et scientifique. Comment ne serait-elle pas totalitaire ? Comment pourraient entrer en compétition avec elle nos pauvres idéologies partielles, multiples et contradictoires ? Voici une leçon qu'on aurait pu apprendre depuis quarante ans et que pourtant on n'a pas encore apprise. Tout dernièrement un historien

sérieux laissait tomber au sujet des communistes russes, cette phrase frivole¹² : « Leur foi en le Soviet way of life n'est sans doute pas moins ardente que la foi de nos amis d'outre-Atlantique en leur American way of life », et parlait ensuite de deux idéologies également universelles et également dynamiques. Mais pas également « scientifiques », n'est-ce pas ? Ni également obligatoires. Quant au Soviet way of life, une telle phrase est d'abord totalement fictive (il n'y a pas de way of life dans un pays où personne ne peut vivre à sa guise) et ensuite, si elle ne l'était pas, elle signifierait encore quelque chose d'autre que le dicton américain, parce que dans ce dicton, comme dans la formule « USA », il y a tout de même le nom d'un pays, tandis que « URSS » n'en contient aucun et pourrait tout aussi bien désigner l'ensemble des pays du monde. Alors les deux idéologies ne sont peut-être pas, elles non plus, universelles et dynamiques au même point ?

L'idéologie totalitaire est le plus terrible fléau que l'humanité ait jamais eu à combattre. Mais pour le combattre effectivement, il faut essayer d'abord de comprendre ce qu'il est.

(10) T. 26 (Moscou, 1954), p. 323.

(11) Il existe en russe, comme dans plusieurs langues germaniques et slaves, un calque de ce mot : *mirovossrénie*.

(12) *Preuves*, n° 91, septembre 1958. Article de Jean-R. de Salis : « Avant les grandes échéances », p. 11.



Le XVIII^e siècle et la naissance des idéologies

par J.J. CHEVALLIER,

Professeur à la Faculté de Droit et des Sciences économiques de Paris (1).

★

A l'époque actuelle, on estime en général que l'action politique a pour « support nécessaire » une idéologie (au sens courant, non au sens marxiste), c'est-à-dire un système cohérent ou organisation d'idées, de représentations intellectuelles susceptibles de déterminer dans une certaine orientation le comportement humain. C'est ce que Raymond Aron, maître à penser s'il en fut en science politique, développera devant vous, à titre de conclusion, dans la dernière des conférences de ce beau programme de l'Institut Belge.

Une telle conception est relativement neuve. Si je me réfère par exemple à l'Ancien Régime français, non contaminé encore par l'esprit de la philosophie des Lumières, je crois constater que la politique s'y concevait couramment comme une activité empirique, réservée aux hommes de l'art, j'entends à ceux qui, appelés par le Roi « aux affaires », réglaient sous l'autorité du Roi « les affaires ». Sans doute un système implicite de « valeurs » inspirait-il, sous-tendait-il en quelque sorte cette activité, mais il était d'ordre religieux : en l'espèce, c'était l'orthodoxie catholique. C'est ainsi que, désireux de justifier, d'exalter les institutions existantes, Bossuet composait à l'usage du Dauphin de France une *Politique tirée... de l'Écriture Sainte*.

Mais dix ans plus tard, en 1690, paraissait à Londres l'*Essai sur le gouvernement civil* dû à l'Anglais John Locke, soucieux à la fois de condamner le roi Stuart renversé par la Révolution de 1688 et de justifier les nouveaux souverains : Guillaume d'Orange et Mary. Locke était l'anti-Bossuet, l'adversaire farouche de l'absolutisme monarchique et du droit divin royal, en même temps que la « figure de proue » de cette *crise de la conscience européenne* à laquelle Paul Hazard a, de nos jours, consacré un livre classique en l'inscrivant

entre les deux dates : 1680-1715. A la charnière des deux siècles, Locke, ce théoricien considérable, proposait et diffusait, sous couleur de théorie pure, une idéologie politique caractérisée, en liaison étroite d'ailleurs avec l'idéologie philosophique de son *Essai sur l'entendement humain*. Il entendait fonder sur les exigences de la nature et de la raison, et nullement sur celles d'une religion établie — bien qu'il fût personnellement bon chrétien, protestant convaincu —, la légitimité des institutions politiques.

Voici quelles étaient les grandes lignes de cette mémorable idéologie politique.

La raison naturelle, indépendamment de tout état de société, enseignait aux hommes certaines idées de moralité et de justice dites « lois de nature », vérités évidentes par elles-mêmes, vérités éternelles qui fondaient les « droits naturels et inaliénables » des individus. La constitution de la société politique avait pour origine le consentement de ces individus, soit une sorte de « contrat » originel, faute duquel n'existait aucune autorité légitime. Cette constitution n'avait eu pour but que de mieux assurer et garantir l'application des lois de nature, ainsi que la jouissance des droits naturels (au premier chef la liberté et la propriété), moyennant un minimum de sacrifices de la part des individus, devenus citoyens. Contre le pouvoir social qui se risquerait à méconnaître cette finalité, à violer ces lois de nature et ces droits inaliénables, l'insurrection était légitime... Dans cet ensemble de propositions, l'ingénieux, l'ambigu et conciliant Locke mariait des éléments disparates, empruntés tant à la tradition stoïcienne et chrétienne doctrinée par

(1) Communication faite le 22 octobre 1958.

Saint Thomas qu'à l'individualisme de son compatriote Hobbes, l'impie Thomas Hobbes, auteur du fameux *Léviathan* (Londres, 1651).

C'est par cette idéologie que, presque mot pour mot, les Treize Colonies d'Amérique ont justifié, dans la Déclaration d'Indépendance de 1776, leur insurrection contre l'Angleterre. Sur le continent, au premier chef en France, la philosophie des Lumières, qui reste l'héritage intellectuel capital du dix-huitième siècle a emprunté à ce même Locke ses bases de départ — quitte à aller plus loin mais dans le même sens que l'auteur de l'*Essai sur l'Entendement humain* et de l'*Essai sur le gouvernement civil*.

Cette philosophie des Lumières peut se résumer par cinq maîtres-mots qui, tout juste balbutiés, timidement suggérés au temps de la crise de la conscience européenne, étaient maintenant (aux années 1770) proclamés ouvertement avec l'accent des certitudes, agressivement claironnées. Écoutez-les : *Individu, Raison, Nature, Bonheur, Progrès*. Cela tout à la fois dominait, englobait et conditionnait la politique ainsi que les problèmes économiques et sociaux. « Les Lumières », c'étaient moins une philosophie au sens propre, impliquant la recherche désintéressée de la vérité, qu'une idéologie générale, ambitieuse de modifier dans des domaines variés le comportement humain. Et, dans ce contexte général, ont proliféré les idéologies proprement politiques qui devaient déboucher dans la Révolution française, se confronter et s'entre-dévorer pendant le cours de cette Révolution.

Je songe à l'idéologie des « contre-forces » ou « contre-pouvoir » (« le pouvoir arrête le pouvoir ») de Montesquieu dans l'*Esprit des lois* ; à celle de la « Volonté Générale » de Rousseau dans le *Contrat Social* (d'où le dogme de la Souveraineté du *Peuple*, consacré et manipulé par les Jacobins) ; à celle de la Souveraineté de la *Nation*, si savamment, subtilement élaborée par Sieyès au profit des représentants élus de la Nation (incarnée par le seul Tiers-Etat). Je n'ai garde d'oublier l'idéologie politico-économique des Physiocrates, qualifiée « despotisme légal » ; c'était une curieuse variante de ce *despotisme éclairé* (par les Lumières) qui fut l'une des grandes tentations idéologiques du dix-huitième siècle ; Bonaparte, général mais membre de l'Institut, « philosophe botté », n'a-t-il pas dû une part de son succès, lors de Brumaire et du Consulat, à cette tentation-là, réveillé après dix ans de Révo-

lution tumultueuse ? Je signale encore l'idéologie *utilitaire* dont Jérémie Bentham jetait les bases dès 1789 et qui était destinée à s'épanouir, à la fois juridique, économique et politique, dans l'Angleterre du premier tiers du siècle suivant, sous le nom de *Radicalisme* (principe du plus grand bonheur, du plus grand nombre, soit le maximum « d'utilité »).

Enfin comment négligerai-je l'idéologie à sa façon la plus symptomatique de toutes : l'idéologie *contre-révolutionnaire* (ou *traditionaliste* ou *conservatrice*), née en pleine Révolution du spectacle même de celle-ci ? C'est l'Anglais Burke avec les célèbres *Réflexions sur la Révolution*, de 1790 ; c'est Joseph de Maistre avec les non moins célèbres *Considérations sur la France*, de 1797 ; c'est Louis de Bonald avec l'austère *Théorie du Pouvoir civil et religieux*, de 1796. Rien de plus symptomatique, en effet, et voici en quoi. Pour lutter efficacement contre l'idéologie des Lumières et de la Révolution, ni Burke, cet adorateur du concret, de l'empirisme, du traditionnel, des libertés historiques contre la Liberté « métaphysique », ni Maistre et Bonald, ces catholiques ardents à l'égal d'un Bossuet, n'ont pu se limiter à une critique purement empirique des institutions et des excès de l'ennemi — critique assortie d'anathèmes véhéments au nom de la religion bafouée. Il leur a fallu bâtir de toutes pièces (Burke, presque malgré lui, Maistre et surtout Bonald avec préméditation et système), une *contre-idéologie*, une idéologie qui fût le contraire de celle des Lumières et de la Révolution. Tant le pli « idéologique » était pris désormais de Locke à Sieyès en passant par Rousseau... !

Le XIX^e siècle, nécessairement, a hérité ce pli de son prédécesseur. Il a mis au point les grandes idéologies politiques dont la confrontation, pacifique ou armée, devait dominer les luttes pour le mieux-être humain et pour la puissance au cours de ce siècle-ci : je veux dire l'idéologie démocratique-libérale ou *démo-libéralisme*, les idéologies *socialistes*, les idéologies *nationalistes*. Faute de pouvoir dans le faible temps dont je dispose dresser un inventaire idéologique complet d'un siècle aussi riche, j'essaierai du moins d'extraire pour vous l'essence... de l'essentiel !

Le démo-libéralisme.

Procédant d'une longue élaboration historique, riche en lettres de noblesse à la fois anglaises, amé-

ricaines et françaises, pouvant se réclamer d'une impressionnante lignée intellectuelle — de Locke à Benjamin Constant, Tocqueville, et Stuart Mill, en passant par Montesquieu, Rousseau, Jefferson, Kant, Sieyès et Bentham — l'idéologie démo-libérale paraissait, aux années 1900, émerger en triomphatrice des luttes complexes du dix-neuvième siècle. Cependant d'ores et déjà, amis et ennemis n'avaient pas manqué d'y déceler certaines contradictions internes.

La signification intrinsèque de l'idéologie en question, que je vais m'efforcer de dégager avec le minimum de phrases est bien plus complexe qu'on ne le croit en général.

Démocratie, c'est « identification maxima des gouvernants aux gouvernés », a-t-on dit (G. Vedel). C'est bien cela. Le Pouvoir ne saurait avoir d'autre source que la volonté des individus gouvernés. En obéissant au Pouvoir, chacun n'obéit qu'à lui-même ; chacun affirme son autonomie, à l'exclusion de toute « hétéronomie ». Chacun est à la fois membre du souverain et sujet, gouvernant et gouverné : tel est le « dédoublement démocratique ». Gouvernement *du* peuple *par* le peuple, puisque la souveraineté appartient à l'ensemble des individus composant le corps politique ou *peuple* (en grec : *dèmos*) ; et cela implique un minimum de *participation* active, directe ou indirecte, de chacun au Pouvoir. Gouvernement *pour* le peuple, en ce sens que le Pouvoir ne peut tendre qu'au bien du peuple et cela implique que le peuple possède des moyens sérieux de vérifier la conformité des actes du Pouvoir à son but et de sanctionner éventuellement leur non-conformité.

La démocratie ou pouvoir du *dèmos* s'assortit donc inséparablement de *liberté*, qualifiée de *politique*, dans la mesure de la participation de chacun au Pouvoir et du contrôle du Pouvoir par chacun : participation et contrôle qui supposent libre discussion, libre opposition, libre dialogue entre majorité et minorités. L'élément libéral s'accroît lorsque des droits inaliénables sont reconnus à l'individu en tant que « homme » (distinct du « citoyen ») : droits de l'homme ou droits individuels, opposables au corps politique lui-même, au peuple souverain lui-même — liberté « personnelle ». L'accentuation libérale est encore plus forte lorsque sur la liberté politique et les droits individuels, la liberté personnelle, vient se greffer la liberté *économique*. Celle-ci entendue sous la double forme suivante : liberté

absolue de la propriété privée d'une part, liberté d'autre part de contracter selon les seules lois de l'offre et de la demande. Alors l'homme (à condition de posséder ou d'acquérir un minimum de propriété) se gouverne lui-même sur le plan économique comme sur le plan politique, « nul impératif externe ne l'opprime » (J. Marchal). C'est l'autonomie sur tous les plans.

Nous reconnaissons en tout ceci, sous-jacente, la philosophie individualiste et rationaliste des Lumières dans sa version la plus ouverte. L'état est conçu comme la création consciente et volontaire des individus, lesquels le peuvent modifier à leur gré, c'est-à-dire au gré de leur raison orientée vers la poursuite du bonheur. Chaque individu est conçu en tant que tel, non pas en tant que membre d'un groupe quelconque (familial, professionnel ou tout autre). Chaque individu comptant pour un et ne comptant que pour un, égal et semblable à tout autre individu pour l'essentiel, participe à la chose publique côte à côte avec ses égaux et semblables, sans fusion « organique ». Chacun participe à titre de citoyen conscient, guidé par sa raison. Par sa raison, par la « partie libre » de lui-même, non point par son instinct, non point par sa « partie fatale », c'est-à-dire soumise à des déterminismes de race, de classe, de tradition. Et tout ceci commande les institutions correspondantes. Des procédures rationnelles de discussion, d'entente et d'élection sont substituées aux hasards de l'hérédité comme aux hasards de la violence, à l'effet de dégager, d'extraire des inévitables divergences de vues et d'intérêts, une orientation dominante ainsi que de désigner les chefs responsables de la mise en œuvre de cette orientation. Si bien que l'absolu ou l'absolutisme des positions intellectuelles et des revendications matérielles fait place au relatif ou au relativisme de certaines règles du jeu acceptées, par raison, d'un commun accord. Ainsi de la règle du jeu : alternance majorité — minorité, gouvernement — opposition. C'est là ce qu'on appelle le *compromis* démo-libéral.

Ce qui est vrai dans l'ordre interne l'est aussi dans l'ordre international, dans les rapports entre Etats. L'idéologie démo-libérale s'est affirmée de plus en plus nettement, au cours du dernier siècle, nationalitaire (non pas nationaliste), universaliste, humanitaire — fidèle encore ici à l'esprit des Lumières, l'esprit — pour parler en termes bergsoniens — de la société « ouverte ».

N'est légitimement constitué, à ses yeux, que l'État qui a pour base et contenu une nation ou nationalité : l'existence d'une nation ou nationalité découlant moins de facteurs « objectifs » tels que la race, la langue, les frontières naturelles, l'histoire que d'un élément strictement « subjectif », à savoir : la claire conscience et la libre volonté en chacun des individus concernés de faire partie de cette nation ou nationalité. Et nul doute que la vocation de ces divers États nationaux, tous égaux vis-à-vis de la morale et de la loi internationales, ne soit de s'agréger sans arrière-pensée à une société universelle, toute volontaire, de membres égaux et libres réglant leurs conflits éventuels par des procédures pacifiques. Qu'est-ce cela, sinon le compromis démo-libéral transposé ou prolongé, du cadre interne au cadre international, agrandi de l'échelle de l'État à l'échelle de l'Humanité !

La simplicité, la clarté et l'ampleur des lignes de cet édifice idéologique ont frappé d'admiration des générations successives de bons esprits partout dans le monde. L'édifice combinait harmonieusement, semblait-il, des matériaux spécifiquement démocratiques et des matériaux spécifiquement libéraux. Cependant la combinaison, le mariage à première vue si heureux et fécond, recélaient certains germes de dissociation, de divorce.

La démocratie, livrée à ses instincts propres (analysés de façon décisive par Tocqueville dans son célèbre ouvrage sur l'Amérique), risquait d'écraser l'individu autonome sous le poids de la volonté collective, du nombre, plus sensible au passionnel qu'au rationnel, de la majorité impatiente de toute opposition. La logique sans frein de l'égalité menaçait la liberté. La réduction des volontés individuelles à l'unité d'un Tout indifférencié favorisait le développement d'un despotisme centralisateur hostile aux diversités intellectuelles et locales, volontiers méprisant des droits individuels. Elle menait soit au jacobinisme et à sa prétendue démocratie « absolue », soit au bonapartisme, au césarisme. Pour ces raisons, certains penseurs libéraux marquaient à la démocratie une méfiance croissante vers la fin du siècle, et se repliaient vers un conservatisme fortement inspiré des idées de Burke.

En sens inverse, le libéralisme, livré à la stricte logique de son individualisme négatif, aboutissait à vider de substance la démocratie en tant que pouvoir du plus grand nombre pour le bien du plus grand nombre, à réduire la démocratie à une simple

forme juridique. L'individu souverain du libéralisme classique réclamait en effet du Pouvoir son abstention et non son action (en dehors des fonctions étatiques incontestées : police, justice, finances, défense nationale, diplomatie). Contre quoi, certains penseurs, soucieux d'adapter le libéralisme aux exigences authentiques de la démocratie, protestaient au nom d'un individualisme élargi et positif. C'étaient un Renouvier en France (la *Science de la Morale*, 1863); c'était un T.H. Green en Angleterre (voir sa conférence d'Oxford en 1880 sur la liberté des contrats). Tous deux étaient néo-kantiens; tous deux mettaient l'accent sur le libre et plein épanouissement moral de l'individu. Mais ils assignaient à l'État le devoir de créer systématiquement (bien loin de « laisser faire »), les conditions extérieures de cet épanouissement, ce qui impliquait une action de l'État contre un mauvais environnement social, fauteur d'ignorance, de maladie, de logements insalubres — tous obstacles au libre exercice des facultés individuelles. De même l'État avait le devoir d'empêcher les abus de la propriété privée, de l'inégalité économique, de la liberté des contrats, car si toutes ces institutions étaient justifiables en tant qu'elles permettaient aux individus de se réaliser, elles cessaient de l'être quand leurs abus faisaient obstacle à l'épanouissement de catégories entières d'individus et créaient des monopoles pour des privilégiés.

Cette idéologie révisée, qui devait laisser des traces profondes dans la conscience anglaise, était-ce encore du démo-libéralisme? N'était-ce pas déjà du socialisme, du socialisme démocratique ou démocratisme? Ce n'est sans doute pas sans fondement que le Travailisme anglais s'est réclamé de T.H. Green et des « idéalistes d'Oxford ».

Je n'ai pas à trancher cette question. Mon propos m'amène à dénombrer et expliquer les principales idéologies dites *socialistes*, précisément, du dix-neuvième siècle.

*
**

Socialisme, ce mot apparut historiquement, en Angleterre et en France, au cours des années 1830, par opposition à *individualisme*. Entendons, pour éviter tout contre-sens, *individualisme économique*, c'est-à-dire le système de production et de répartition des richesses fondé sur la propriété privée, le mobile du profit personnel, la libre concurrence ou libre jeu de la loi « naturelle » de l'offre et de la

demande. De cet individualisme économique, autrement dit libéralisme, qui se réclame d'un ordre naturel et rationnel supposé évident, les tenants d'un système *social* ou socialistes font le procès au nom de l'ordre véritable. Ils sont hantés par le spectacle des relations entre les détenteurs privés du capital ou *capitalistes* et le *prolétariat*, la nouvelle classe sociale atrocement dépourvue et désarmée, issue de l'essor de la grande industrie, ou révolution du machinisme. Ils sont hantés par le spectacle des crises de surproduction ou de « pléthore » qu'ils attribuent à l'anarchie de la production capitaliste. Ils conçoivent une organisation *rationnelle* de l'économie où l'action concertée de la collectivité remplacera les initiatives incohérentes des individus. C'est Robert Owen en Angleterre et ses disciples. Ce sont en France les Saint-Simoniens.

Owen, grand patron philanthrope, dépense une fortune mais ne perd pas sa foi dans le « nouveau système social » et le « nouveau monde moral » (selon ses expressions) à travers plusieurs expériences, qui visaient toutes à créer un milieu plus propice que le milieu capitaliste à l'épanouissement des facultés individuelles. Car Owen croit à la toute-puissance du milieu, de l'environnement social sur la nature humaine, malléable à merci. Un système rationnel d'éducation peut donc former les caractères à l'organisation rationnelle de la production et de la répartition dans des « communautés de travail » d'où l'achat et la vente auront disparu, où chacun recevra pour commencer *selon ses services*, puis *selon ses besoins* au stade de l'égalité parfaite.

Les Saint-Simoniens proposent leur « monde nouveau », eux aussi ; en est exclue la propriété par droit d'héritage au profit de la propriété par droit de capacité ; une « institution sociale » y est dépositaire de tous les instruments de la production à la place des propriétaires et capitalistes incompetents ; elle dirige cette production selon une vue d'ensemble des besoins et des moyens ; elle la met en harmonie avec la consommation et elle confie les instruments de travail aux industriels les plus dignes, « à chacun selon sa capacité », étant entendu que chaque capacité recevra « selon ses œuvres ». Rémunération *inégalitaire*, par principe et non provisoirement comme chez Owen. Car le principe d'émulation règne sur l'univers saint-simonien rationnellement exploité par les hommes associés (on connaît la définition antithétique que les

Saint-Simoniens donnaient de leur système social, articulé à leur philosophie de l'histoire et à leur religion panthéiste à l'allemande : « L'exploitation de l'homme par l'homme, voilà l'état des relations humaines dans le passé ; l'exploitation de la nature par l'homme associé à l'homme, tel est le tableau que présente l'avenir »).

Dans cette vue cavalière, je puis me permettre de négliger Fourier, Considérant, Pecqueur, Blanqui, Louis Blanc, Cabet l'utopiste icarien. Nous sommes en possession par l'Owenisme, assez simpliste, et par le Saint-Simonisme, si magnifiquement riche, des clefs principales qui ouvrent le vaste et complexe domaine du socialisme au siècle précédent. Nous percevons la filiation très nette avec le *rationnalisme* des Lumières (comme dans le cas du *démolibéralisme*, mais par des cheminements fort différents). Nous constatons la part dévorante prise par l'économie politique, jusque là science de spécialistes et faisant route avec le libéralisme : L'économie politique ainsi vulgarisée et remise en question par des profanes audacieux — le cas d'un Proudhon, autodidacte intrépide, dans les années 1840, est symptomatique — prétend se substituer à la politique et les problèmes de *la liberté par rapport à l'Économique* (bien différente de la « liberté économique » selon la conception libérale), sont substitués à ceux de *la liberté par rapport au Pouvoir*. Nous sommes frappés enfin par la tentation d'insérer la protestation sociale et les aspirations sociales toutes neuves dans une évolution historique, présentée comme *inévitabile*, en vertu d'un acte de foi implicite qui évoque l'attitude religieuse : il faut parler ici non d'histoire véritable mais de *philosophie de l'histoire*, et reconnaître l'inspiration de Condorcet — la philosophie du progrès — recueillie et transmuée, parfois vertigineusement, *simon* radicalement déviée, par le dix-neuvième siècle.

Ces observations nous aideront à situer, je l'espère, les principales idéologies socialistes et apparentées du siècle en question. Et pour commencer : *le Marxisme*.

Il se veut, orgueilleusement, « scientifique ». Il entend se séparer radicalement de tout utopisme réformateur et présenter ses propositions théoriques comme « l'expression globale d'une lutte de classe existante, d'un mouvement historique qui évolue de lui-même sous nos yeux ». Au vrai, il combine avec une rare maîtrise trois éléments profondément disparates : la philosophie dialectique,

retournée, de Hegel, l'économie politique classique ou « école anglaise », et les divers socialismes français, des Saint-Simoniens à Proudhon, en révolte contre cette école anglaise.

Telle qu'elle apparaît à sa naissance dans le fameux *Manifeste Communiste* de 1848, œuvre commune de Marx et d'Engels, l'idéologie marxiste consiste en une organisation rigoureusement articulée, en vue de l'action, des quatre idées suivantes :

a) *Première idée* : A chaque époque historique correspond un mode de production donné, d'où résulte nécessairement une structure sociale donnée, laquelle produit nécessairement certaines façons de penser, certains sentiments, certaines institutions juridiques et politiques. Car il n'y a qu'une seule réalité objective, existant indépendamment de la volonté de l'homme, c'est la vie matérielle de la société ; la vie spirituelle, religieuse, morale, intellectuelle, politique, n'est qu'un reflet de cette unique réalité objective. Le mode de production matérielle des richesses constitue en ce sens l'*infrastructure* sur laquelle est bâtie toute la *superstructure* religieuse, morale, philosophique, ou « idéologique » juridique, politique. Tel est le sens de ce qu'on appelle le *matérialisme historique*, idée première, fondamentale et maîtresse de tout le système.

Mais il faut bien voir que le matérialisme historique n'est lui-même que l'application à l'histoire de la société humaine d'une philosophie générale appelée le *matérialisme dialectique*, valable pour la nature aussi bien que pour l'homme, et issue par retournement de l'*idéisme dialectique* de Hegel. Marx parle Matière et monde matériel là où Hegel parlait Idées et Monde de l'Esprit, mais pour Marx comme pour Hegel, le rythme de toute réalité est dialectique, c'est-à-dire qu'elle passe « par un changement ininterrompu de devenir et de dépérissement, où finalement... un développement progressif finit par se faire jour (Engels) ». Ce rythme est ternaire : *thèse, antithèse, synthèse*.

b) *Deuxième idée* : Toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de *luttres des classes*, qui sont exactement parallèles à la succession des modes de production. Il y a toujours une classe *dominante*, et les classes *dominées*, une classe *exploitante* et des classes *exploitées* et toujours lutte entre ces deux catégories. Mais la classe dominante change lorsque le mode de production des richesses

change ; ainsi est-on passé de la société *féodale* à la société *bourgeoise* ou *capitaliste* quand la *manufacture*, puis *l'usine* de la grande industrie moderne ont remplacé *l'atelier* artisanal. Parallèlement, la classe capitaliste ou *bourgeoisie* a remplacé et rejeté à l'arrière-plan les artisans et petits-bourgeois, c'est-à-dire, les classes transmises par l'âge féodal. Ce fut là une révolution *économique*, accompagnée automatiquement d'une révolution *politique*, puisque la politique, dans l'idéologie marxiste, n'est jamais que le reflet de l'économie (1). « Le gouvernement moderne, lit-on dans le *Manifeste*, n'est qu'un « Comité administratif des affaires communes de la classe bourgeoise ».

c) *Troisième idée* : Voici que le capitalisme ou bourgeoisie, qui avait débordé la féodalité et l'artisanat, est à son tour débordé par la révolte des *forces productives qu'il a créées* ; révolte contre le régime, devenu trop étroit, de la *propriété privée des moyens de production*. Ce régime produit toutes choses en abondance, *en trop* par rapport au système vicieux de répartition. De là, les crises de *surproduction*, de pléthore ». Et de crises de pléthore en crises de pléthore, le capitalisme prépare automatiquement sa chute. Le capitalisme non seulement a forgé les *armes techniques* (vapeur, électricité, etc.) qui ont assuré sa victoire contre la féodalité, mais il a forgé aussi les hommes, appelés *prolétaires*, qui manieront un jour au profit du prolétariat ces armes techniques. Ces armes, qui servirent à la victoire du capitalisme dans le passé, sont appelées à devenir, dans le futur, le sûr moyen de la défaite capitaliste. Défaite d'autant plus certaine que désormais les prolétaires, grâce aux progrès des moyens de communication (les premiers chemins de fer, datent de 1848 environ), peuvent s'unir dans le monde entier. Sans oublier que, par un mécanisme fatal, le *salaires* des prolétaires *s'abaisse* constamment, tandis que le *profit* se *concentre* en un nombre de mains toujours plus restreint. Ainsi, devient *inévitabile* la chute de la bourgeoisie capitaliste qui ne peut même plus assurer à ses esclaves une vie d'esclaves suffisamment nourris pour pouvoir travailler, une vie à l'abri du chômage mortel. La bourgeoisie « *produit ses propres fossoyeurs* », ces prolétaires dont la victoire finale est inévitable en tant que nouvelle étape de la lutte

(1) De même que les idées, on le sait — d'où précisément le sens marxiste du mot *Idéologie* : système d'idées qui reflète les intérêts matériels de la classe dominante.

des classes : aussi *inévitable* que le fut la victoire de la bourgeoisie sur les anciennes formes de production et sur les classes qui leur correspondaient.

d) *Quatrième et dernière idée*. Mais cette nouvelle étape de la lutte des classes sera *nécessairement la dernière*. Car le prolétariat, couche inférieure de la société actuelle, ne peut se redresser sans faire sauter toutes les couches superposées. Il ne peut se libérer sans libérer *nécessairement* en même temps et pour toujours la société toute entière. Vainqueur du capitalisme, que fera le prolétariat ? Il exercera à son tour la *dictature*, que le capitalisme précédemment exerçait sur lui. Cette « dictature du prolétariat » permettra de substituer *l'appropriation collective des moyens de production* à leur ancienne appropriation *privée* par les capitalistes. Le prolétariat possèdera *en commun* le sol, et le sous-sol, les outils, les machines, les usines, les matières premières. Cela fait, la lutte des classes n'aura plus de sens. La puissance même du prolétariat en tant que *classe* organisant le pouvoir à son profit n'aura plus de sens ; la division même de la société en classes antagonistes sera périmée. Enfin, l'existence même de l'État, force organisée à l'effet d'assurer le maintien de cette division en classes, n'aura plus de raison d'être ; l'État disparaîtra, devenu inutile dans « une association où le libre développement de chacun sera la condition du libre développement de tous ». « Le gouvernement des personnes » fera place à « l'administration des choses » et à la direction de la production. Ce sera la fin de toutes les *aliénations* (*Entfremdung*) qui, dans la société capitaliste, arrachaient l'homme à lui-même, le rendaient étranger à lui-même, notamment au travail de ses propres mains. Nous serons parvenus au stade terminal du processus dialectique, à la *synthèse* progressive et réconciliatrice. L'humanité aura fait le saut du règne de la *nécessité* dans celui de la *liberté*. C'est dire que les hommes feront désormais leur propre histoire en sachant qu'ils la font. Ils prendront désormais sous leur contrôle les forces objectives, impersonnelles qui jusqu'ici ont dirigé l'histoire. Pour réaliser et exploiter ce processus, l'union des prolétaires est indispensable.

« *Prolétaires de tous les pays, unissez-vous* » tel est le cri fameux qui termine le *Manifeste communiste*, et qui suscitera plus tard les *Internationales ouvrières* successives (2).

Nous ne pouvons insister dans cet exposé sur la propagation de l'idéologie marxiste sur la crise dite du revisionnisme aux années 1890 et sur les *querelles* amères d'orientation d'où allait surgir Lénine (qui a vingt-trois ans en 1893, et entend et entendra jusqu'au bout mettre ses pas dans le sillage de Marx et d'Engels, sans dévier d'une ligne et sans permettre à quiconque de dévier d'une ligne).

Cédons immédiatement la place au proudhonisme et à ses dérivés.

Mais — question préjudicielle — peut-on parler de proudhonisme, comme on parle, à bon droit certes, de marxisme ? Proudhon, devenu l'anti-Marx (après que Marx, qui au début l'avait tant admiré au titre de pourfendeur de la propriété privée, fut devenu l'anti-Proudhon) fut toujours *incapable* de rassembler les grands thèmes épars de sa pensée en un document concentré et explosif tel que le *Manifeste communiste*. Sa pensée *bouillonnante* tâtonna, elle se chercha, elle s'exprima par *vagues* successives et proposa des fragments *mal reliés* d'idéologie et non pas une idéologie d'un seul tenant. Mais à sa façon, elle a marqué le siècle et le mouvement social du siècle. Idéalisme historique, mutuellisme économique, fédéralisme anarchique, tels sont ses trois thèmes fondamentaux.

Idéalisme historique — « L'esprit, qui est tout l'homme », écrit notre auteur. L'infrastructure n'est pas la matière. Marx se trompe. Ce sont les idées, qui existent en elles-mêmes et non comme reflets. Leur valeur est absolue. Les faits même économiques n'ont d'intérêt que par les idées qu'ils recouvrent. Et l'Idée-Mère, c'est la Justice, définie : le « respect spontanément éprouvé et réciproquement garanti de la dignité humaine, en quelque personne et dans quelque circonstance qu'elle se trouve compromise, et à quelque risque que nous expose sa défense ». Cette idée a évolué : son vêtement fut d'abord théologique, religieux (*Justice transcendante*), puis la religion est devenue inutile. La révolution française a « coupé le câble », la Justice selon la Révolution (*Justice immanente* en

(2) Je souligne encore deux composantes du marxisme indispensables à sa compréhension totale : le *praxis* sur le plan philosophique et la *plus-value* sur le plan économique. *Praxis* : « c'est dans la pratique que l'homme doit démontrer la vérité... de sa pensée ». *Plus-value* : la main-d'œuvre produisant plus de richesses qu'il ne lui en est restitué sous forme de salaires, l'entrepreneur « vole » l'ouvrier en lui extorquant un « sur-travail » non payé. (V. *Le Capital* V. 1).

l'homme) a donné congé à la Justice selon l'Eglise. Voilà la construction historique de l'idéalisme : il s'est dégagé, affranchi d'une gangue religieuse originelle et s'est épuré, perfectionné parallèlement à la nature perfectible et progressive de l'homme.

Mutuellisme économique. C'est l'ordre économique, l'organisation des forces économiques sous le régime du libre contrat et non de la loi. Un système d'échange de services remplace l'autorité imposée. Une Banque du Peuple assure le crédit gratuit. Aux vieux rapports de subordination se substituent des rapports de « commutation » entre groupes d'ouvriers de dimension moyenne. Car la force équilibrante de la justice ne peut jouer au delà d'une certaine dimension. Aussi, tout groupement trop grand, trop puissant ou qui a tendance à le devenir doit-il être morcelé. Ainsi l'esprit fédéraliste vient-il se marier avec l'esprit socialiste, et la terminologie finale de Proudhon, parlant non plus de mutuellisme mais de *fédération agricole-industrielle* ne doit pas nous surprendre. « Toutes mes idées économiques élaborées depuis vingt-cinq ans — écrit Proudhon en 1863 — peuvent se résumer en trois mots : fédération agricole-industrielle ». Entendons qu'un ensemble de pactes libres, *foedera*, fédérations, entre paysans d'une part, ouvriers et artisans de l'autre va remplacer la féodalité financière et industrielle et mettre fin à l'exploitation. Tel est le nouveau droit économique, contrefort indispensable du nouveau droit politique prôné en fin de compte par notre auteur.

Fédéralisme anarchique, voilà la formule de ce nouveau droit politique. Proudhon, « père de l'anarchie » pure et simple — « plus de gouvernement ; à la place du gouvernement, le contrat » — se replie à la réflexion sur le morcellement des grandes concentrations politiques ; il préconise un amenuisement maximum du rôle de l'Etat. Fédération « progressive » : c'est une approximation pratique de l'anarchie pure et simple, encore impraticable — à moins que ce ne soit la plus sûre façon de préparer les individus et les institutions à cette anarchie terminale, à la « pleine liberté » comme terminus de l'évolution progressive. Ce terminus utopique, Proudhon le partage en commun avec Marx. Mais quelle différence dans les cheminements !

Il faudrait avoir le loisir de montrer la marque de ce riche et confus proudhonisme, progressivement décanté, chez les *anarchistes* russes Bakou-

nine et Kropotkine, chez les *syndicalistes révolutionnaires* de la fin du dernier siècle et du début de celui-ci, un Pelloutier, un Georges Sorel. Le lien idéologique commun entre « les lignées » de Proudhon, c'est l'esprit d'hostilité à l'Etat centralisé comme au monisme marxiste, l'esprit pluraliste de balance, d'équilibre qui redoute les grandes concentrations économiques et politiques, tous les gigantismes, tous les « gros animaux » dévorateurs de l'individu, de la « sainte personnalité humaine », selon l'expression proudhonienne.

Pourtant une idéologie de « gros animal », rivale heureuse du proudhonisme comme du marxisme, progressait à pas de géant vers la fin du dernier siècle : elle portait l'étiquette de *Socialisme d'Etat*. Je puis d'autant moins la négliger dans mon inventaire hâtif qu'elle forme évidemment transition avec les idéologies nationalistes.

La puissance de l'Etat moderne vilipendée par les doctrinaires socialistes en tant que bourgeoise et complice du capitalisme, pourquoi ne serait-elle pas utilisée adroitement et continûment à l'amélioration de la condition prolétarienne ? Cette puissance est en vérité un prodigieux levier de transformation insensible, sans heurts ni violence, de la société capitaliste. Il fallait renverser la présomption individualiste selon laquelle l'Etat fait forcément mal tout ce qu'il accomplit en dehors de ses fonctions spécifiques. Hegel, encore lui, avait légué à la pensée politique une idée majestueuse de l'Etat « substance sociale consciente d'elle-même », de l'Etat directeur suprême du mouvement social, de la bureaucratie d'Etat organisatrice et réformatrice. Pourquoi l'Etat n'eût-il pas été plus apte que les particuliers à gérer les activités qui répondent à des besoins très généraux, depuis les chemins de fer jusqu'aux banques d'émission ? Pour modifier la répartition des richesses, l'Etat ne possédait-il pas une arme d'autant plus admirable qu'elle était invisible : l'impôt, la fiscalité ?

Est symbolique à cet égard l'évolution de l'Empire allemand sous Bismarck, avec sa législation sociale plus avancée que celle des démocraties libérales. En Angleterre même, le fameux couple socialiste, Sydney et Béatrice Webb, entendait vers la fin du siècle (*La Démocratie industrielle* date de 1897) mener le syndicalisme anglais vers un collectivisme bureaucratique où les industries seraient soumises au gouvernement autoritaire de l'Etat démocratique, de l'Etat chose du peuple. L'avenir,

professaient les Webb, était « aux grandes nations administratives gouvernées par des bureaux et où l'ordre est maintenu par des gendarmes ». Ainsi l'idée hégélienne de l'Etat éclipsait dans le pays même des plus vieilles traditions libérales l'idéal classique de l'Etat « évanescent ».

Je n'ai pas à retracer ici la réaction anti-bureaucratique qui devait avoir lieu vers 1906 dans le syndicalisme anglais ; il me suffit de marquer l'importance et la diffusion d'une idéologie sans éclat qui a peut-être inspiré sourdement, sournoisement, aux dépens du marxisme-léninisme authentique, la construction de la Russie stalinienne — y compris le nationalisme soviétique sous Staline.

Car, l'exemple de l'Allemagne l'avait déjà prouvé ; le Socialisme d'Etat, à l'époque de l'Etat-Nation, de l'Etat-Empire, vire aisément au nationalisme impérialiste. Il amène aisément un prolétariat national à tourner le dos à l'internationalisme marxiste.

Mais ce n'est là qu'un aspect entre mille du caractère dévorant que revêtent de nos jours les idéologies nationalistes, dont il me reste à vous résumer la physionomie au cours du dix-neuvième siècle — qui fut celui de leur apparition et de leur développement irrésistible.

*
**

Le *Nationalisme*, à la différence des mouvements historiques que nous venons d'étudier sous l'angle idéologique, est d'abord et avant tout de l'ordre affectif : c'est une passion, c'est exactement l'une de ces passions *politiques*, toutes neuves, intolérantes, exaltantes et dévastatrices que la Révolution française, en son ère jacobine, alluma sur le monde moderne, pour relayer en quelque sorte les passions religieuses éteintes ou amorties.

Mais la justification d'une passion en termes de raison, ou rationalisation, c'est précisément l'une des fonctions de l'idéologie. Rien de plus significatif à cet égard que l'aventure intellectuelle de l'Allemagne Fichte. Ce philosophe cosmopolite, épris des idées universalistes qui étaient celles de la Révolution française à son aurore, en 1789, devint l'auteur des *Discours à la Nation allemande*, l'une des bibles du nationalisme moderne. C'est qu'il avait été fouetté, transformé par l'écrasante défaite de sa patrie à Iéna. Alors, il répudia toutes les idées

françaises ; il rabaisse tout ce qui est français ; il exalte tout ce qui est allemand ; il reconnaît aux Allemands seuls les vertus qui font vivre l'humanité ; et il fortifie des meilleures raisons une thèse visiblement dictée par les exigences d'une affectivité blessée. Les Allemands, démontre Fichte, possédaient un « caractère fondamental » qui les plaçait irréductiblement à part. Il les rendait aptes à recevoir, à l'exclusion des autres peuples européens, l'éducation nouvelle, active et vivante propre à les recréer en tant que peuple. Ce caractère résultait de leur langue : langue vraiment *originelle*, authentique, autochtone, jaillie du terroir germanique même et restée vivante, seule vivante au milieu des langues néo-latines, tout artificielles, adoptées par les autres peuples d'origine germanique — tels les Français. De ce relèvement allemand grâce à la nouvelle éducation, l'humanité tout entière était solidaire. Car c'est au sein du peuple allemand qu'était le « mieux conservé le germe de perfectibilité du genre humain ».

Nantie par Fichte de son support *spirituel*, l'idéologie nationaliste a reçu d'un autre grand Allemand, Frédéric List, son support *économique*. List, qui publie en 1841 son *Système national d'économie politique*, alors que l'économie politique passait pour internationale par essence et que le libre-échange international était, pour le plus grand profit des produits manufacturés anglais, un dogme indiscuté, List proclame ce qui suit : entre l'homme individuel et l'humanité dans son ensemble, l'histoire a mis les nations. Toute nation qui en a les moyens a le devoir de tendre à son complet développement économique, c'est-à-dire de devenir à la fois agricole, industrielle, commerçante — bien loin de se spécialiser sous couleur de division du travail internationale. Ce n'est qu'ainsi qu'elle pourra assurer vraiment son indépendance et sa puissance.

Telle est la condition *sine qua non* pour elle de nourrir une grande population, de posséder une marine, de fonder des colonies qui soutiendront son commerce extérieur. Toutefois la nation doit avoir les moyens de telles ambitions, à savoir l'étendue du territoire, les ressources naturelles en abondance, le climat tempéré propice à l'industrie. Toutes les nations ne les ont pas. L'Allemagne les a.

A travers cette prédication saisissante de List, appelée à une efficacité historique impressionnante, nous percevons déjà comment une idéologie *nationaliste* est prête à s'élargir en idéologie *impéria-*

liste, au sens courant et non marxiste-léniniste du mot, et nous tenons là l'une des clefs idéologiques de l'histoire de la seconde moitié du dernier siècle.

Au cours de cette seconde moitié, et spécialement après 1870, dans ce climat d'hostilité franco-allemande qui a singulièrement influencé le mouvement des idées dans les deux pays, on a vu poindre deux variantes du nationalisme douées d'une particulière virulence. C'est l'idéologie *maurassienne* et c'est l'idéologie *raciste* : d'ailleurs parfaitement distinctes en leurs fondements et leurs implications, mais qui devaient conjuguer leurs effets dans l'Europe désaxée d'après la Première Guerre Mondiale.

J'ai signalé précédemment la naissance, à la fin du dix-huitième siècle, en pleine Révolution, d'une idéologie *contre-révolutionnaire* (ou *traditionnaliste*), dressée contre l'esprit novateur, iconoclaste, agressivement rationaliste des Lumières. Ses penseurs étaient Burke, J. de Maistre, L. de Bonald. Elle reçut plus tard le renfort inattendu d'Auguste Comte, fondateur du positivisme, héritier des Lumières dans une forte mesure — notamment par Condorcet — mais qui faisait le procès de l'individualisme révolutionnaire, prétendait liquider le libéralisme sous toutes ses formes, et restaurer le principe de hiérarchie et d'autorité dans une société libérée des dogmes théologiques et des illusions métaphysiques. Après la défaite de 1870, l'idéologie contre-révolutionnaire reçut un nouveau renfort, celui de Renan (au moins provisoirement) et de Taine, les deux maîtres à penser de la génération française qui avait trente ans vers 1900, celle de Maurice Barrès et de Charles Maurras. La défaite de 1870, Renan et Taine voulurent l'interpréter comme une conséquence des idées révolutionnaires incarnées par la France et fatales à la France. Par ailleurs, on savait depuis Fichte que la défaite, l'humiliation nationale sont des ferments de nationalisme.

L'originalité idéologique de Maurras, qui lançait en 1900 *l'Enquête sur la Monarchie*, fut précisément de marier l'idéologie contre-révolutionnaire, renforcée par Comte (dont Maurras était très marqué), par Renan et Taine, à un *néo-nationalisme* français où Barrès fournissait l'apport plutôt sentimental du régionalisme, de « la Terre et les Morts ». Toutes les questions devaient être examinées sous le rapport *exclusif* de l'intérêt national, qui avait le pas sur la justice, la vérité, l'humanité, ces abstractions périmées léguées par les Lumières

(et invoquées par les dreyfusards... car, en ces années 1898-1900, l'Affaire Dreyfus est le « test » dramatique des idéologies françaises, fouettées par le souvenir amer de 1870!). Or ce nationalisme *intégral* impliquait restauration de la monarchie traditionnelle, celle des « quarante rois qui ont fait la France », monarchie autoritaire, anti-parlementaire, répudiant tout le formulaire démo-libéral des révolutions anglaises, américaine, françaises, et du « stupide » dix-neuvième siècle. Voilà le mariage, la conjonction : contre-révolution-nationalisme !

Il y avait une autre conjonction possible, et sans doute nécessaire sur le plan de l'efficacité politique : la conjonction de cette idéologie nationaliste avec le socialisme, avec telle ou telle idéologie socialiste, au choix (socialisme d'Etat ou syndicalisme, par exemple). Celle-là, Maurras, par suite d'une incompréhension radicale des forces profondes que traduisait le mouvement socialiste, la manqua. Son ami Barrès en avait eu dès 1898 (programme de Nancy) l'intuition. Mais sa réalisation au moins apparente, et à des fins de propagande sous le nom de national-socialisme, était réservée à Adolf Hitler, le frénétique héritier et metteur en œuvre de l'idéologie *raciste* (que Maurras a toujours répudiée avec hauteur).

Bien curieuse fut la genèse entre 1855 et 1900 de cette forme virulente et féroce du nationalisme moderne. Deux Français et un Anglais en ont fourni les matériaux de base.

Le premier Français est le fameux Comte de Gobineau, dont *l'Essai sur l'inégalité des races humaines* parut de 1853 à 1855, et dont voici la thèse : les races sont inégales en force et en beauté ainsi qu'en intelligence. Ces différences ethniques sont permanentes. Le type racial supérieur est le type blanc et, dans ce type, la famille ariane (n'oublions pas, pour comprendre cette thèse, que les savants indianistes venaient d'attirer l'attention du public cultivé sur les langues indo-européennes ou ariennes ou aryennes, et que la fantaisie et la passion anti-égalitaire de Gobineau, ce féodal en révolte contre son temps démocratique, brodaient là-dessus). Chez les ariens, la supériorité appartient au rameau germain qui, à la différence des rameaux celte et slave, est resté longtemps pur de tout métissage. Or, il n'est qu'un vrai péché originel de l'humanité, cause fondamentale de l'évidente dégénérescence de celle-ci, c'est précisément le métissage, le mélange des sangs, du sang supérieur avec

le sang inférieur. Le rameau germain lui-même, malheureusement, se dégrade à son tour. Les Allemands d'aujourd'hui (1855) sont « bien peu germaniques ». L'humanité va donc d'un mouvement irréversible à la dégradation croissante et à la mort. Telle est cette sombre philosophie de l'histoire, d'un pessimisme total. Mais voyons bien que l'auteur se posait en savant non en poète tragique ni en fondateur d'une mythologie de la *Race* ; il entendait fixer les bases d'un racisme « scientifique », de même que Marx avait entendu fonder un socialisme « scientifique » et non une mythologie de la *Classe* — en attendant que Maurras prétendit fonder un royalisme également « scientifique ». Nous reconnaissons dans tout cela ce pli idéologique du dix-neuvième siècle qui porte le nom de *scientisme*. Notons la date, 1859, du livre mémorable de Darwin, sur *L'Origine des espèces*, qui impressionna si fortement la pensée philosophique et même politique. La mode était à la science, défigurée à toutes fins utiles en scientisme.

Mais, pour en revenir au racisme, la thèse désespérée de Gobineau excluait *a priori* son utilisation par un nationalisme quelconque, même germanique. Cependant *l'Essai...*, à peu près ignoré en France connu en Allemagne une diffusion extraordinaire. Et puis, un second Français commençait le redressement de la thèse originelle. Il s'appelait Vacher de Lapouge ; il avait inventé l'anthroposociologie ; il écrivit en 1899 *l'Aryen et son rôle social*. Il professait que par des procédés de sélection, tels qu'on en appliquait à la plante et à l'animal, l'espèce humaine pouvait être sauvée de la dégénérescence due au métissage. Il prônait à cet effet l'utilisation des réserves qui subsistaient en Europe d'hommes au sang resté pur, d'Aryens authentiques, de grands dolichocéphales blonds. Il s'écriait que la clef du salut était « jetée dans le champ clos » et demandait : « qui saura s'en emparer, s'en servir ».

Quant à l'Anglais, il s'appelait Houston Stewart Chamberlain ; il devait se faire naturaliser Allemand et épouser la fille de Richard Wagner. Il écrivit en 1899 les *Assises du dix-neuvième siècle*. Il retournait, lui, en optimisme réconfortant le pessimisme sombre de Gobineau. Il professait que les caractères physiques n'étaient pas tout (la blondeur, les yeux bleus, la forme du crâne) mais que l'essentiel était de « posséder sa race en sa propre conscience ». De plus, il assignait à l'État, expression juridique de la Nation, un rôle décisif, celui de « créer les conditions nécessaires à la vie des races », sous-entendu supérieures.

L'Histoire aime les rencontres symboliques. Un jour des années 1920, le vieux H.S. Chamberlain a fait connaissance chez Siegfried Wagner, son beau-frère, d'un jeune agitateur obscur nommé Adolf Hitler.

Hitlérisme ou national-socialisme, Fascisme italien d'ailleurs antérieur et salué avec enthousiasme par Maurras qui reconnaissait son idéologie mise en œuvre pour l'essentiel, ce furent là les deux formes les plus agressives de l'idéologie nationaliste la plus typique de l'Europe occidentale en notre siècle : je veux dire l'idéologie de la *Révolution nationale*. Le terme fut forgé par Mussolini, comme celui de Démon-libéralisme que j'ai utilisé. Je n'ai pas à démontrer les mécanismes de la Révolution nationale, produit spécifique du vingtième siècle, conjuguant l'horreur du socialisme marxiste avec celle du démon-libéralisme, mais se voulant anti-capitaliste et appuyée sur les masses, à la différence des droites conservatrices classiques. Mon rôle était seulement, et j'espère l'avoir rempli tant bien que mal, de faire voir comment les composantes de cette idéologie là, aussi, s'étaient rassemblées au cours de ce dix-neuvième siècle si riche, de faire prévoir les conjonctions inattendues qui, préparées alors, se sont réalisées dans le siècle où nous sommes.



Théorie et pratique du communisme

par le R. P. Henri CHAMBRE,

Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Etudes (Paris)(*).

★

Traiter en une heure de la théorie et de la pratique du communisme est une gageure difficile à tenir, tant le sujet est vaste. Sans remonter jusqu'aux tendances communistes qui se rencontrent en certaines philosophies de l'Antiquité, ne faudrait-il pas évoquer au moins rapidement les conceptions communistes de la fin du XVIII^e siècle, qui se sont fait jour avec l'Abbé de Mably ou avec Morelli dans son Code de la Nature ? Ne faudrait-il pas rappeler les idées de Gracchus Babeuf ou celles postérieures de Cabet, l'ancien procureur du roi Charles X ? Mais, même sans retourner aussi loin en arrière, en ne s'en tenant qu'au communisme issu des conceptions de K. Marx et de F. Engels, que de divergences entre les conceptions du marxisme-léninisme mises en œuvre en Union Soviétique ainsi que celles soutenues par les divers Partis communistes européens qui se sont réclamés de la Troisième Internationale, et les conceptions qui se réclament de Trotsky et de la Quatrième Internationale ou celles de certains mouvements anarchistes ! Il faut donc faire un choix, et, même l'ayant fait, à l'intérieur du système retenu, il va falloir privilégier certains aspects, laisser dans l'ombre certains problèmes. Ayant choisi un certain nombre de thèmes, il faudrait justifier ce choix, montrer pourquoi on ne retiendra pas telle ou telle interprétation, par exemple parmi les plus récentes formulées en France, celles d'un Denys Mascolo, d'un Henri Lefebvre, ou d'un Maximilien Rubel, qui, toutes, cependant ont leur intérêt (1). Mais le temps nous presse. Il faut consentir à ne pas justifier pleinement notre choix, heureux si les thèmes et problèmes retenus vous apparaissent comme centraux dans le communisme d'aujourd'hui.

Nous nous attacherons à la théorie et à la pratique du marxisme-léninisme. Et même, de l'une et de l'autre nous ne retiendrons que ce qui nous

paraît essentiel pour l'heure. C'est pourquoi, après avoir rappelé en quelques mots les thèmes cardinaux de la pensée de Karl Marx, que nous ne discuterons que très brièvement, nous contentant de renvoyer aux travaux spécialisés pour un examen critique sérieux de ces thèses (2), nous aborderons un problème qui nous paraît central et d'une actualité brûlante dans la pratique du communisme, celui de la manière dont il entend coopérer à la libération des peuples de couleur.

Notre exposé qui, à première vue, pourrait sembler disparate, ne le sera pas effectivement, si l'on veut bien remarquer que nous serons amenés à étudier ce que Lénine apporte à K. Marx, pour pouvoir comprendre en quoi consiste la libération des peuples par le marxisme.

Si nous voulons d'emblée nous situer au cœur de la pensée de Karl Marx, ce n'est ni à l'étude du *Manifeste Communiste* ou du *Capital*, ni à celle du matérialisme dialectique ou du matérialisme historique qu'il faut nous arrêter. C'est à la conception de l'homme, car elle constitue la clé de voûte aussi bien du matérialisme dialectique et du matérialisme historique que du *Manifeste Communiste* ou du *Capital*.

Procédant de Ludwig Feuerbach, Karl Marx explique l'homme à partir du besoin. « L'homme, écrit-il, est immédiatement un être naturel. Comme être naturel, et être naturel vivant, il est d'une part doué de forces naturelles, de forces vitales...; ces forces existent en lui sous forme de dispositions,

(*) Communication faite le 5 novembre 1958.

(1) Cf. D. MASCOLO, *Le communisme, Révolution et communication ou la dialectique des valeurs et des besoins*. Gallimard, Paris, 1953. — H. LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*, 2^e édit., L'Arche, Paris, 1957; du même: *Problèmes actuels du marxisme*. P.U.F., Paris, 1958. — M. RUBEL, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*. Rurère, Paris, 1957.

(2) Cf. J.-Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, collection « La Cité prochaine ». Edit. du Seuil, Paris, 1956.

d'aptitudes, d'instincts. D'autre part, en tant qu'être objectif, naturel, corporel, sensible, il est un être *souffrant*, dépendant et borné..., c'est-à-dire les *objets* de ses instincts existent hors de lui, indépendants de lui, mais ils sont les objets de son *besoin*, ils sont indispensables et essentiels pour l'actuation et la confirmation de ses forces substantielles » (3).

Au point de départ de l'histoire humaine se trouve l'homme vivant, cherchant à satisfaire un certain nombre de besoins primordiaux qui lui permettront de vivre. « Le premier fait historique est la production des moyens permettant de satisfaire ces besoins » (4). Et le second est que « le premier besoin une fois satisfait, l'action de la satisfaire et l'instrument déjà acquis de cette satisfaction poussent à de nouveaux besoins » (5).

La manière dont l'homme se comporte est essentiellement une explication, une lutte avec la nature, qui doit lui fournir les moyens de satisfaire ses besoins. Dans cette longue et difficile entreprise, l'homme, — s'il est réellement homme, c'est-à-dire s'il est cet homme social auquel Karl Marx se réfère toujours quand il parle de l'homme —, s'approprie la nature d'une manière universelle, y réalisant son essence, de telle sorte que cette nature soit pleinement hominisée et l'homme pleinement naturalisé. Alors, est réalisée l'essence universelle de l'homme; alors, est achevé l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. C'est le communisme, « humanisme en tant que naturalisme achevé, naturalisme, en tant qu'humanisme achevé », complet (6).

Issu de la nature, en s'opposant à elle, l'homme conquiert son essence universelle et devient ainsi totalement homme. Par son travail, ainsi que l'écrit K. Marx, « la nature est devenue l'être humain de l'homme ». Prenant conscience dans son combat avec la nature de ce qui le sépare d'elle, d'abord écrasé par celle-ci, l'homme trouve en elle les conditions de son accomplissement, de la réalisation de sa véritable stature d'homme. Prise de conscience et combat sont indissociables : ils sont au centre de la conception marxiste de l'homme.

Mais, K. Marx ne procède pas que de Feuerbach. K. Marx procède tout autant de Hegel, dont il reprend une des idées maîtresses. « La grande importance de la *Phénoménologie* de Hegel, écrit-

il, ... est que Hegel considère la création de l'homme comme un processus » (7), mais, hélas, un processus purement spirituel. K. Marx reprend cette idée et la lie à la première. L'homme est un processus créateur : il se crée dans et par son activité même. Mais tandis que, pour Hegel, il s'agissait de l'activité créatrice de l'esprit, pour K. Marx c'est de l'activité quotidienne, du travail humain qu'il s'agit. « Tout ce qu'on appelle histoire n'est rien d'autre que le processus créateur de l'homme par le travail humain, le devenir de la nature pour l'homme. Il a donc la preuve de sa propre création par soi-même » (8). L'histoire est le véritable acte de naissance de l'homme. Au terme de sa vie, F. Engels écrira que le travail « est la condition fondamentale première de toute vie humaine, et il l'est à un point tel que, dans un certain sens, il nous faut dire : le travail a créé l'homme lui-même » (9).

L'homme est demiurge de l'homme, « l'homme est l'être suprême pour l'homme » (10). Il n'a donc plus besoin de chercher en dehors de lui la source de son être et de sa vie. L'homme, selon Karl Marx, est un homme sans-Dieu, qui n'a plus à se poser de question à ce sujet, ni à nier Dieu, car « il part de la conscience *théoriquement* et *pratiquement* sensible de l'homme et de la nature comme de l'être » (11).

Parce que l'homme est activité qui se crée par son travail, parce qu'il se fait lui-même homme dans sa lutte contre la nature, il ne saurait être créé par un autre, par un Dieu. Chez Karl Marx, l'athéisme a son fondement immédiat dans sa conception du travail. « L'athéisme de Karl Marx, écrit dans *Esprit* le philosophe Jean Lacroix, est l'envers nécessaire de sa définition positive de l'homme comme un être *essentiellement ouvrier* qui conquiert son humanisme en transformant le

(3) K. MARX, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. franç., Œuvres philosophiques, Costes, Paris, tome VI, p. 76.

(4) K. MARX, *L'idéologie allemande, 1^{re} partie; Feuerbach*, trad. franç., Edit. Sociales, Paris, p. 19.

(5) *Ibid.*

(6) K. MARX, *Manuscrits*, p. 23.

(7) K. MARX, *Manuscrits*, M.E.G.A. I, III, p. 156.

(8) K. MARX, *Manuscrits*, trad. franç., p. 40.

(9) F. ENGELS, *Dialectique de la nature*, trad. franç., Edit. Sociales, Paris, 1955, p. 177.

(10) K. MARX, *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. franç., Œuvres philosophiques, Costes, Paris, tome I, p. 97.

(11) K. MARX, *Manuscrits*, trad. franç., p. 40.

monde par son travail » (12). Autrement dit, « l'athéisme n'est pas une superstructure du marxisme, il lui est absolument essentiel » (13).

Cette conception de l'homme qui se crée lui-même par son travail comme un être *absolument* indépendant, sans Dieu, est au cœur de toutes les analyses de K. Marx, des aliénations de l'homme en régime capitaliste, de la critique du *Capital*, de la conception de la révolution esquissée dans le *Manifeste Communiste*. Elle se retrouve au cœur de l'économie comme de la politique marxistes. Elle fait de la doctrine communiste un naturalisme radical. On peut lui appliquer une réflexion que F. Engels faisait dans sa jeunesse à propos du matérialisme. De même que ce dernier, le communisme « a mis en face de l'homme comme absolu la Nature, au lieu du Dieu chrétien » (14).

En fait, le communisme ne s'est pas contenté de mettre en face de l'homme la Nature comme absolu. Tout comme le recours au Surhomme de Nietzsche et son « appel au plus lointain », auquel se référait Léon Blum dans son article sur *l'Idéal socialiste* de la « Revue de Paris » en 1924, enveloppent une aliénation de l'homme dont on a connu les conséquences il n'y a pas vingt ans, la proclamation silencieuse et peu spectaculaire de la « mort de Dieu » par K. Marx enveloppe, elle aussi, l'homme dans une aliénation, l'aliénation au groupe, plus réelle que celles qu'il dénonçait, et qui conduit à la terreur, comme le remarque Albert Camus. « L'homme qui haïssait la mort et le dieu de la mort, remarque-t-il, qui désespérait de la survivance personnelle, a voulu se délivrer dans l'immortalité de l'espèce. Mais, tant que le groupe ne domine pas le monde, tant que l'espèce n'y règne pas, il faut encore mourir. Le temps presse alors, la persuasion demande le loisir, l'amitié, une construction sans fin ; la terreur reste donc le plus court chemin de l'immortalité » (15). Il faudra moins de cent ans pour que les conceptions de Marx développent toutes leurs virtualités (16).

Pour l'instant, retenons que, selon K. Marx, ce qui constitue l'homme dans son humanité, c'est le travail. C'est lui qui permet à l'homme de s'arracher à l'aliénation première en face de la nature étrangère et hostile. Malheureusement, la manière dont les hommes ont entrepris de s'arracher à la domination de la nature a conduit à l'appropriation privée de cette nature, ce qui entraîne pour l'homme au travail l'aliénation du fruit de son tra-

vail, et l'aliénation à soi-même, puisqu'il se dépouille de ce qui fait sa substance, son activité productrice, pour l'incarner dans des produits qui, finalement, ne pourront immédiatement satisfaire ses propres besoins et seront propriétés d'un autre. De cette double aliénation découle une conséquence : l'homme est incapable de réaliser son essence universelle en ce monde de la propriété privée et il tombe sous la domination de l'autre homme. Une telle situation ne pourra être renversée définitivement, l'homme ne pourra sortir de cette préhistoire pour entrer dans l'histoire, que si ce dépouillement de l'homme qui est négation de sa nature d'homme devient universel, de telle sorte que cet homme-nié niera sa propre situation de non-homme et dans cette négation même réalisera son essence universelle, deviendra pleinement homme, libre et indépendant. Pour cela, « il faut que se forme une classe avec des chaînes radicales, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles..., qui soit, en un mot, la perte de l'homme et ne puisse donc se reconquérir elle-même que par la reconquête de l'homme » (17). Or cette classe existe : c'est le prolétariat industriel, engendré par la société bourgeoise capitaliste. Petit à petit, il découvre la contradiction qu'il y a entre ses conditions d'existence et la conscience qu'il acquiert de lui-même. Cette découverte fait du prolétariat la classe révolutionnaire par excellence, de telle sorte que « les conditions d'existence de la société ancienne sont détruites par les conditions d'existence qui sont faites au prolétariat » (18). « Ainsi, le développement même de la grande industrie détruit dans ses fondements le régime de production et d'appropriation des produits où s'appuyait la bourgeoisie. Avant tout la bourgeoisie produit ses propres fossoyeurs. La ruine de la bourgeoisie et la victoire du prolétariat sont également

(12) Jean LACROIX, *Sens de l'athéisme actuel*. Esprit, 2, 1954, p. 178.

(13) *Ibid.*, p. 174.

(14) F. ENGELS, *Esquisse d'une critique de l'économie politique*. M.E.G.A., I, II, p. 380.

(15) A. CAMUS, *L'homme révolté*. Gallimard, Paris, p. 303.

(16) Voir le dialogue de Bukharin avec Vichinsky au cours de son procès en 1937 : *The Case of the Anti-Soviet « Bloc of Rights and Trotskyites »*. Moscou, 1938, pp. 430-438.

(17) K. MARX, *Introduction*, pp. 105-106.

(18) K. MARX, *Le Manifeste communiste*, trad. Ch. Andler. F. Reeder, Paris, § 27.

inévitables » (19). Au terme de cette lutte des classes, qui est le nerf de « toute l'histoire de la société humaine » (20), quand le combat révolutionnaire sur les barricades s'apaisera, « à l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classe, se substituera une association où le libre développement de chacun sera la condition du libre développement de tous » (21).

Ces brillants aperçus apocalyptiques, ou prophétiques (22) du *Manifeste communiste* (1848), Karl Marx va essayer de les étayer par une analyse du régime capitaliste. Ce sera l'œuvre essentielle du reste de sa vie et ce travail acharné aboutira au *Capital* (1867). Mais ces développements ultérieurs vont faire apparaître les imprécisions et les insuffisances de l'analyse et de la pensée de Karl Marx, en même temps que l'erreur que recèlent les prémisses.

A une notion de classe ouvrière où les éléments éthiques et psychologiques tiennent une place prépondérante, se substitue une notion de classe fondée sur des données économiques : concentration d'intérêts économiques, sources du revenu.

La dialectique révolutionnaire d'allure catastrophique du *Manifeste Communiste* va se doubler d'une dialectique entre conditions d'existence et formes de conscience humaine, entre structures économiques d'une part, institutions et conceptions politiques, juridiques et morales d'autre part, qui affleurerait sans doute dans le Manifeste, mais n'était pas première, et qui laissera supposer que le passage du capitalisme au communisme s'effectuera inéluctablement par le seul développement de cette contradiction, considérée comme fondamentale.

Le développement de la société industrielle ne vient pas confirmer les vues de K. Marx sur le prolétariat. Celui-ci ne devient pas une classe universelle de la société industrielle ; au fur et à mesure que celle-ci se développe, il y perd en importance, il se différencie en groupes distincts, dont certains se rapprochent de la petite bourgeoisie. À côté de la classe bourgeoise et du prolétariat se constituent les classes moyennes. Le problème de la distribution prend une importance au moins aussi grande que celui de la production. Ce sont les entrepreneurs, de type schumpéterien ou autre, et non la classe bourgeoise dans son ensemble, qui accélèrent le développement d'un capitalisme, où des formes de socialisation apparaissent de plus en plus nettes (23).

La conception des crises du capitalisme qu'avait esquissée Karl Marx sont démenties par les analyses modernes. Ni la tendance chronique au paupérisme, ni celle à une accumulation du capital excessive par rapport au développement de la consommation, ni celle à la baisse du taux de profit ne peuvent être démontrées logiquement, ni prouvées par le recours à l'observation scientifique. De plus, « c'est une modification de la forme du cycle (noyé dans des inflations séculaires et des changements de structures) qui est le fait essentiel ; ce n'est pas une aggravation d'un cycle typique supposé rattaché à l'évolution économique du capitalisme détaché des facteurs exogènes (politiques, sociaux, psychologiques ; grandes guerres et réformes profondes des constitutions) » (24).

En essayant de renouveler les analyses de Marx pour les adapter à la situation du début du vingtième siècle, Lénine met en avant l'idée de la phase impérialiste du capitalisme, — idée qu'il emprunte à Rosa Luxembourg et à R. Hilferding, à laquelle il ajoute quelques conclusions politiques qui lui sont propres (25).

Cette phase impérialiste est caractérisée, d'après Lénine, par la domination des monopoles et du capitalisme financier sur le capitalisme industriel. Monopoles et capitalisme financier sont devenus des puissances de caractère international, qui conduisent les Etats capitalistes à se partager le monde en zones d'influence.

Sur le plan des rapports entre Etats impérialistes, il résulte de cette évolution, le développement de guerres mondiales, qui visent à la redistribution des zones d'action des capitalismes monopoleurs.

Sur le plan social, cette situation conduit à la trahison des chefs socialistes qui se font acheter par les capitalistes et abandonnent à elles-mêmes les masses ouvrières qui s'opposent à leurs aventures.

(19) K. MARX, op. cit., § 32.

(20) K. MARX, op. cit., § 2.

(21) K. MARX, op. cit., § 54.

(22) Cf. J. FRÉVILLE, *Comment fut écrit le Manifeste ?* Europe, février 1948, p. 44.

(23) Cf. J.K. GALBRAITH, *American capitalism. Hamish Hamilton, Londres.* — R.K. MERTON, *Social theory and social structure.* The Free Press, Glencoe, Ill., 1957, pp. 281 et suiv.

(24) F. FERROUX, *Le capitalisme.* Collection « Que sais-je ? » P.U.F., 3^e édit., Paris, 1958, p. 109.

(25) LÉNINE, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme.* Edit. Sociales, Paris.

Sur le plan mondial, les nations se divisent en nations exploitées, les peuples colonisés et nations exploitatrices, c'est-à-dire les Etats bourgeois impérialistes.

Du développement de l'impérialisme sort donc la cassure du monde en deux sur tous les plans. C'est que les contradictions du capitalisme sont manifestées totalement. Au-delà il n'y a plus rien que la révolution mondiale.

En fait les estimations de Lénine se sont heurtées à la réalité qu'il a mal décrite et mal analysée. En particulier, il a sous-estimé la capacité de résistance du capitalisme, sa capacité d'adaptation et de transformation. Il n'a pas pris en considération le fait que l'expansion économique qui a précédé la première guerre mondiale, a fortifié considérablement le système capitaliste. Il n'a pas vu, non plus, qu'elle élevait aussi bien le niveau de vie de la classe ouvrière prise dans son ensemble que celui des capitalistes. Il est notable que Lénine qui donne de nombreuses statistiques à l'appui de ses affirmations, n'en produit aucune relative aux salaires ouvriers. Il est non moins notable que, dans la réédition récente que E. Varga et L. Mendelsohn ont donné, de *l'Impérialisme stade suprême du capitalisme*, en l'accompagnant d'un appareil statistique récent complémentaire, ils n'en produisent aucune concernant les salaires (26).

De même les explications de Lénine concernant le fait colonial sont insuffisantes ou inexactes. D'après lui, l'expansion coloniale devait être la conséquence de la pression de l'accumulation sur le taux de profit. Or, l'époque des conquêtes coloniales apparaît comme une période où le capitalisme était encore à ses débuts. D'ailleurs le phénomène colonial apparaît bien avant le développement du capitalisme et du capitalisme financier. Les empires coloniaux se fondent au XVI^e siècle au temps du mercantilisme.

Néanmoins, pour d'autres raisons que celles invoquées par Lénine, la division du monde en nations exploitées et en nations impérialistes va devenir un des leviers essentiels de la pratique communiste, une fois qu'on aura reconnu l'impossibilité de faire déboucher la révolution russe de 1917 sur une révolution européenne et encore moins sur une révolution mondiale. Cette remarque nous conduit au second point de notre exposé

K. Marx, qui avait proclamé que « les prolétaires n'ont pas de patrie », n'a pas attaché une grande importance aux problèmes coloniaux dans le mouvement révolutionnaire prolétarien, bien qu'il ait consacré quelques pages au problème de la colonisation dans le *Capital*. Par contre, il a suivi de très près les mouvements de libération nationale qui ont eu pour théâtre l'Europe, surtout à partir de la Révolution française de 1848. Le soutien qu'il leur a apporté n'a pas été sans nuance. Il a appuyé les mouvements nationalistes dirigés contre la monarchie des Habsbourg, et contre le tzar en Russie. Mais il s'est opposé non moins vigoureusement à ces mêmes mouvements, quand il estimait qu'ils prenaient une « mauvaise direction » et qu'ils aboutiraient au renforcement du despotisme autrichien ou russe.

Les mouvements nationaux pour l'indépendance en Pologne, Italie, Irlande, Allemagne, Hongrie intéressent Marx et Engels dans la mesure où ils y découvrent une expression de la révolution bourgeoise contre le féodalisme, donc une étape vers le progrès social et politique. Dès que le problème de la Pologne prussienne, la Poznanie (et pratiquement celui de toute la Pologne), est posée à l'Assemblée de Francfort en 1848, K. Marx (à moins que ce ne soit F. Engels qui ait rédigé les textes), dans des articles de la *Nouvelle Gazette Rhénane*, prend fait et cause pour les révolutionnaires polonais qui s'attaquent à l'opresseur russe, allant même jusqu'à envisager la possibilité d'une guerre contre la Russie, afin de les aider à se libérer du joug. Car « la lutte pour l'indépendance de la Pologne est en même temps celle de la démocratie rurale, la seule qui puisse exister dans l'Est de l'Europe, contre l'absolutisme patriarcal et féodal » (27). En 1864, encore, dans *l'Adresse inaugurale de l'Association Internationale des Travailleurs* (la première Internationale), il s'en prend à la Russie qui s'efforce d'« assassiner l'héroïque Pologne ». Mais, en même temps, avec Engels, il juge sévèrement les mouvements similaires des Tchèques et Slaves du Sud qui se révoltèrent eux aussi en 1848. C'étaient les derniers efforts de nationalités ayant perdu leur vitalité, « dont l'échec, en dehors de toutes considérations révolutionnaires,

(26) Cf. F. STERNBERG, *Le conflit du siècle*, Coll. « La Cité prochaine », Edit. du Seuil, Paris, 1957, pp. 174 et suiv., pp. 234 et suiv.

(27) K. MARX, *La question polonaise devant l'Assemblée de Francfort*. Alcan, 1929, p. 29.

devait prouver que la Bohême ne saurait désormais exister que comme partie constituante de l'Allemagne » (28). Il en était de même pour la Croatie qui se révoltait contre la Hongrie au moment où la Révolution libérale de Kossuth allait être écrasée par la Russie : *objectivement*, les Slaves du Sud servaient les forces antidémocratiques.

Par contre, il sera favorable à la lutte des Serbes, autres Slaves du Sud, contre le pouvoir des Turcs qui représente la féodalité dans le Sud-Est européen (29).

Marx, qui avait été favorable au mouvement national en Allemagne, s'opposera à lui à partir de Sadowa et surtout en 1870, lorsque l'Allemagne voudra annexer l'Alsace-Lorraine, ce qui serait un détriment pour la classe ouvrière française. De même, partisan de la révolution italienne en 1848, dès 1851, il considérera qu'un mouvement nationaliste, dirigé par la bourgeoisie italienne, ne pourra que servir les intérêts autrichiens (30).

Dans une lettre à F. Engels, où il discute du mouvement ouvrier anglais, il se déclare d'accord avec lui pour estimer qu'il est de l'intérêt le plus strict de la classe ouvrière anglaise de prendre conscience de l'identité de leurs intérêts actuels avec ceux de l'Irlande. En 1870, il écrit à des amis : « Je suis arrivé à la conclusion que le coup décisif contre les classes dirigeantes anglaises ne peut être porté en Angleterre, mais en Irlande » (31).

C'est donc dans la mesure où les mouvements de libération nationale peuvent orienter une nation, ou une partie de l'humanité, vers la démocratie ou éventuellement vers le socialisme, qu'ils intéressaient Marx et Engels. Ils apparaissaient alors comme une étape de l'évolution humaine vers le socialisme. Mais, dans la mesure où ces mouvements s'égarèrent ou risquaient de servir les intérêts des classes dirigeantes, il convenait de les combattre ou au moins de ne leur apporter aucun soutien. Dans certains cas, mais dans certains cas précis seulement, la révolution démocratique bourgeoise pouvait faire avancer le mouvement prolétarien. Idée nouvelle que n'exprimait pas *Le Manifeste communiste*.

Ce n'est qu'à la fin de sa vie, après la mort de K. Marx, que F. Engels prêta attention aux problèmes coloniaux, en particulier à ceux soulevés par la présence anglaise aux Indes et les guerres

de la Chine avec les puissances européennes. Mais, toutefois, il estimait que le développement de ces pays retardés n'aurait qu'une influence indirecte sur l'avenir du prolétariat (32).

La conception de la révolution de Marx s'est donc beaucoup assouplie depuis son entrée dans la vie politique. Tandis que Proudhon, par exemple, estimait que les tensions nationalistes devaient se résoudre grâce à la transformation du monde en une société à fondement mutualiste et fédéraliste (33), Marx et Engels voient la possibilité de faire servir, dans certains cas, ces tensions au mouvement révolutionnaire lui-même. Proudhon, pourrait-on dire, pensait dans la perspective d'une société industrielle hautement développée ; Marx et Engels, dans le cadre d'un univers semi-féodal, semi-capitaliste, en marche vers le capitalisme et le socialisme.

De Marx à la révolution de 1917.

Après Marx et Engels, les marxistes sont divisés sur la question coloniale durant toute la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e. Les uns — les réformistes — voient dans le colonialisme un facteur de progrès dans le développement du monde. Ils acceptent le fait colonial et réclament simplement la disparition de ce qu'il y a d'inhumain dans certaines méthodes du colonialisme. Au contraire, les autres, plus radicaux, exigent la suppression des colonies. Mais ils attachent de l'importance surtout au mouvement prolétarien, dont le succès suffira pour faire disparaître le système colonial (34).

Il faudra attendre Lénine pour que question nationale et question coloniale soient liées entre elles intimement.

(28) F. ENGELS, *La révolution démocratique en Allemagne*. Edit. Sociales, Paris, 1951, p. 248.

(29) Cf. K. MARX, *Œuvres politiques*. Costes, Paris, tome III, pp. 46-49.

(30) Cf. Lettres de K. Marx à J. Weydemeyer (11 septembre 1851), et à F. Engels (13 septembre 1851). *Marx-Engels Briefwechsel*. Berlin, 1949, tome I, p. 317.

(31) Cf. Lettres de K. Marx à Meyer et à Vogt, 9 avril 1870.

(32) Cf. Lettre de F. Engels à Sorge (10 novembre 1894), *Correspondance F. Engels-K. Marx et divers publiée par F.A. Sorge*. Costes, Paris, 1950, tome II, p. 327.

(33) Cf. PROUDHON, *Du principe fédéraliste*, pp. 70-85, 119-120.

(34) Cf. D. BOESNER, *The Bolsheviks and the national and colonial question*. Droz, Genève, 1957, pp. 29 et suiv.

La question nationale se pose à l'intérieur du mouvement social-démocrate, surtout à propos des mouvements socialistes de deux pays multi-nationaux, l'Autriche-Hongrie et la Russie. Les Autrichiens, tels O. Bauer, K. Renner, croient trouver la solution de l'irritant problème des minorités nationales par l'octroi de l'autonomie culturelle à chaque nationalité sur la base d'une autonomie territoriale dans le cadre d'un Etat fédératif décentralisé. Dans la clandestinité, les Bolchéviks russes la cherchent dans la constitution d'un parti révolutionnaire fortement centralisé, qui contrebalancera les tendances centrifuges des minorités nationales de l'Empire russe. Dès 1903, Lénine prend position contre les solutions fédéralistes et, pour réfuter Otto Bauer, il fait écrire en 1913, par Staline, une étude intitulée *Le marxisme et la question coloniale*. Les Bolchéviks reconnaissent pour toute nationalité le droit à l'autodétermination et même celui de faire sécession ; mais, du point de vue du prolétariat, ils s'opposent à tout mouvement de sécession qui nuirait aux intérêts de la révolution prolétarienne mondiale (35). Il n'y a pas de droit abstrait des nations à l'indépendance. En 1916, Lénine écrit une étude *Conclusions d'un débat sur le droit des nations à se définir elles-mêmes*, où il affirme à nouveau ses positions contre O. Bauer (36).

Dans son propre parti, Lénine eut à lutter contre certains Bolchéviks gauchisants, tels Radek et Bukharin, ainsi que contre Rosa Luxembourg, qui voient l'avenir d'un point de vue purement social : la révolution sociale mondiale.

Dans son livre *L'accumulation du capital*, Rosa Luxembourg considère que le capitalisme s'est développé en impérialisme et que celui-ci s'effondrera dans ses propres contradictions avant qu'il ait dévoré la dernière de ses colonies.

Dans ces conditions, question nationale et question coloniale sont des éléments secondaires de la révolution sociale (37). Elle reprendra ses thèses dans *La Crise de la Social-Démocratie*, en 1916, contre laquelle s'élèvera Lénine (38). Pour celui-ci, en effet, la question est à la fois sociale et nationale. Révolution sociale, prolétarienne en Europe et en Amérique dans les pays capitalistes avancés, révolution nationale en Asie dans les pays semi-féodaux ou retardés ne font qu'un seul et même problème. C'est la signification qu'il convient de donner à sa fameuse réflexion de 1923 dans *Mieux*

vaut moins, mais mieux : « L'issue de la lutte dépend finalement de ce que la Russie, l'Inde, la Chine, etc..., forment l'immense majorité de la population du globe. Et c'est justement cette majorité qui, depuis quelques années, est entraînée avec une rapidité incroyable dans la lutte pour sa libération. A cet égard, il ne saurait y avoir de doutes quant à l'issue finale de la lutte universelle. A cet égard, la victoire du socialisme est absolument et pleinement assurée » (39).

Nous avons examiné ailleurs comment, en Union Soviétique, ont été mis en œuvre les principes de la politique marxiste-léniniste des nationalités et dit à quels compromis avec les faits avait dû se plier la doctrine et à quelles difficultés cette politique avait conduit (40). Aussi nous contenterons-nous ici d'examiner comment le marxisme-léninisme s'attaque au problème colonial de nos jours.

Du Komintern à la conférence du Caire.

Au Congrès de fondation de la Troisième Internationale, tenu à Moscou, du 2 au 19 mars 1919, se trouvaient beaucoup de représentants des peuples coloniaux et semi-coloniaux. Mais ils n'eurent qu'une voix consultative au cours des débats, en raison de la faiblesse des partis qu'ils représentaient.

Dans le *Manifeste de l'Internationale Communiste à tous les prolétaires du monde*, rédigé par L. Trotsky et adopté à l'unanimité par le Congrès à sa dernière session, il n'est fait qu'une brève mention des prolétariats des pays arriérés. Et, cette mention se situe dans la ligne des idées développées par R. Luxembourg, dont la mémoire est évoquée à la fin du document ainsi que celle de K. Liebknecht : ce qui compte avant tout, c'est le mouvement ouvrier prolétarien d'Europe ; de son succès dépend la disparition du système colonial. « La libération des colonies n'est possible qu'en conjonction avec l'émancipation de la classe ou-

(35) Cf. H. CHAMBRE, *Le marxisme en Union Soviétique*. Coll. « Frontière ouverte ». Edit. du Seuil, Paris, 1955, p. 291.

(36) Cf. LÉNINE et ZINOVIEV, *Contre le Courant*. Bureau d'Éditions, Paris, tome II, pp. 120-154.

(37) Cf. ROSA LUXEMBOURG, *The Accumulation of capital*. Routledge and Kegan Paul, Londres, 1951, pp. 451-453.

(38) Cf. LÉNINE, *Sur la brochure de Junius*, dans « Contre le Courant », tome II, pp. 161-166.

(39) LÉNINE, *Œuvres choisies en deux volumes*. Moscou, 1947, tome II, p. 1044.

(40) Cf. H. CHAMBRE, *op. cit.*, pp. 309-326.

rière métropolitaine... Dans les colonies les plus avancées, la lutte est plus que la lutte pour la libération nationale : elle présente un caractère social défini... Esclaves coloniaux d'Afrique et d'Asie ! l'heure de la dictature du prolétariat en Europe sera également l'heure de votre libération » (41). Le manifeste était signé, entre autres, par Lénine pour la Russie.

Mais si Lénine, en 1919, laisse passer cette thèse proche parente de celle de R. Luxembourg et de la Gauche bolchévik, au second Congrès du Komintern, en juillet 1920, il fait prévaloir un point de vue conforme à ses conceptions. La Révolution prolétarienne n'avait pas avancé beaucoup en Europe, tandis que les pays coloniaux d'Asie et d'Afrique s'agitent et que s'y fondent des partis communistes. En présence d'une conjoncture internationale différente, il est nécessaire de réviser la politique coloniale de l'Internationale Communiste.

Dès l'ouverture du Congrès, Lénine déclare qu'il sera celui de l'union du prolétariat — « la seule classe véritablement révolutionnaire », répète-t-il à plusieurs reprises dans les thèses inaugurales du Congrès — avec « les esclaves des colonies ». Dans son rapport, il affirme qu'il faut organiser des Soviets dans les pays arriérés non capitalistes : « Les Soviets sont possibles là : ce ne seront pas des Soviets d'ouvriers, mais des Soviets de paysans ou de travailleurs ». Et il ajoute : « Le mouvement des Soviets a commencé dans tout l'Orient, dans toute l'Asie, dans tous les peuples coloniaux ». Aussi, dans les thèses, s'efforce-t-il de préciser la nature et le rôle des Soviets et de la dictature du prolétariat. Il s'agit d'organiser l'action communiste dans tous ces pays, de telle sorte que le prolétariat entraîne dans la lutte les masses travailleuses des nations, dans un unique combat contre les seigneurs féodaux des pays d'Orient et la bourgeoisie capitaliste d'Occident. « Ce serait une utopie de croire que les partis prolétariens, dans la mesure où ils peuvent surgir dans de tels pays (coloniaux), seront capables de promouvoir une tactique communiste, une politique communiste dans ces pays retardés, sans établir de relations définies avec le mouvement paysan et sans le soutenir » (42). Dans le projet de *Thèses sur les questions nationale et coloniale* soumis au Congrès, il insiste sur la nécessité de réaliser « l'union la plus étroite de tous les mouvements d'émancipation nationale et coloniale avec la Russie des Soviets » (43).

Le soutien apporté par les partis prolétariens communistes aux mouvements de libération nationale dans les pays retardés doit être tel que le Komintern ne soit pas lié à ces mouvements et qu'il puisse éventuellement les combattre si, dans une phase ultérieure, ils apparaissent *objectivement* comme des obstacles au développement du mouvement international prolétarien. Les alliances auront donc un caractère temporaire afin de préserver partout et en toutes circonstances l'indépendance du mouvement ouvrier révolutionnaire. Cette conception tactique s'apparente, on le voit, aux idées que Marx et Engels avaient formulées à propos des mouvements nationaux européens du XIX^e siècle.

Dans les années qui suivirent, deux tendances s'affrontèrent au sein de l'Internationale Communiste, surtout après la mort de Lénine en 1924. Il y a, d'un côté, ceux qui veulent, à tout prix, préserver l'indépendance du mouvement ouvrier révolutionnaire international et qui s'apparentent à Trotsky et à Zinoviev, bien qu'entre les conceptions des deux leaders, il y ait quelques différences. D'un autre côté, il y a ceux pour qui tout mouvement de libération nationale parmi les peuples de couleur est un pas en avant vers la réalisation du socialisme. Ce conflit entre la « gauche » s'appuyant essentiellement sur le mouvement prolétarien mondial et la « droite » soutenant les mouvements nationalistes révolutionnaires exprime au plan du Komintern les discussions politiques intérieures à l'U.R.S.S. L'influence de l'Union Soviétique n'a cessé en effet de grandir au sein du Komintern, et la tendance s'accroît qui identifie les intérêts propres de l'U.R.S.S. avec ceux de la révolution mondiale.

La politique du Komintern en Chine, de 1924 à 1927, et en Afrique du Sud à la même époque, reflète ces conflits intérieurs (44). Elle se caractérise en Chine par une coopération étroite du

(41) *The Communist International, 1919-1943. Documents*, volume I, 1919-1922, selected and edited by Jane Degros, Oxford U.P., Londres, 1956, p. 43.

(42) LÉNINE, *Rapport sur la situation internationale et les tâches fondamentales de l'Internationale Communiste (en russe)*. Sotschinenija, tome XXXI, pp. 207, 208, 209, 217.

(43) LÉNINE, *Œuvres choisies en deux volumes*, tome II, p. 796.

(44) Cf. B.I. SCHWARTZ, *Chinese communism and the rise of Mao*. Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1952. — C. BRANDT, B. SCHWARTZ, J.K. FAIRBANK, *A documentary history of chinese communism*. Harvard U.P., 1952, pp. 65 et suiv. — P. MILIOUKOV, *La politique extérieure des Soviets*. M. Giard, Paris, 1934, pp. 240-285.

mouvement communiste chinois, né au début de 1921 avec le Kuomintang, sans qu'une analyse réelle de la situation permette de voir dans quelle direction on s'engage. Prônée par Staline, elle aboutit à un échec retentissant en 1927, mais Trotsky, qui s'y était opposé, est définitivement éliminé de la scène politique russe et de celle du Komintern. L'erreur de Staline réside surtout dans une appréciation erronée des structures et de la force du Kuomintang et dans la persuasion qu'en y entrant les communistes chinois pourront l'orienter et le diriger. En 1945, Staline commettra des erreurs d'appréciation aussi importantes à l'égard du communisme chinois quand il conseillera à Mao-Tsé-tung de traiter avec Chang Kai-chek.

L'invasion par le Japon en 1932 de la Mandchourie, l'entrée de l'Union Soviétique à la Société des Nations en 1934, la montée des fascismes en Europe, à partir de 1933, et la décision corrélative prise en 1935 par l'Internationale Communiste de lancer partout où c'est possible des Fronts populaires, sont autant de facteurs qui rejettent au second plan la lutte anti-colonialiste du Komintern. À partir de sa dissolution en 1943, celle-ci est laissée plus largement à l'appréciation des partis communistes locaux et métropolitains.

Par contre, à partir de 1955, après la Conférence de Bandoeng, se dessine une orientation nouvelle, dont il importe de marquer les traits essentiels. Sur l'invitation des puissances signataires du Pacte de Colombo, s'est tenue au printemps 1955, à Bandoeng, en République indonésienne, une conférence des gouvernants des peuples de couleurs d'Asie et d'Afrique, en vue de « mobiliser en faveur de la paix la violence morale des nations », comme le déclarait Sukarno à la séance d'ouverture de la conférence. Cette assemblée groupait les représentants des peuples situés géographiquement sur « la ligne de vie de l'impérialisme » colonial, qui passe par Dakar, le Congo, le Kenya, l'Océan Indien, l'Indonésie et le Japon.

Le dénominateur commun qui unit tous ces peuples, notait Sukarno, c'est la haine du colonialisme et celle du racisme. Appartenant à des pays sous-développés économiquement, ces peuples avaient le sentiment d'appartenir à une communauté de destin, du fait de leur soumission antérieure aux puissances coloniales européennes.

Le communisme n'était pas officiellement repré-

senté à Bandoeng. Bien que puissance asiatique par son territoire sibérien et les 40 millions de sa population musulmane d'Asie Centrale, l'U.R.S.S. était absente. Quant à la Chine, sa présence se justifiait parce qu'elle était le frère aîné des peuples de couleur, le premier qui s'était libéré de l'oppression capitaliste et s'avancé rapidement sur la voie de l'industrialisation.

L'absence de l'Union Soviétique n'était pas le signe qu'elle se désintéressait du sort de la conférence. Sans doute, elle était bien persuadée que la conférence de Bandoeng n'allait pas faire basculer l'Asie du Sud-Est dans le communisme. Il lui suffisait que la conférence cristallise en troisième force internationale — force morale — le ressentiment des peuples de couleur à l'égard des puissances blanches, pour que soit éliminée ou notablement amoindrie l'influence de celles-ci dans cette région du monde et que, du coup, la voie soit ouverte à la sienne et par suite au communisme. Les voyages de Boulganine et de Khrouchtchev aux Indes et en Birmanie permettraient de concrétiser les choses.

À la Conférence du Caire, tenue fin décembre 1957, qui fait suite à celle de Bandoeng et qui réunit cette fois-ci, non plus les gouvernants, mais des délégations des peuples afro-asiatiques, la situation est toute autre.

La délégation du peuple soviétique est importante et elle dévoile clairement sa politique qui se ramène aux trois points suivants :

1° offre d'une aide économique et technique soviétique à tous les pays afro-asiatiques qui la désirent, sous forme d'envoi d'économistes, techniciens, enseignants, d'usines, organisations éducatives et hôpitaux, à tous les peuples afro-asiatiques qui le désirent ;

2° rejet de l'idée d'assortir d'un pacte militaire cette offre, à la différence, dit-on, de ce que font les Américains et les Occidentaux ;

3° promesse d'une aide soviétique à tous les peuples qui sont en lutte pour leur indépendance.

En même temps, la Conférence décide les mesures suivantes :

1° organisation d'un certain nombre de congrès afro-asiatiques d'économistes, syndicalistes, coopérateurs, membres de chambres de commerce, jeunes, écrivains ;

2° création d'un secrétariat permanent où siège un membre soviétique, chargé de publier un périodique ;

3° création de comités de solidarité dans tous les pays intéressés.

La presse soviétique accorde une place importante à la conférence qui lui paraît caractérisée par le fait que c'est la première fois dans l'histoire de l'humanité que se sont rencontrés les leaders populaires d'Afrique et d'Asie ; que c'est une manifestation éclatante de la solidarité de ces peuples contre l'esclavage impérialiste et pour la liberté, l'indépendance et la paix. Elle souligne que c'est un coup porté à la politique des blocs : N.A.T.O., S.E.A.T.O., pacte de Bagdad (45).

Ce qu'elle ne dit pas, cette fois-ci, mais ce qu'un article du « *Kommunist* » avait relevé, quelques mois auparavant, c'est que l'U.R.S.S. s'intéresse à l'Afrique également d'un point de vue stratégique. En cas de conflit mondial, elle craint que ce continent ne devienne la base d'approvisionnement et la base de départ des nations européennes (46). Ce qu'elle ne dit pas non plus, c'est que les Instituts d'Ethnographie de Moscou et de Léninegrad s'intéressent beaucoup aux problèmes africains, en particulier à la formation des nationalités africaines dans le cadre du colonialisme (47).

*
**

De la politique du Komintern d'avant-guerre aux linéaments de la politique soviétique à l'égard des peuples de couleur telle qu'elle est dessinée à la Conférence du Caire, la politique du communisme vis-à-vis des mouvements nationaux s'est modifiée.

Certains de ses traits demeurent immuables, dont le plus important nous paraît être l'identification des intérêts de l'Union Soviétique et de ceux du mouvement révolutionnaire ouvrier. Cette identification, œuvre de Staline, n'est pas remise en question.

Par contre, la stratégie et la tactique ont varié. La stratégie s'est étendue à l'Afrique depuis quelques années. Elle est beaucoup moins axée sur la proposition de réaliser le communisme dans un avenir prochain par le développement de partis communistes nationaux et l'alliance conditionnelle avec les mouvements nationaux « bourgeois-démocrates ». Beaucoup plus souple que celle du Komin-

tern d'avant la seconde guerre mondiale, elle s'appuyera plus volontiers sur les mouvements syndicaux susceptibles de rallier des masses plus importantes à des programmes de revendications « progressistes ». Elle met l'accent :

1° sur l'appui idéologique que l'Union Soviétique et la Chine peuvent apporter aux peuples de couleur, en insistant sur le message de fraternité et d'égalité des hommes et des peuples de l'univers que le communisme propose, sur le rôle de l'amitié des peuples en Russie pour constituer une grande nation socialiste, sans rien dire naturellement de ce qu'il en est exactement de « l'amitié des peuples de l'U.R.S.S. » et au profit de qui elle s'est exercée jusqu'à maintenant (48) ;

2° sur l'aide économique et technique que l'Union Soviétique se propose d'apporter aux peuples en train de se libérer du joug colonial, — aide accordée sans contrepartie politique, en apparence du moins ;

3° sur l'absence de visée impérialiste de l'Union Soviétique qui ne demande la conclusion de pactes militaires avec personne.

Dans cette perspective, l'importance de l'exemple de la Chine communiste ne saurait être minimisée. De même que l'Union Soviétique, et grâce à son appui, de pays économiquement retardé elle devient une nation industrialisée. La souplesse, apparemment plus grande qu'en U.R.S.S., apportée à la collectivisation des terres, qui permettra peut-être d'éviter les erreurs soviétiques des années 1929-30, ainsi que celle de la planification et du développement de l'industrie chinoise, apparaissent comme des facteurs positifs aux peuples de couleur.

Ce que cette tactique ne dit pas, c'est ce que, dans une étude substantielle sur la coexistence économique des deux régimes, le capitaliste et le socialiste (pour faire bref ici), notait un économiste, à savoir que « la coalition des États brusquement industrialisés de l'Est tente d'accomplir une partie de ce que les économies dominantes du XIX^e siècle ont fait. Elle tire parti de l'inégalité des dé-

(45) Cf. *Izvestija*, 3 janvier 1958.

(46) Cf. I. POTEKHIN, *Vozrastajuchtchee snatchenie Afriki v mirovoj ekonomike i politike*. « *Kommunist* », 6, 1957, pp. 100 et suiv.

(47) Cf. *Présence Africaine*, octobre-novembre 1957.

(48) Cf. H. CHAMBRE, *op. cit.*, pp. 319-321. — V. MONTEIL, *Les musulmans soviétiques*. Edit. du Seuil, Paris, 1957, *passim*.

veloppements. Elle bâtit des voies de communication, entreprend de grands travaux publics, fonde des centres qui orienteront durablement les trafics et les esprits » (49). Peut-on avoir des raisons sérieuses de penser que ces deux expériences, animées par des idéologies différentes, aboutiront à des résultats différents, l'une l'exploitation, l'autre la libération des peuples de couleur? Ce serait mal analyser l'influence des idéologies sur les systèmes économiques et politiques que de l'affirmer (50).

Ce que cette politique ne dit pas, c'est à quel prix se réalise le passage à l'industrialisation par la voie socialiste, aussi bien dans les démocraties populaires européennes que pour les populations d'Asie Centrale Soviétique. Pas plus le marxisme-léninisme que le régime capitaliste ne se sont posé sérieusement le problème de la cohabitation de la civilisation plus ou moins archaïque des populations des pays sous-développés ou économiquement retardés et de la civilisation industrielle sur leurs territoires. C'est un problème pourtant capital, aux aspects multiples : natalité biologique et natalité contrôlée, rationalisée ; scolarisation des enfants ; emploi des adultes ; équilibre entre ville et campagne, c'est-à-dire entre industrie et agriculture. Ces problèmes se posent en Asie du Sud-Est et en Afrique aussi bien qu'en Chine et dans les Républiques soviétiques d'Asie Centrale (51).

Enfin, en privilégiant la dialectique des classes et la dialectique des structures économiques et des formes de conscience sociale, tout comme la dialectique des peuples opprimés et des peuples oppresseurs, le communisme laisse de côté des conflits plus réellement agissants dans le développement du monde, par exemple celui des grands ensembles spatiaux organisés et mus par des pôles de croissance et des espaces nationaux organisés, qui débordent par certains côtés le conflit entre peuples de couleur et peuples développés. En même temps, le communisme s'éloigne de plus en plus d'une conception de l'évolution des sociétés dépendant directement de causes économiques pour s'attacher à une conception où les facteurs extra-économiques jouent un rôle prépondérant.

De plus, le communisme construit sa doctrine révolutionnaire d'aujourd'hui sur le concept d'une égalité des races et des peuples dont on doit se demander si elle a un fondement dans ce que nous apprennent l'anthropologie et la paléontologie humaine, — et ceci sans verser aucunement dans les théories racistes radicalement fausses. On peut, en effet, se poser cette question, quand on voit un esprit aussi distingué et aussi ouvert au progrès des sciences que Pierre Teilhard de Chardin, spécialiste de ces problèmes, envisager plutôt une *complémentarité* qu'une *égalité* des races et des peuples dans la montée de l'humanité vers plus de conscience (52). De telle sorte que ce n'est pas dans la direction d'une lutte entre peuples qu'il faut chercher la solution, mais dans celle d'une coopération qui rejette les hypocrisies des systèmes en présence.

Parti d'une conception de l'évolution des sociétés qui voit dans la lutte des classes le fait essentiel de leur histoire et qu'il érige en mythe directeur de l'action, sans rejeter ce point de vue, le marxisme-léninisme débouche sur une conception où la lutte entre peuples dominés et dominants devient la loi fondamentale de l'évolution, que l'idée de « coexistence pacifique » ne saurait masquer. Parce que ces deux conceptions privilégient et surélèvent, chacune à leur manière, une fraction de l'humanité au détriment de l'autre, ni l'une ni l'autre ne peuvent conduire l'humanité à cette ère de paix que souhaitent tous les hommes. Au fondement de la paix, il faut une conception de l'homme qui permette à tout homme, quel qu'il soit, d'être reconnu par l'autre comme son frère humain.

(49) F. PERROUX, *Les pôles de développement et la politique de l'Est*. Politique étrangère, 3, 1957, p. 268.

(50) Cf. H. CHAMBRE, « Formation du capital en U.R.S.S. ». Revue de l'Action Populaire, n° 116, mars 1958.

(51) Cf. Le « Tiers-Monde », *Sous-développement et développement*, publié sous la direction de G. Balandier, I.N.E.D., Cahier n° 27 P.U.F., 1956, pp. 290 et suiv. — G. TILLION, *L'Algérie en 1957*. Edit. de Minuit, Paris, 1957, pp. 35 et suiv. — V. MONTEIL, *Les musulmans soviétiques*. Edit. du Seuil, Paris, 1957, passim. — TIBOR MENDE, *L'Asie du Sud-Est*. Edit. du Seuil, Paris, 1954, passim.

(52) Cf. C. CUENOT, *Pierre Teilhard de Chardin*. Club des Editeurs, Paris, 1958, p. 352, citant une lettre de Père Teilhard au Directeur de l'U.N.E.S.C.O.



Théorie et pratique du travaillisme

par Ralph MILLIBAND,

Professeur à la London School of Economic and Political Sciences (1).

★

La première remarque qui s'impose est d'ordre linguistique. C'est que l'équivalent du mot « travaillisme » n'existe pas en anglais. Le travaillisme se proclame socialiste. Et pourtant, c'est bien le mot français qui serre de plus près la nature réelle du mouvement ouvrier anglais et de son émanation politique, le Labour Party. De fait, mon exposé consistera en un examen des contradictions que reflète cette ambiguïté de langage.

A première vue, parler d'une théorie du travaillisme semble incongru. Dans un monde toujours plus idéologique, le travaillisme se proclame empirique, concret, pratique, ennemi des systèmes plus idéologue lui a toujours été suspect, et particulièrement au chef syndical qui se voit ancré dans une réalité quotidienne dont il reproche à l'idéologue de ne pas tenir suffisamment compte. Le travaillisme n'a jamais possédé un corps de doctrine officiellement établi ; il n'a guère connu de grandes querelles idéologiques où s'affronteraient des thèses nettes et bien définies. Il a toujours abrité les tendances et les opinions les plus diverses et même contradictoires. Mais ses conflits internes ont surtout pris la forme de controverses sur des questions d'ordre pratique.

Pourtant, cela ne signifie nullement qu'il n'y ait pas une théorie travailliste. Mouvement politique de première importance depuis de longues années, comptant un million de membres individuels et quelque huit millions de travailleurs qui y sont affiliés par l'entremise de leurs syndicats, il serait impossible au travaillisme de ne pas en avoir. Cette théorie est le plus souvent implicite, refoulée, cachée, mais elle existe. Elle existe surtout par antithèse, plus ou moins bien articulée, au marxisme et surtout à son prolongement dans le léninisme.

Il y a évidemment des marxistes d'un genre ou l'autre à l'intérieur du travaillisme. Mais ce ne

sont pas eux qui définissent sa doctrine. Au contraire, celle-ci se définit d'abord par un refus très net d'accepter certaines données fondamentales du marxisme et par le désir d'y substituer d'autres données qui se réclament d'autres traditions, d'autres vues du monde. A l'encontre de la social-démocratie continentale, le travaillisme n'a jamais été révisionniste au sens propre du mot pour la simple raison qu'il n'a jamais été marxiste. Il se veut tout à la fois socialiste et anti-marxiste. C'est exactement ce que voulaient les théoriciens du fabianisme vers la fin du siècle dernier. Il me faut donc tout d'abord tracer les grandes lignes de cette doctrine travailliste ; j'essayerai ensuite de décrire les rapports entre la théorie travailliste et sa pratique, particulièrement sa pratique gouvernementale.

Pour paradoxal que cela puisse paraître, c'est la suspicion même du travaillisme à l'égard de l'idéologie qui fournit la meilleure entrée en matière pour son analyse. Ce refus de l'idéologie indique que le Labour Party, depuis ses débuts sur la scène politique en 1900 jusqu'à nos jours, n'a jamais senti le besoin d'une conception autonome et distincte de la société, de l'Etat, de la dynamique sociale, des institutions politiques. Il a toujours cru pouvoir puiser ses vérités à des sources déjà exploitées, telles que l'éthique chrétienne, la théorie libérale de la société et de l'Etat, le radicalisme utilitaire anglais. Il a toujours cru pouvoir le faire parce qu'il ne s'est jamais senti en état d'émigration intérieure. Le travaillisme, dès l'abord, s'est senti intégré dans la société anglaise, par ses intérêts et donc par la pensée. Il ne s'est jamais senti révolutionnaire ; c'est pourquoi il a refusé toute vue du monde qui eût pu lui dicter une politique révolutionnaire.

(1) Communication faite le 26 novembre 1958.

Historiquement, le Labour Party ne représente pas la floraison politique d'une tradition socialiste anglaise vieille pourtant d'un siècle en 1900. Bien au contraire, il est un recul conscient par rapport à cette tradition socialiste. Il est le successeur immédiat de l'Independent Labour Party, fondé en 1893 et armé, lui, d'un programme économique et social de tendance nettement socialiste. Ce sont des membres dirigeants de l'Independent Labour Party qui, jugeant un tel programme incapable d'attirer les syndicats et la classe ouvrière, décidèrent d'encourager la formation d'un groupement politique basé sur les syndicats et ne se réclamant plus que d'objectifs immédiats et limités, mais acceptables à un syndicalisme foncièrement hostile au socialisme, et seulement à demi-émancipé, au tournant du siècle, de son allégeance traditionnelle au Parti Libéral.

Le travaillisme a évidemment évolué au cours de ce demi-siècle mais il n'a pas pour autant abandonné certaines des positions fondamentales de ses débuts. Au contraire, il leur est resté remarquablement fidèle.

A la conférence inaugurale, en 1900, du Labour Representation Committee, qui deviendra le Labour Party en 1906, les 129 délégués, pour la plupart syndicalistes, représentaient quelque 570.000 travailleurs ; ils furent appelés à décider si le nouveau groupement se réclamerait de la doctrine de la guerre des classes comme le voulait une infime minorité de délégués marxistes. Ils repoussèrent cette demande à la presque unanimité. En 1907, le travaillisme était admis à rester au sein de l'Internationale socialiste par une formule de compromis, inventée par Karl Kautsky, selon laquelle le mouvement travailliste était dit pratiquer la guerre des classes, tout en refusant de la proclamer. Kautsky eût pu ajouter que la social-démocratie continentale proclamait la guerre des classes, sans vouloir la pratiquer. Mais même la formule de Kautsky était inexacte pour le travaillisme d'avant 1914, et l'est restée par après.

Le travaillisme reconnaît — il ne pourrait faire moins — que des conflits surgissent entre employeurs et ouvriers, que ces derniers forment une classe dont les intérêts, *dans certains domaines*, sont en contradiction avec les intérêts des classes possédantes, qu'il y a donc souvent lutte à caractère de classe en société capitaliste. Ce qu'il nie, c'est que ce soit là le phénomène-clé de la poli-

tique, par lequel doit se définir toute la stratégie et même toute la tactique du mouvement ouvrier. La politique n'est donc pas pour le travaillisme la guerre civile menée sous un autre nom ; les conflits sociaux ne sont pas des engagements dans une campagne qui doit, à plus ou moins longue échéance, se terminer dans un dénouement révolutionnaire. Au contraire, il lui a toujours semblé possible, et même désirable, d'arriver à des compromis sincères, de collaborer avec des adversaires qui ne sont pas, ou pas nécessairement, des ennemis. Et puisque la société capitaliste n'est pas irrémédiablement divisée entre classes que sépare un fossé infranchissable, il est possible de concevoir un « intérêt national » qui dépasse l'intérêt de classe, qui peut s'y opposer, et qui doit lui être préféré. Cette notion est fondamentale au travaillisme et nous la retrouverons par la suite.

Le Labour Party ne veut pas être un parti de classe. Mais c'est la classe ouvrière qui constitue toujours son principal et fidèle appui, et c'est l'amélioration du sort de la classe ouvrière qu'il met à l'avant plan de son programme. C'est cette amélioration, dans tous les domaines, qui constitue pour lui la condition essentielle d'une société meilleure. Jusqu'en 1918, le travaillisme n'avait que des objectifs limités et demandait des réformes partielles et immédiates. Après cette date, dans le climat engendré par la guerre et la révolution russe, il se proclama parti socialiste. Il nia vouloir seulement réformer le capitalisme, mais prétendit au contraire l'abolir et créer une société socialiste basée sur la mise en commun des moyens de production, de distribution et d'échange.

Mais cette transformation littéralement révolutionnaire de la société, le travaillisme a continué à l'envisager comme lente, graduelle et progressive. Il a élargi ses objectifs, mais il n'a pas pour autant changé sa stratégie.

Dans cette perspective, les réformes partielles, même minimales, ne sont pas seulement des palliatifs d'importance secondaire ; ce sont des jalons vers une société plus juste, plus égale, plus fraternelle, en un mot une société socialiste. Le travaillisme recèle donc une vue optimiste de progrès social lent mais continu. Il n'a jamais cru à la théorie de la paupérisation absolue ; il ne s'est que peu préoccupé de celle de la paupérisation relative. Il n'aime pas le capitalisme, ni les valeurs éthiques d'une société capitaliste. Mais il ne voit pas cette

société en proie à des contradictions insolubles. C'est une des raisons pour lesquelles il adhère à ce que Harold Lasky appelait le socialisme géologique.

De toute manière, l'évolution vers le socialisme ne peut qu'être lente, d'après le travaillisme, parce que la société, y compris la classe ouvrière, n'évolue que lentement, et qu'il ne peut être question de faire quoi que ce soit sans l'assentiment d'une majorité, qui n'est pas seulement mathématique, de l'électorat. C'est là une autre donnée fondamentale à laquelle le travaillisme a toujours été fidèle : la société socialiste ne doit pas seulement être démocratique, mais on ne doit s'en approcher que par des moyens démocratiques. Et pour le travaillisme, ceci revient à dire qu'elle ne peut se faire, cette société, que par la voie du parlementarisme, c'est-à-dire d'après un mécanisme politique que le travaillisme n'a pas créé, mais qu'il accepte sans réserve.

Il est impossible de comprendre le mouvement ouvrier britannique sans saisir l'importance du facteur parlementaire en Grande-Bretagne. Ce pays vit sous le régime parlementaire ininterrompu depuis le coup d'état de 1688, que les Anglais appellent la Glorieuse Révolution. Ce parlementarisme n'a été, pour la plus grande partie de son histoire, aucunement démocratique. Mais il a assimilé des transformations profondes dans la vie anglaise et tempéré les secousses qu'elles eussent pu produire ; il s'est ouvert aux représentants de nouvelles couches sociales ; il a été l'instrument de réformes importantes pour la classe ouvrière, même lorsque celle-ci n'était pas directement représentée à la Chambre des Communes. Il était clair, dès 1900, que l'introduction du suffrage universel ne pourrait être longtemps retardée ; il fut effectivement instauré ou presque, en 1918. Il fut donc extrêmement aisé au travaillisme de voir dans la Chambre des Communes l'instrument éprouvé de l'émancipation ouvrière.

Mais il y a au sein du travaillisme plus qu'une conviction que tout est possible par le Parlement ; il y a aussi la conviction que rien ne doit se faire, politiquement parlant, en dehors du Parlement, encore moins contre lui. D'où l'hostilité prononcée du travaillisme avant 1914 à l'égard du syndicalisme révolutionnaire, et même du syndicalisme tout court ; d'où aussi, du moins en partie, son hostilité envers les mouvements communistes.

Le travaillisme s'est toujours opposé à la grève dite politique comme moyen de pression sur la Chambre des Communes. Il a toujours combattu les velléités extra-parlementaires de ses militants. Il y a réussi sans grand mal.

Il n'y a qu'une exception, d'ailleurs remarquable, à cette attitude. En août 1920, le gouvernement Lloyd George semblait disposé à lancer la Grande-Bretagne dans une guerre contre l'Union Soviétique aux côtés de la Pologne. Le parti travailliste, unanime et depuis longtemps hostile à l'attitude du gouvernement envers la Russie, réagit avec exceptionnelle vigueur et, appuyé par le mouvement syndical, avertit le gouvernement « qu'une telle guerre serait un crime intolérable contre l'humanité et que toute la puissance économique des ouvriers syndiqués serait employée pour faire échec à cette guerre ». Le Labour Party demanda à ses membres de se tenir prêts à cesser le travail sur ordre de ses dirigeants ; et des manifestations furent organisées dans tout le pays par des Conseils d'Action, dirigés par un Conseil d'Action central, groupant les chefs syndicalistes et politiques du mouvement ouvrier.

La crise s'apaisa rapidement et la possibilité d'une épreuve de force avec le gouvernement s'évanouit. Il n'est pas sûr que les chefs travaillistes aient pesé toutes les conséquences de leur attitude, et il est impossible de dire jusqu'où ils seraient allés si la guerre avait éclaté. Le climat politique, social et économique de l'après-guerre et les amères désillusions de ces années servent à expliquer cet épisode de l'histoire travailliste. Il est resté sans lendemain et il est presque inconcevable que le travaillisme, de plus en plus attaché aux formes constitutionnelles, puisse, ou veuille le répéter. Les chefs syndicaux et politiques du travaillisme furent entraînés en 1926 dans une grève générale de solidarité avec les mineurs. Cette grève générale, ils ne la voulaient pas et ils avaient tout fait pour l'éviter. Et l'accusation à laquelle ils furent le plus sensible, c'est que cette grève était « inconstitutionnelle ». L'un des chefs travaillistes les plus en vue à l'époque, J.H. Thomas, disait à la Chambre des Communes, en niant que la grève fût une attaque à la Constitution, « je n'ai jamais voulu cacher que s'il y avait défi à la Constitution, malheur à nous si le Gouvernement ne l'emportait pas ». Presque tous les chefs travaillistes partageaient ce sentiment. Il

n'est pas étonnant dans ces conditions que la grève générale qui fut remarquablement suivie par les ouvriers dans tout le pays, se termina par une capitulation totale, sauf pour les mineurs, qui continuèrent seuls la lutte durant des mois.

Aucune action des gouvernements conservateurs des années suivantes, soit dans le domaine de la politique intérieure, soit en politique étrangère, ne provoqua la moindre tentative de grève politique. Et toute idée de ce genre fut immédiatement écartée par la direction travailliste lors de l'expédition de Suez, malgré son opposition à cette aventure. Ceci revient à dire que le parti travailliste veut se confiner dans le jeu parlementaire ; que l'Opposition de Sa Majesté est « responsable », « loyale », « constructive ».

Ce parlementarisme travailliste s'appuie sur la conviction qu'une majorité parlementaire, découlant du suffrage universel, doit être respectée, qu'elle soit conservatrice ou travailliste. Elle implique aussi l'idée que tous les rouages de l'Etat seront à la disposition d'un gouvernement travailliste soutenu par une majorité parlementaire, et décidé à mettre en application un programme socialiste. Elle signifie encore, cette idée, que les grandes puissances industrielles et financières se soumettront, bon gré, mal gré, à la volonté gouvernementale et parlementaire, même si cette volonté devait léser leurs intérêts, même si elle devait menacer leur existence. Le travaillisme admet parfois que ce pourrait ne pas être le cas dans d'autres pays et sous d'autres climats. Mais l'idée que l'Angleterre est unique à cet égard comme à tant d'autres n'est pas pour déplaire aux Anglais, travaillistes ou non. Elle fait partie de leurs convictions les plus intimes.

Il est vrai que le travaillisme a de temps à autre eu des doutes quant au *fair play* des grands intérêts capitalistes vis-à-vis d'un gouvernement travailliste. Mais il a toujours pensé que les résistances d'un genre ou l'autre qu'il pourrait rencontrer de leur part pourraient être maîtrisées dans le cadre parlementaire et constitutionnel.

Certains idéologues du parti ont émis des doutes plus graves sur l'optimisme constitutionnel travailliste. Ce fut surtout le cas dans les années trente, après la chute du gouvernement MacDonald en 1931 dans des circonstances particulièrement pénibles pour le parti travailliste, et lors de la montée du fascisme en Europe, consi-

déré comme la réponse ultime des classes dirigeantes à un parlementarisme devenu vraiment dangereux.

Mais il est à remarquer que la plupart de ces idéologues, tout en exprimant ces doutes, n'ont pas prôné une stratégie extra-parlementaire. Ils ont demandé de la vigilance et de la fermeté, mais ils ont dit aussi : « Messieurs les conservateurs, tirez les premiers ».

L'ensemble du Labour Party et des syndicats, il faut le dire, est resté assez indifférent à ces considérations. En fait, plus la démocratie parlementaire semblait menacée en Europe, plus le travaillisme s'est présenté comme son champion. Et il est intéressant de constater que le travaillisme n'a jamais prôné de réformes profondes dans le mécanisme constitutionnel. La seule grande institution qu'il ait jamais vu d'un œil vraiment hostile, c'est la Chambre des Lords et son principe héréditaire. Il a parfois dit qu'il voulait l'abolition de cette « forteresse des privilèges et de la propriété » ou sa réforme fondamentale. Il s'est contenté après 1945 de réduire encore plus ses pouvoirs. Et il m'est à peine besoin de dire que sa foi en une monarchie constitutionnelle ne le cède en rien à celle des conservateurs.

Même les doutes exprimés avant 1939 n'ont pas survécu à la guerre et à la venue au pouvoir, en 1945, d'un gouvernement travailliste, assuré, pour la première fois, d'une majorité parlementaire. En effet, la conduite du parti conservateur durant cette période de régime travailliste fut parfaitement constitutionnelle et les institutions fonctionnèrent normalement. Le gouvernement Attlee obtint la collaboration de l'administration, de l'armée, de la monarchie, de la Chambre des Lords, et même, sauf en ce qui concerne la nationalisation des aciéries, de l'industrie. Cette expérience a dissipé la crainte exprimée avant guerre que le parlementarisme pourrait se révéler incapable de transformer la Grande-Bretagne en une société socialiste. Cette appréciation ne serait toutefois valable que si le gouvernement travailliste des années 1945-1951 avait réellement commencé ce processus de transformation fondamentale de la société qui est inscrit au programme du Labour Party. Ceci m'amène à examiner comment le travaillisme entend réaliser cette transformation et ce qu'il a fait dans la réalité.

Il convient tout d'abord de souligner l'importance qu'attache le travaillisme au rôle des syndicats dans l'exécution de sa politique. Parti issu du mouvement syndical, et organiquement lié à lui, le Labour Party s'est naturellement toujours posé en champion des droits syndicaux. L'un des premiers actes du gouvernement Attlee après 1945 fut de supprimer les restrictions légales imposées à l'action syndicale par un gouvernement conservateur au lendemain de la grève générale de 1926. Il n'en reste pas moins que ce même gouvernement, comme ses prédécesseurs en 1924 et 1929-31, n'a pas hésité à briser certaines grèves, par exemple en remplaçant les grévistes par les soldats, lorsque ces grèves semblaient devoir mettre en danger le fonctionnement de certains services publics et léser « l'intérêt national ». Dans ce domaine comme dans les autres, le travaillisme a ce que les conservateurs aiment appeler « le sens de l'état ».

Mais dans une perspective plus large, le travaillisme a toujours voulu voir l'Etat reconnaître le droit des syndicats à être consultés sur les questions de politique économique et sociale. Les relations entre un gouvernement travailliste et le Trades Union Congress, l'organisme fédéral des syndicats, ont toujours été étroites et cordiales. C'est d'ailleurs sur les chefs du syndicalisme que le gouvernement travailliste d'après-guerre s'est appuyé pour freiner les poussées de revendications de salaire, jugées dangereuses pour sa politique économique dans les circonstances de l'époque. Les relations des syndicats avec un gouvernement conservateur sont moins étroites et moins cordiales ; en conclure qu'il n'est pas de collaboration possible entre les deux serait se méprendre sur le caractère du mouvement syndical britannique.

Le travaillisme a toujours rêvé d'une société plus égale à tous points de vue. Il a envisagé sa réalisation par diverses voies. Tout d'abord, la société doit, dans la pensée travailliste, garantir à tous ses membres un certain niveau minimum de bien-être, et doit surtout le faire par l'intermédiaire de l'Etat. Ce dernier doit résoudre les problèmes du logement ; la santé, l'enfance et la vieillesse doivent être au premier rang de ses préoccupations. Il doit, en bref, être *Welfare State*, l'Etat-Providence. Le travaillisme n'a évidemment pas inventé le *Welfare State* ; le Labour

Party n'est pas le seul parti à avoir prôné l'extension des services sociaux. Mais il a toujours été plus conscient que les autres grandes formations politiques de leur nécessité et de la nécessité de leur accroissement. C'est surtout grâce à lui que le principe du *Welfare State* est solidement ancré dans la vie britannique de nos jours.

Ceci dit, il est nécessaire d'ajouter que le gouvernement travailliste d'après-guerre, pour ne pas parler des deux gouvernements travaillistes minoritaires de 1924 et 1929-31, est loin d'avoir fait preuve d'extravagance dans ce domaine ; on pourrait même dire que c'est dans la direction contraire qu'il s'est orienté. De plus, les services sociaux dont elle jouit, c'est la classe ouvrière qui les finance, et de récentes études ont démontré que les classes aisées n'ont pas moins bénéficié de l'aide de l'Etat que la classe ouvrière. Après une période d'euphorie durant laquelle il a attribué un caractère quasi révolutionnaire aux réalisations du *Welfare State*, le travaillisme redécouvre, pour ainsi dire, la pauvreté en Grande-Bretagne, voire même l'indigence, sans pouvoir honnêtement attribuer la pleine responsabilité du phénomène à la politique des gouvernements conservateurs au pouvoir depuis 1951.

Mais ce n'est pas seulement la pauvreté que le travaillisme a redécouverte ; c'est aussi la richesse. Je veux dire par là qu'il apparaît de plus en plus clair que la redistribution des revenus — un objectif de première importance dans le programme du parti — n'a que très peu progressé sous l'administration travailliste, et la redistribution de la propriété et du capital privé encore moins. Dans ce domaine, la Grande-Bretagne reste un pays fort inégalitaire, où 1 % de personnes possèdent 50 % du capital privé, où 10 % en possèdent 80 %, et où 61 % de la population ne possèdent que 5 % du capital privé. Pourtant, il y a très peu dans le programme qu'a élaboré le Labour Party au cours de ces dernières années, où il s'est trouvé dans l'opposition, pour suggérer qu'un futur gouvernement travailliste chercherait, dans la pratique, à transformer ces données de manière déterminante.

On trouve une autre preuve de l'hésitation du Labour Party à entamer directement les structures de classe traditionnelles si l'on considère sa politique sur l'éducation. En cette matière, à laquelle il a également toujours accordé une

grande importance. Le Labour Party affronte un double problème. Le premier, c'est qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y a pas encore assez d'écoles, de maîtres, d'équipement, de bourses d'études. Le second, c'est que les différences de fortune et de condition des parents se traduisent encore par des différences extrêmement marquées dans les possibilités d'éducation des enfants de parents ouvriers et de celles des enfants nés dans les classes aisées. Certes, il s'est produit une certaine démocratisation de l'éducation anglaise. Mais elle reste bien en deçà du rêve travailliste d'un système où les différences seraient uniquement fonction des capacités et des aptitudes.

Le symbole du caractère de classe de l'éducation anglaise reste évidemment les grandes *public schools* telles que Eaton, Harrow, Winchester ou Rugby, où ont traditionnellement été formées les futures élites. Ces écoles privées ne sont accessibles qu'à une infime minorité. Elles ne créent pas les différences de classes, mais elles servent à les accentuer. Pour un nombre très considérable de travaillistes, elles sont une bête noire de taille imposante.

Pourtant, la Conférence annuelle du Labour Party a décidé en 1958, à une très mince majorité il est vrai, de suivre les conseils de la direction du parti sur la question, c'est-à-dire de ne pas charger un futur gouvernement travailliste de porter atteinte aux *public schools*. Bien des motifs sans doute expliquent cette attitude. Mais non le moindre, semblerait-il, est que la direction du parti craint de créer des antagonismes très profonds dans des couches importantes de la société en s'attaquant à une institution enracinée dans la vie et la culture anglaise. Bien plutôt, la direction du parti voudrait très graduellement abolir la distinction entre les *public schools* et l'enseignement public secondaire en relevant le niveau de ce dernier. Cette stratégie est assez typique de la pensée travailliste.

Pour ce qui est de la vie économique et de ses problèmes, vus sous l'angle travailliste, le Labour Party a toujours été profondément convaincu de la nécessité d'une intervention poussée de l'Etat. Il a toujours pensé et proclamé que, livré à lui-même, le capitalisme n'est pas seulement injuste, mais inefficace, qu'il n'est pas capable d'utiliser au mieux ses forces de production et d'assurer le plein emploi à la classe ouvrière. Le chômage

massif et chronique qu'a connu la Grande-Bretagne entre les deux guerres ne pouvait que renforcer cette conviction.

Or, cette volonté d'intervention, de guider, de contrôler la vie économique, surtout par des méthodes d'inspiration keynesienne, est aussi destinée à *aider* la bonne marche du capitalisme. L'Etat, dans un système à base capitaliste ne peut en être l'ennemi. Il ne peut qu'être son allié, plus ou moins gênant. Il doit collaborer avec l'industrie, et les industriels, avec la finance, et les financiers ; il doit, comme on dit, « mériter leur confiance ». C'est là une perspective que le travaillisme envisage avec équanimité, et c'est ce qu'il a toujours cherché à faire lorsqu'il s'est trouvé à la tête des affaires. En pratique, il a toujours voulu acquiescer le bon vouloir des grands intérêts industriels et financiers et les persuader de collaborer à la politique gouvernementale. Un gouvernement travailliste accepte de payer cette collaboration ; et il n'est pas du tout sûr que le gouvernement Attlee après la dernière guerre ne l'ait pas payée plus cher qu'il n'a payé la collaboration syndicale.

Mais il reste évidemment la question des nationalisations. Comme il a été dit plus haut, il y a plus de quarante ans que le Labour Party a solennellement déclaré ne pas vouloir seulement réformer et humaniser l'économie capitaliste, mais l'abolir et la remplacer par une économie collectiviste. Ce programme, le travaillisme n'y a jamais formellement renoncé. Et pour beaucoup de militants travaillistes, c'est ce qui le distingue réellement des autres grands partis politiques et qui en fait un parti socialiste.

Ce n'est un secret pour personne que cet idéal collectiviste est très loin d'être partagé par la direction actuelle du Labour Party, y compris bon nombre de chefs syndicaux. Cette différence, qui demeure fondamentale, entre la droite et la gauche du travaillisme, resta plus ou moins bien masquée après 1945, l'accord s'étant fait sur la nécessité, sinon sur les modalités, d'un nombre de nationalisations. Le gouvernement Attlee nationalisa les mines, le gaz, l'électricité, les chemins de fer, les transports routiers et même, mais non sans grande hésitation, les aciéries ; soit un cinquième à peu près de l'économie.

Il y a deux manières d'envisager ces nationalisations : comme les premiers jalons sur la route

de la collectivisation de l'économie ; ou bien comme un programme maximum, ou presque.

Il semble avéré que cette deuxième conception est bien celle de la direction du parti. Sauf pour la renationalisation des aciéries et des transports routiers, que les conservateurs rendirent à l'industrie privée après 1951, elle envisage tout au plus l'achat par l'Etat d'actions de certaines firmes, mais non pour s'en assurer le contrôle ; et un futur gouvernement travailliste, nous dit-on, pourrait également nationaliser telle firme ou industrie « qui ne servirait pas efficacement le pays ». L'adoption de ce critère négatif démontre assez bien le manque d'enthousiasme de la direction travailliste pour toute idée de nouvelles nationalisations.

La notion de démocratie industrielle et de gestion ouvrière est, elle aussi, inscrite au programme travailliste depuis 1918. Son application dans la pratique n'a jamais été sérieusement considérée ni par l'aile politique ni par l'aile syndicale du Labour Party.

Tout ceci revient à dire, me semble-t-il, que le travaillisme, quels que soient ses buts théoriques, est, dans la pratique, bien installé dans un régime de capitalisme étatisé, dont il veut assumer la gérance et faire bénéficier la classe ouvrière.

Le travaillisme n'a jamais été indifférent aux grandes questions de politique coloniale et étrangère, mais ce n'est que depuis la première guerre mondiale que le Labour Party s'est vu forcé de leur accorder un réel intérêt. Pourtant, parler d'une théorie travailliste en ces matières serait une exagération ; il y a plutôt certaines tendances dominantes, certains principes directeurs, suffisamment généraux pour permettre la réconciliation de vues diverses et parfois contradictoires.

Pour ce qui est des questions coloniales, le Labour Party a toujours abrité des courants d'idées fort différents. À un extrême, on rencontre une opposition profonde à l'idée coloniale en soi et aussi un sentiment de culpabilité à l'égard des populations mises sous tutelle ; à l'autre extrême, on trouve des attitudes qui se distinguent à peine de la pensée impériale classique.

Mais dans son ensemble, le travaillisme a généralement exprimé une hostilité nuancée à la notion d'Empire et a voulu voir l'Empire se transformer, graduellement, en Commonwealth, c'est-à-dire en

un complexe de nations politiquement indépendantes mais faisant partie, si possible, du Commonwealth britannique.

Les deux gouvernements travaillistes minoritaires de l'entre-deux guerres poursuivirent une politique coloniale fort peu différente de celle des conservateurs. Le gouvernement travailliste qui vint au pouvoir en 1945, d'autre part, reconnut sans équivoque le droit à l'indépendance de l'Inde, de la Birmanie et de Ceylan. Ce processus de transformation qu'il inaugura a d'ailleurs été continué depuis sous le régime conservateur par l'octroi de l'indépendance politique à la Malaisie et au Ghana, tandis que l'indépendance politique est promise au Nigéria pour 1960.

Pourtant, le travaillisme n'accepte pas, sans certaines conditions préalables, la notion d'indépendance des territoires coloniaux qui restent sous tutelle du Ministère britannique des Colonies. Dans certaines colonies dites multi-raciales, comprenant d'importantes minorités ethniques, il est, dit le Labour Party, d'abord essentiel de créer des conditions où l'indépendance ne mènerait pas à l'asservissement de ces minorités. Ces conditions semblent assez vagues mais elles impliquent, avant tout transfert de pouvoir, la création d'institutions et d'un « climat social » d'où serait exclue la discrimination raciale. Une autre condition au transfert de pouvoir, c'est la mise en place préalable d'institutions représentatives se rapprochant autant que possible du régime parlementaire, et aussi la création d'une élite locale qui semblerait pouvoir garantir la perpétuation de telles institutions. Le travaillisme veut empêcher qu'un territoire colonial ne tombe sous l'influence communiste. C'est, entre autres, pourquoi le gouvernement Attlee a mené une guerre acharnée contre les communistes en Malaisie. C'est aussi pourquoi le Labour Party a approuvé, en 1953, la suspension temporaire par un gouvernement conservateur de la Constitution de la Guinée britannique, après qu'une élection générale ait donné une majorité écrasante à des leaders politiques en qui ni conservateurs ni travaillistes n'avaient confiance.

Il y a aussi le fait économique. D'une part, le travaillisme est profondément conscient de l'immense pauvreté des territoires coloniaux et il voudrait les aider à relever leur niveau de vie. C'est pourquoi il préconise une aide accrue aux

colonies, directement et aussi par l'entremise des Nations-Unies. D'autre part, le travaillisme ne veut pas voir fondamentalement léser dans leurs intérêts les grandes compagnies britanniques des territoires coloniaux. Le maintien de ces intérêts et le développement économique des territoires coloniaux ne sont pas nécessairement compatibles. Mais le problème, en ce qui concerne le Labour Party, n'est pas à l'ordre du jour.

En matière de politique internationale, notons d'abord que l'idée de la solidarité internationale ouvrière est ancrée dans le mouvement ouvrier anglais depuis ses débuts. C'est en 1836 que le chartiste anglais William Lovett envoyait, de la part de la *London Working Men's Association*, un message fraternel à des ouvriers belges et leur exprimait sa conviction que les ouvriers de tous les pays étaient solidaires contre une oppression commune.

Cette tradition internationaliste, le travaillisme l'a héritée et, comme tous les partis ouvriers avant 1914, il y voyait le meilleur obstacle contre la guerre. Cette illusion la vraie grande illusion — s'effondra en 1914, lorsque le travaillisme, sauf pour une petite minorité, approuva l'entrée en guerre de la Grande-Bretagne et soutint l'effort de guerre jusqu'au bout. Et c'est du fait de la guerre que des représentants du travaillisme furent appelés pour la première fois à prendre place au sein du gouvernement.

L'opposition à la guerre fut surtout de caractère pacifiste. Il y a toujours eu une minorité de pacifistes intégraux dans le Labour Party. Elle a toujours joui d'un certain respect. Son influence pratique est restée minime.

Pourtant, le travaillisme a toujours voulu voir les relations internationales sous un angle moral, qui doit dépasser des considérations purement nationales. Il voudrait voir la politique étrangère appuyée sur des principes solides, tel que le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Il est profondément hostile au recours à la force et à la violence pour régler les litiges internationaux. Il a cru à la Société des Nations et croit aux Nations-Unies. Le Labour Party s'est opposé à l'expédition de Suez non seulement parce que ses chances de réussite étaient faibles ou qu'elle risquait de provoquer un conflit beaucoup plus vaste, mais surtout parce qu'elle semblait incapable d'être justifiée moralement. Dans une situation

comparable, en 1950, lors de la nationalisation des champs de pétrole iraniens, un gouvernement travailliste a préféré recourir à l'arbitrage.

Cet exemple appelle une autre remarque. Le travaillisme est très conscient de la force des grands mouvements nationalistes ou plutôt social-nationalistes qui déferlent sur le monde depuis la fin de la guerre, surtout au Moyen-Orient. Il n'a guère de sympathie pour la forme qu'empruntent leurs régimes, mais il voudrait les concilier et même les aider. Cela, sans pour autant vouloir sacrifier les intérêts britanniques dans cette région du monde, surtout en ce qui concerne le pétrole.

Il reste enfin la grande guerre civile internationale de nos jours, le conflit Est-Ouest.

Les travaillistes déplorent évidemment la guerre froide et la course aux armements. Mais il me semble impossible de prétendre qu'ils ont, à cet égard, développé une politique vraiment distincte de celle de leurs adversaires politiques conservateurs.

Le Labour Party a, tout de suite après la guerre, repoussé toute idée de troisième force et de neutralisme. C'est un Ministre des Affaires Étrangères travailliste, Ernest Bevin, qui s'est fait l'un des principaux architectes de l'Alliance Atlantique et de l'OTAN. Le Labour Party en a fait la pierre d'achoppement de sa politique étrangère. Parti traditionnellement attaché au désarmement, c'est lui ou plutôt c'est un gouvernement issu de ses rangs qui a lancé la Grande-Bretagne dans un effort massif de réarmement, auquel il a sacrifié nombre d'objectifs de politique intérieure. Rejetés dans l'Opposition en 1951, ses chefs ont fidèlement soutenu le réarmement de l'Allemagne fédérale et ont persuadé leur parti, mais d'extrême justesse, de les suivre. Il est vrai qu'ils prônent à présent le désengagement en Europe Centrale. Le Labour Party prône aussi l'arrêt des essais nucléaires, mais sa direction se refuse à promettre qu'un gouvernement travailliste abandonnerait unilatéralement la production d'engins nucléaires ou ordonnerait la destruction des stocks existants.

Les travaillistes ont souvent déploré et cherché à modifier tel ou tel aspect de la politique étrangère de Washington, particulièrement à l'égard de la Chine communiste, qu'un gouvernement travailliste a reconnue dès 1950. Le Labour Party voudrait rechercher toutes les possibilités d'entente avec le bloc communiste. Mais en dernière

analyse, il reste que le travaillisme jusqu'à présent ne s'est montré capable que de très peu de nouvelles initiatives pour mettre fin, ou même atténuer le conflit Est-Ouest.

Il me faut, avant de conclure, aborder très sommairement les problèmes de la structure interne du travaillisme et des conflits entre la théorie et la pratique dans ce domaine.

Le groupe parlementaire conservateur s'est acquis un mouvement de masse longtemps après sa formation en tant que parti parlementaire. Le groupe parlementaire travailliste, lui, est l'émanation du mouvement ouvrier anglais. Ceci explique, du moins en partie, pourquoi le mouvement de masse du parti conservateur a toujours accordé une réelle autonomie à ses chefs politiques, tandis que le mouvement de masse travailliste a toujours voulu limiter la liberté d'action de ses représentants politiques et a souvent prétendu lui dicter son attitude à la Chambre des Communes. En fait, les statuts constitutionnels du parti travailliste reconnaissent la suprématie de la Conférence annuelle du parti sur toutes ses autres instances, et lui reconnaissent aussi le droit de décider de la politique du parti. Nombre de chefs travaillistes, soulignant cette suprématie de la Conférence annuelle du parti, ont souvent marqué le contraste entre cette constitution démocratique et la structure hiérarchique du parti conservateur.

La réalité politique, du moins en ce qui concerne le Labour Party, est plus nuancée. Le groupe parlementaire travailliste a toujours refusé de se considérer comme le simple agent de la Conférence annuelle du parti, entièrement soumis à sa volonté. La formule de compromis adoptée en 1907 est restée la base des relations entre les deux organes : la Conférence exprime ses volontés, mais il appartient au groupe parlementaire de décider quand et comment ces volontés doivent être traduites à la Chambre des Communes. Dans la vie politique courante, cette formule a souvent permis au groupe parlementaire de ne pas faire ce qu'avait décidé la Conférence. Néanmoins, il lui serait fort difficile de faire ce que la Conférence lui aurait défendu. Si, par exemple, la Conférence annuelle de 1953 avait décidé de voter contre le soutien d'une politique de réarmement de l'Allemagne fédérale, il eût été quasi-impossible au groupe parlementaire de voter pour à

la Chambre des Communes. Il aurait tout au plus pu jouir de la liberté de vote.

Un gouvernement travailliste, pour sa part, se considère d'abord et avant tout comme le gouvernement de Sa Majesté et non comme le gouvernement du parti. Il cherche à maintenir sa liberté d'action vis-à-vis de la Conférence annuelle. Il y réussit généralement. Il maintient aussi ses distances à l'égard du Comité Exécutif du Parti ; les leaders travaillistes ont toujours repoussé comme entièrement fausses les accusations de leurs adversaires selon lesquelles un gouvernement travailliste serait la créature du Comité Exécutif. L'expérience semble démontrer que ces dénégations sont justifiées.

Mais il est essentiel d'ajouter qu'il eût été bien plus difficile aux *leaders* parlementaires travaillistes d'adopter pareille position et de contenir les militants du Parti, de les empêcher de prendre des décisions jugées embarrassantes, s'ils n'avaient pas joui du soutien des chefs syndicaux ; le vote massif dont ces derniers disposent à la Conférence annuelle a toujours suffi à neutraliser les éléments de gauche du Parti.

Cette dernière remarque m'amène à conclure. Je le ferai très brièvement. Théoriquement, le travaillisme s'est assigné des objectifs extrêmement ambitieux, puisqu'il envisage la refonte des structures sociales anglaises et la création d'une société à base collectiviste inspirée de valeurs entièrement différentes de celles d'une société capitaliste. En pratique, sa politique et ses réalisations ont toujours été bien plus modestes. Il a voulu améliorer, humaniser et démocratiser le fonctionnement et le caractère de la société existante. Ce sont les succès, même relatifs, de ses efforts qui lui ont permis de faire admettre l'écart entre ses buts théoriques et sa pratique courante.

Il tient évidemment un pari de grand enjeu : c'est que la société britannique, sur ses bases actuelles, pourra continuer à assurer à la Grande-Bretagne et à sa classe ouvrière des conditions de vie jugées acceptables. Si tel ne devait pas être le cas, le travaillisme pourrait se voir contraint de repenser et sa pratique et sa théorie. Et s'il devait le faire, son histoire jusqu'alors n'aurait été que la préhistoire du socialisme anglais au XX^e siècle.



Le néo-libéralisme

par René COURTIN,

Professeur à la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Paris (1).

★

Le néo-libéralisme n'est pas une orthodoxie. Les néo-libéraux sont assez différents les uns des autres. Albert Metin parlait autrefois du socialisme « selon les peuples ». Il est probable qu'il y a également un néo-libéralisme « selon les peuples ».

Le néo-libéral français se distingue de son homologue belge et probablement plus encore de son homologue allemand. Même parmi les néo-libéraux français, certaines nuances de pensée doivent être notées.

Il se trouve au surplus que les néo-libéraux ont un fondement philosophique qui n'est pas le même pour eux tous. Beaucoup de néo-libéraux sont en effet chrétiens, catholiques ou protestants ; d'autres sont rationalistes ; quelques autres enfin agnostiques. Les uns et les autres ne peuvent avoir la même conception du monde.

Aussi, en toute honnêteté, peut-on prétendre que le néo-libéralisme sert plus qu'un simple état d'esprit. C'est de cette question que je voudrais vous entretenir.

Vous me direz sans doute qu'il existe au moins une association où les néo-libéraux ont la possibilité de se rencontrer et d'harmoniser leurs pensées. Cette association est celle du Mont Pèlerin qui a été constituée au bord du Lac de Genève, à la suite d'un colloque Walter Lippman, il y a longtemps déjà. Cette association est aujourd'hui animée par des hommes tels que Willem Röpke et Hayek ; elle témoigne d'un grand dynamisme.

Je suis effectivement membre de la Société du Mont Pèlerin. Je dois néanmoins vous faire un aveu extrêmement pénible : si je paie régulièrement mes cotisations qui, du reste, sont extrêmement modestes, je n'ai jamais participé à un seul de ses colloques et cela pour une raison à peu près inavouable, c'est que la Société du Mont Pèlerin tient

malheureusement ses congrès au mois de septembre qui, pour moi, est le mois sacré des vacances. Mon individualisme est ainsi responsable du fait que je ne sois pas en état, ce soir, de vous parler pertinemment du néo-libéralisme.

Cependant, j'ai le privilège d'être lié d'amitié avec la plupart des néo-libéraux français et, en conséquence, j'espère ne pas trop trahir leur pensée. Par les conversations que j'ai eues avec eux, je suis convaincu que mes opinions n'étaient pas trop différentes des leurs et, plus particulièrement de celles de mon collègue et ami Maurice Allais, l'un des porte-drapeaux du néo-libéralisme.

La pensée des néo-libéraux s'appuie d'abord sur une vision générale du monde et s'exprime dans des programmes positifs, l'un de caractère économique, l'autre de caractère politique.

I

La vision que se font les néo-libéraux du monde et de la société n'est pas — il faut bien le confesser — une vision neuve. C'est une vision déjà très ancienne, conforme à celle des premiers libéraux, à celle notamment des physiocrates et d'Adam Smith. Je voudrais la définir comme suit : lorsqu'on cherche à expliquer les faits naturels, ceux-ci apparaissent liés entre eux par des phénomènes de causalité. L'explication scientifique ne connaît que des liens de causalité. Mais ces liens de causalité se combinent entre eux d'une façon telle qu'ils suscitent en fait un équilibre qui appelle irrésistiblement l'idée d'harmonie. Cette harmonie évoque à son tour la notion d'un ordre pré-établi, c'est-à-dire la notion de finalité.

(1) Communication faite le 10 décembre 1958.

La formule saisissante d'Adam Smith est restée celle de tous les libéraux : « L'homme est poussé par une main invisible à promouvoir un résultat qui n'était pas dans ses intentions ». Je pense que c'est l'immense mérite des premiers libéraux d'avoir perçu, parmi les premiers, cette réalité qui, me semble-t-il, a été retrouvée depuis dans bien d'autres domaines et qui constitue — il faut bien le reconnaître —, le grand mystère du monde.

Je crois qu'en ce milieu du XX^e siècle, il est impossible de ne pas invoquer le principe de finalité. J'en veux donner deux exemples.

1) Les physiciens percent chaque jour davantage les mystères de l'atome et de la molécule.

Cette structure de l'atome et de la molécule s'explique par un jeu de forces. Ainsi le mystère paraît se dissiper. Mais il se reconstitue aussitôt parce qu'aucune analyse n'est à même de nous faire comprendre pourquoi il se trouve que, justement, les forces qui sont dans l'atome et dans la molécule sont telles qu'elles suscitent un équilibre.

2) Cette finalité qui s'observe dans *ce qui est*, s'observe peut-être d'une façon plus nette et plus frappante encore dans *ce qui devient*. En suivant l'évolution de la manière vivante, le biologiste lui découvre des explications causales. Evidemment, des lacunes subsistent. On a l'espoir de les circonscrire et de les combler les unes après les autres. Mais je pense que même lorsque ce travail aura été effectué et que tous les chaînons qui constituent cette longue chaîne auront été reconstituées, on se trouvera en présence de la même interrogation. Pourquoi ces enchaînements sont-ils tels qu'ils aboutissent à un équilibre mouvant, caractérisé depuis l'apparition de la vie par une différenciation progressive ? On n'aperçoit pas de rapport intelligible entre la nature des forces qui sont en jeu et le résultat auquel ces forces aboutissent.

Certes, je suis loin d'ignorer toutes les exagérations auxquelles a donné lieu le finalisme qui, vous le savez, au dix-huitième siècle notamment, a passé les bornes du ridicule. Nul ne croit plus aujourd'hui avec Bernardin de Saint-Pierre que le melon présente des côtes pour être mangé plus facilement en famille et je comprends l'humour noir de cet illustre libéral qu'est Don Salvador de Madarga lorsqu'il pose l'interrogation suivante : « Commentez du

point de vue du ver de terre, ces deux vers de Racine :

« *Aux petits des oiseaux, il donne leur pâture* »
« *Et sa bonté s'étend sur toute la nature.* »

Il n'en reste pas moins qu'un homme comme Paul Valéry qui, certes, n'était pas dupe, affirmait lui-même que le monde ne serait pas pensable si l'on n'admettait pas le finalisme. Le néo-libéral est donc persuadé que le monde est dominé à la fois par un principe d'harmonie et par un principe d'émergence qui le fait progresser.

C'est bien parce qu'il est pénétré de cette harmonie et de cette émergence que le libéral est porté à faire confiance à ce qui est naturel. Entre une solution libérale et une solution autoritaire qui, a priori, se présente sur le plan technique comme devant avoir des résultats à peu près équivalents, d'instinct, le libéral choisit la première. Lorsqu'il ne voit pas très bien devant un problème posé comment trouver la solution, il a tendance à attendre parce qu'il a peur, en agissant trop vite, d'empêcher des forces qu'il ignore de se manifester. Il a toujours l'idée plus ou moins diffuse que cette force existe et que, probablement, elle sera efficiente.

Pourtant, le néo-libéral se distingue du libéral, son prédécesseur, en ce qu'il ne refuse pas à la collectivité toute possibilité d'agir. Cette intervention lui paraît justifiée dans deux hypothèses :

D'abord celle dans laquelle un équilibre est bien obtenu mais apparaît injuste et peu satisfaisant. Le néo-libéral estime en ce cas que l'intervention est légitime pour réaliser un autre équilibre meilleur et plus juste.

Un devoir d'intervention se manifeste également lorsque l'équilibre n'est pas spontanément atteint. Là encore une comparaison s'impose : dans le corps humain, les cellules sont normalement en équilibre, mais parfois, certaines d'entre elles se mettent à proliférer de façon pathologique. De même, dans le monde économique, on voit apparaître, ce que nous appelons, dans notre jargon, des mécanismes cumulatifs présentant un caractère essentiellement pervers. Telles les fluctuations économiques et les périodes de chômage qui en sont la conséquence.

Aussi, de la même façon que le médecin et le chirurgien luttent contre le cancer, l'homme d'Etat et l'économiste ont le devoir de lutter contre les fluctuations économiques et le chômage.

Mais, direz-vous, voilà une porte d'abord fermée que vous venez d'ouvrir bien largement. Tout le dirigisme ne va-t-il pas s'engouffrer au travers des deux exceptions que vous venez de formuler ?

Pareille crainte serait injustifiée.

Le néo-libéral n'accepte d'intervenir que lorsque des arguments techniques irréfutables peuvent être invoqués en faveur de l'action.

Mais il n'emploie pas indifféremment n'importe quel moyen ; il ne recourt pas à n'importe quelle technique. Il rejette avec horreur les méthodes qui, par leur principe même, ne permettent pas un retour à l'équilibre. Il repousse les méthodes qui ne suppriment pas le déséquilibre, mais le maintiennent en prétendant le dominer par un appareil de contrainte ; et également celles qui prétendent supprimer un déséquilibre en en créant un autre à côté. En pareil cas, l'intervention devrait être continue ou tout au moins se poursuivre pendant une très longue durée et le libéralisme, en fait, serait abandonné.

Il y a donc, je pense, une logique de la pensée néo-libérale, tant dans le domaine économique que dans le domaine politique, tant pour ce qui se rapporte aux principes que pour ce qui a trait aux règles d'action. C'est l'application de la doctrine néo-libérale dans ces deux domaines que je voudrais maintenant esquisser.

II

Commençons par l'économie. Le néo-libéral est d'abord un économiste. Le caractère bienfaisant des mécanismes spontanés a été contesté en bien des domaines. Je n'en citerai ici que deux : le domaine de la répartition des biens et celui de l'emploi. J'ai choisi ces deux domaines parce qu'ils correspondent aux deux types d'interventions possibles que je viens de décrire.

A l'égard de la répartition, l'équilibre serait défectueux. A l'égard de l'emploi, cet équilibre ne serait pas du tout atteint. Dans les deux cas cependant, la vision d'ensemble des néo-libéraux demeure optimiste. Mais ils acceptent aussi certaines interventions dont il y a lieu de préciser la portée.

*
**

En matière de répartition, il ne fait aucun doute que l'évolution s'est opérée dans un sens tout à fait favorable que ne prévoyaient justement pas les premiers économistes classiques, c'est-à-dire les premiers libéraux. Dans un tel domaine le néo-libéral sera donc plus optimiste que son prédécesseur.

Au début du 19^e siècle, à la suite de Malthus, les économistes étaient persuadés que le salaire de l'ouvrier ne parviendrait jamais à dépasser ce que nous appelons aujourd'hui le minimum vital. C'est sous l'égide des libéraux que le principal de leurs adversaires, Karl Marx, devait trouver les armes les plus redoutables contre le capitalisme. Pour Marx, la société est appelée à se diviser en deux classes, la classe des capitalistes, toujours moins nombreuses mais composée d'individus de plus en plus riches et une classe de prolétaires, toujours aussi misérables mais de plus en plus nombreux.

L'évolution qui s'est observée depuis les années 1850, c'est-à-dire depuis plus d'un siècle, a été exactement inverse. L'inégalité a diminué à la fois parce que le revenu des classes pauvres a augmenté et que le revenu des individus les plus riches a diminué.

Il est malaisé malheureusement de mesurer l'abaissement du niveau de vie des riches et la comparaison des salaires réels dans le temps pose des problèmes qu'aucune méthode statistique n'est parvenue à surmonter. D'autre part, il est très malaisé de faire entrer sous un dénominateur commun l'amélioration qui résulte de la hausse des salaires réels et celle qui est imputable à la diminution de la durée du travail et à l'accroissement des loisirs. Selon la méthode statistique que l'on adoptera par convention, on aboutira à des résultats différents.

Néanmoins, les chiffres statistiques sont largement concordants. Tous témoignent d'une élévation considérable qui, selon les bases que l'on choisit, va du simple au double, voire au triple pour des pays comme les nôtres, depuis le milieu du 19^e siècle.

En même temps, il y a eu diminution dans l'inégalité des revenus. Dans son livre récent « Révolution à l'Ouest », M. Jean Fourastié cite un exemple tout à fait frappant : il compare les deux

revenus les plus élevés touchés aux États-Unis, en 1900 et en 1950. C'étaient M. Carnegie en 1900 et M. Charles Wilson, Président de la General Motors Cy. en 1950.

Mesuré en salaire d'ouvrier moyen de l'époque, le revenu de M. Carnegie représentait celui de 100.000 travailleurs. Je dis bien 100.000. Celui de M. Charles Wilson n'en représente plus que 42. Un éventail s'est donc resserré dans la proportion de 3.381 à 1. Ce resserrement est essentiellement dû à deux causes : l'évolution naturelle, dont se réjouissent à la fois les libéraux et néo-libéraux, due à la transformation spontanée des conditions de vie et l'évolution de la législation fiscale, c'est-à-dire la substitution de l'impôt progressif à l'impôt proportionnel.

C'est ici que nous voyons apparaître une différence très sensible entre le libéral et le néo-libéral. Le néo-libéral est certainement beaucoup moins systématique que son prédécesseur d'il y a cinquante ans. Le bouleversement du système fiscal suscita non seulement des protestations mais aussi l'indignation même de tous les libéraux. Au contraire, les néo-libéraux estiment qu'une certaine redistribution du revenu, heureuse sur le plan social, n'est pas néfaste du point de vue économique, lorsqu'elle sauvegarde l'incitation à produire dans une proportion suffisante. En conséquence, ce n'est pas le principe de la redistribution des revenus qui sera critiqué par le néo-libéral, ce seront seulement les modalités de son application éventuelle. Le néo-libéral se demande à cet égard si, déjà, la mesure convenable n'a pas été dépassée dans certains pays et notamment en Grande-Bretagne.

Ceci me conduit à définir le type d'intervention accepté par les néo-libéraux. Ils sont très fermes pour demander que les mesures d'intervention présentent un caractère général nécessaire au maintien des équilibres partiels. A cet effet, un bon exemple est fourni par les réformes agraires.

L'existence des latifunda en Europe centrale et orientale n'était pas le fruit d'une évolution économique spontanée. Elle n'affirmait pas la manifestation de la supériorité de la grande exploitation agricole sur la petite. Elle était la simple consécration du passé, d'un passé de violences, de conquêtes, de distribution d'apanages. Aussi les néo-

libéraux n'ont-ils pas d'objections à opposer aux réformes agraires sous la double condition que :

1° Les anciens propriétaires reçoivent une indemnité, car tous les droits acquis, même s'ils ont été, dans le passé, des droits mal acquis, doivent, malgré tout, être respectés ;

2° Que le partage n'aboutisse pas à la création de ce qu'on appelle aujourd'hui des « microfundia », aussi anti-économique que les latifundia.

Les néo-libéraux, par contre, condamnent la collectivisation forcée des terres, qui a le double inconvénient de rétablir en fait le servage et de réduire, dans des proportions gigantesques, la productivité.

Le rapport de la population agricole russe à la population active est considérable, 43 % en 1956 selon les Russes eux-mêmes, alors qu'aux États-Unis, il est seulement de 10 %. Cependant, quoique la fonction agricole soit quatre fois plus importante en Russie qu'aux États-Unis, en U.R.S.S., malgré les tracteurs innombrables, malgré les moissonneuses-batteuses, malgré l'amélioration des espèces végétales et animales, malgré les défrichements en Sibérie, les rations alimentaires sont aujourd'hui encore extrêmement faibles. Il semble même qu'elles soient plus faibles qu'elles ne l'étaient en 1913. Aux États-Unis, au contraire, pays de propriété et d'exploitation individuelles, malgré un niveau de vie cinq à six fois plus élevé, le consommateur américain n'arrive pas à absorber tout ce qui lui est offert. Les Américains sont ainsi conduits soit à distribuer gratuitement leurs excédents, soit à les écouler à l'étranger, hélas à des prix de dumping, soit même à réduire la surface cultivée.

Cette observation me donne l'occasion de rappeler que, adversaires du collectivisme, les néo-libéraux sont aussi adversaires de toutes les réglementations qui freinent le développement économique. En agriculture, ils estiment que les mesures qui sont prises dans la plupart des pays et qui maintiennent artificiellement un trop grand nombre d'agriculteurs à la terre sans parvenir, du reste, à améliorer leur niveau de vie, sont certainement néfastes. Elles ne servent pas les agriculteurs eux-mêmes.

Ils condamnent avec la même énergie toutes les mesures d'intervention qui réduisent la liberté des

particuliers et portent préjudice à la fois aux situations individuelles et à la structure sociale. En France, c'est malheureusement le cas du statut du fermage et du métayage dont nous avons été gratifiés au lendemain de la libération. C'est le cas aussi du statut de la propriété commerciale. C'est le cas enfin de la législation d'exception contre les grands magasins, dont vous avez, je crois, le correspondant en Belgique.

*
**

J'en arrive maintenant au deuxième point qui est plus complexe, le problème de l'équilibre lui-même.

Comme je vous l'ai signalé, la critique de l'ordre économique ne porte pas seulement sur le fait que certains équilibres sont défectueux ; elle concerne le fait beaucoup plus grave, selon lequel, en certains cas, l'équilibre lui-même ne serait pas du tout assuré. Alors que l'inégalité des revenus a été la grande préoccupation et le grand souci des libéraux du 19^e siècle, les fluctuations économiques sont devenues le centre des préoccupations, au 20^e, tant du côté des libéraux que de celui de leurs adversaires.

Jusque vers 1930, les adversaires du libéralisme critiquaient ce système au nom de la justice, non pas au nom de l'efficacité. C'est la grande dépression consécutive à la crise de Wall-Street du 23 septembre 1929 qui a porté le débat sur le terrain des fluctuations économiques. Les libéraux avaient toujours assuré qu'aucun système autre que le leur n'était aussi favorable au développement de la production. Mais voici que, brusquement, on assiste à l'engorgement général des marchés. Les usines s'arrêtent faute de clients. Le café, invendable, est brûlé au Brésil dans les locomotives. Le blé est dénaturé. Le vin est transformé en carburant. Mais le plus grave est le développement universel du chômage. Les travailleurs ont beau offrir leurs bras ; personne n'est disposé à les engager. Aux Etats-Unis, en 1932, on a compté, selon des statistiques, il est vrai peu sûres, de 12 à 14 millions de chômeurs. En Angleterre, le chômage a touché 23 % de la population active et, en Allemagne, la proportion est montée à 30 %. Dans une large mesure, ce désastre explique l'aventure hitlérienne. Ces événements ont, pour beaucoup, apporté la preuve irréfutable que le

système économique, loin d'être harmonieux, était profondément vicié dans sa nature même. Le système économique libéral sombrait dans ses contradictions et la vision de Marx apparaissait justifiée.

Il est sûr que cette grande crise a pesé profondément sur le subconscient des Occidentaux. Elle est à l'origine, je crois de l'extraordinaire faiblesse dont, au lendemain de la guerre, ils ont témoigné à l'égard de la Russie. Yalta et Postdam sont, dans une certaine mesure, la conséquence de notre complexe d'infériorité à l'égard d'un système autoritaire qui, à bien des égards, nous est odieux mais qui, au moins, est arrivé à protéger les travailleurs contre le chômage.

La confusion des libéraux a été à son comble lorsque, s'attaquant au fond du problème, John Maynard Keynes a affirmé et prouvé que les réactions du système économique n'avaient aucune raison de susciter un équilibre de plein emploi. Sur ce point, vous m'excuserez de faire un peu de technique. Tout en étant à la fois trop précis et trop vague, trop long et trop bref, je ne me sens pas le droit, en tant qu'économiste, de négliger un problème qui, à mes yeux, est fondamental pour la compréhension des attitudes néo-libérales.

Les classiques avaient postulé, à vrai dire, plus qu'ils ne l'avaient prouvé, que les ajustements de la société économique s'effectuaient toujours dans le cadre du plein emploi. Au contraire, selon l'interprétation Keynésienne, la marche de la société économique est réglée par le jeu de trois variables indépendantes qui ne réagissent les unes sur les autres que par le gonflement ou la contraction du revenu national.

A partir du moment où cette vision des choses est acceptée, il est bien évident qu'il n'y a plus aucune espèce de raison pour que l'emploi effectif coïncide avec l'emploi total.

Le plein emploi ne correspond plus, dans le système Keynésien, à une situation normale ; il n'est plus qu'un hasard heureux et même un hasard qui a de moins en moins de chances de se rencontrer.

En effet, la société s'enrichit progressivement. Sous le poids des progrès passés, notre marge d'investissements diminue. En effet, à cause de l'enrichissement de notre société, nous consommons une portion de plus en plus faible de notre revenu. Ainsi existe-t-il un décalage entre l'épargne qui se

forme et les possibilités d'investissements : cet argent se stérilise ; il bloque tout le système et, du même coup, le revenu national se contracte. Selon le système Keynésien, le sous-emploi ne peut être combattu que par l'intervention de l'Etat. Celui-ci doit constamment lancer des revenus supplémentaires dans le circuit. Cette intervention est nécessaire parce que les capitaux ont tendance à s'immobiliser. C'est dire que la philosophie libérale, d'une part, et la politique libérale d'autre part, sont l'une et l'autre condamnées.

Il est remarquable qu'avec une présentation rajeunie, Keynes reprenne presque textuellement, mais avec un éclairage nouveau, la vieille argumentation marxiste, selon laquelle, précisément en raison de la division de la société en classes, les capitalistes n'auraient pas la possibilité d'utiliser tous leurs revenus. Ils sont trop riches pour tout consommer ; ils épargnent sans doute. Mais ils ne peuvent pas tout investir parce que les classes prolétariennes sont trop pauvres pour pouvoir acquérir les marchandises qui justifieraient de nouveaux placements.

La conception de Keynes est évidemment un peu différente de celle de Marx. Ce n'est pas l'enrichissement de quelques-uns qui est responsable de nos difficultés ; c'est l'enrichissement de la société tout entière qui l'est.

Ces précisions, si techniques soient-elles, sont fondamentales. Si Keynes a raison, il faudrait reconnaître qu'il n'y a pas de néo-libéralisme possible. Le néo-libéralisme ne serait qu'une position d'attardé qui refuse de s'incliner devant la réalité scientifique.

Pourtant, j'en suis persuadé, Keynes s'est trompé. Certes, la régulation de plein emploi est assez déficiente dans la courte période ; elle redevient décisive dans la longue période. Jacques Rueff a notamment montré comment les mécanismes de crédit permettent la réalisation d'une régulation à prix constant. En Grande-Bretagne, Pigou, reprenant une idée ancienne et diffuse dans l'œuvre de ses prédécesseurs, a établi que, même à défaut de toute l'élasticité monétaire, la baisse des prix suscite le gonflement des encaisses nominales. Le gonflement des encaisses réelles est plus important encore et ce gonflement suscite un accroissement de la demande. En conséquence, le plein emploi se réalise de nouveau.

Dans cette perspective, la grande dépression des années 1930 apparaît non pas comme la conséquence d'une structure fondamentalement vicieuse, mais comme le simple fruit d'une accumulation de maladresses dans le domaine de la monnaie dirigée.

Cependant, à l'heure actuelle, les néo-libéraux ne se refusent plus à agir, ils estiment qu'une politique anticyclique est nécessaire. Mais ils fixent avec soin les limites de leur action. Ils sont hostiles à toutes mesures qui, sous prétexte de sauvegarder ce que nous appelons l'équilibre global, susciteraient des déséquilibres partiels. Ils sont donc opposés aux mesures dites sélectives. Elles sont, hélas, nombreuses dans mon pays. Le crédit y est sélectif ; les importations et les exportations également. Les néo-libéraux demandent que des mesures globales soient prises dans le domaine du budget et dans celui du crédit et, si la balance des revenus extérieurs est déséquilibrée, ils témoignent de la plus grande méfiance pour les « trucs » divers qui sont proposés par les dirigistes et les empiristes. Ils exigent le recours à une méthode globale, simple, honnête, quoique désagréable parfois pour certains intérêts.

Telles sont, me semble-t-il, quelques unes des positions essentielles des néo-libéraux en matière économique. Leurs conceptions sont assez analogues en matière politique et c'est par leur exposé que je terminerai.

III

Les néo-libéraux croient aux vertus et à la force de la liberté. Mais ils pensent que cette liberté a besoin d'être aidée et défendue.

A longue échéance, le développement des sociétés ne peut que tendre vers la liberté ; il assurera le triomphe final de la démocratie dans le monde et l'établissement d'un ordre universel fondé sur le respect d'autrui. Cet ordre devra logiquement prendre un caractère fédéral.

Mais les néo-libéraux n'ont plus l'optimisme des libéraux d'avant 1914. Ceux-ci étaient persuadés qu'aucune force ne se mettrait en travers d'une évolution favorable. Ils étaient assurés que cette vision quelque peu paradisiaque du monde correspondrait à une réalité très prochaine. Entre eux et nous, hélas il y a eu Hitler ; il y a eu Staline et il y a Khrouchtchev.

Certes, les néo-libéraux sont convaincus qu'une victoire du totalitarisme serait précaire. Après un nouveau Moyen-Age, sans comparaison avec l'ancien, les forces de liberté finiraient par s'épanouir à nouveau. La menace d'une régression transitoire doit cependant être écartée.

Aussi, de même que les néo-libéraux ont combattu Hitler et le régime hitlérien, de même sont-ils prêts à consentir les plus grands sacrifices pour assurer la défense du monde libre à la fois contre la subversion interne et contre une attaque possible venant de l'Est.

Ils sont très sévères à l'égard des attitudes humanistes ou prétendument humanistes selon lesquelles un démocrate ne peut pas avoir d'ennemi à gauche, est nécessairement pacifiste ou neutraliste. Une telle position est à mes yeux celle d'un attardé, plus souvent même celle d'un complice.

Le libéralisme d'aujourd'hui doit être un libéralisme militant ; il ne peut se passer ni du glaive ni du bouclier. Si le néo-libéral se refuse à toute guerre agressive, il ne peut accepter le partage actuel du monde, ni la division de l'Allemagne, ni le maintien en esclavage de l'Europe de l'Est. Il est persuadé, en effet que, devant une volonté suffisamment affirmée, la Russie finira un jour par reculer, parce qu'elle devra reconnaître son incapacité à forger la nouvelle humanité dont elle a rêvé, parce qu'elle se heurtera à une opposition croissante et qu'en conséquence, sa domination constituera pour elle une charge beaucoup plus qu'un avantage, une menace beaucoup plus qu'une sécurité.

Le néo-libéral n'a jamais désespéré de l'homme de l'Est. Pendant des années, cependant, nous nous sommes heurtés aux prétendus réalistes qui nous assuraient que la jeunesse de ces pays de l'Est, parce qu'elle n'avait jamais connu la liberté, allait représenter un type d'humanité tout à fait différente du type traditionnel. Ils nous assuraient, ces réalistes, que le régime avait formé des hommes marxistes qui avaient perdu tout sens de l'individuel, qui ne pensaient plus et n'agissaient plus que dans le sens et pour les intérêts de la collectivité.

Mais Berlin-Est, Potsdam, Budapest et, plus encore, l'exode massif et continu des Allemands qui vont chercher la liberté à l'Ouest — au nombre d'environ 250.000 par an —, ces témoignages bouleversants qui nous sont apportés par tant de réfugiés,

souvent très jeunes, nous donnent l'assurance que le cœur et l'esprit de l'homme ne sont pas une glaise malléable pétrie au gré des maîtres du jour.

Des forces puissantes sont donc en action qui travaillent pour la liberté. Dans ces conditions, les néo-libéraux pensent que le monde occidental doit tenir à tout prix pour assurer la sauvegarde de la civilisation d'aujourd'hui, pour nous-mêmes, pour nos enfants, mais aussi pour les autres, pour tous ceux qui sont dans les fers et qui perdraient l'espérance si nous venions nous-mêmes à être submergés.

Mais un autre défi est lancé à nos sociétés occidentales : celui des pays sous-développés. Il est sûr qu'en raison de leur démographie galopante, par suite de leurs insuffisances quantitatives et, ce qui est plus grave encore, en raison de l'insuffisance qualitative des élites de ces pays, les méthodes libérales n'ont pas donné à ces peuples ce qu'ils en attendaient ; elles n'ont pas permis et ne paraissent pas, à brève échéance, susceptibles de vaincre la misère : d'où la redoutable tentation d'instaurer des régimes totalitaires, des régimes inhumains, certes, mais qui, sur le plan économique, imposent une épargne forcée et affectent cette épargne à des tâches d'intérêt commun profitables à tous.

Je suis cependant persuadé que les techniques autoritaires finiront un jour par être condamnées tant en Asie qu'en Afrique, comme elles le sont déjà dans l'Europe de l'Est. Au cours de ces dernières semaines, lorsque j'ai lu des reportages véritablement hallucinants sur ce qu'on appelle la révolution des communes en Chine, lorsque j'ai pensé au sort de ces millions d'hommes que l'on fait marcher par régiments entiers en les transformant en fourmis, ma conviction s'est renforcée. S'il persévère dans cette voie, Mao-Tsé-Toung prépare une réaction formidable qui finira par emporter son régime.

Mais, pour le proche avenir, je suis inquiet pour l'Inde, pour l'Asie du Sud-Est, pour le Moyen-Orient et pour l'Afrique qui nous touche de si près. J'ai peur que ces pays nous abandonnent, qu'ils sacrifient la liberté parce que, en effet, jusqu'à présent, nous avons été incapables de leur apporter ce qu'ils espéraient.

**

Les Nations libres sont donc, comme vous le voyez, confrontées avec de gigantesques problèmes.

Elles ont des raisons d'espérer. Mais elles ont aussi de terribles raisons de craindre. C'est pourquoi, me semble-t-il, elles ont le devoir de coordonner au plus vite leur action sur les plans économique, politique et militaire : c'est pour elles une question de vie ou de mort.

Je suis persuadé que de simples alliances ne suffisent plus. Des vagues confédérations comme le Commonwealth britannique, ou la nouvelle Communauté que le Général de Gaulle s'efforce de constituer, ont une ossature trop lâche.

Il faut tendre vers des formes fédérales plus fortes. Elles seules peuvent permettre une action commune parce que seules elles imposent des abandons de souveraineté.

Vous connaissez la position des néo-libéraux français au sujet de l'Europe des Six à laquelle vous participez vous et moi : ils ne repoussent pas systématiquement tout projet d'association qui rapprochera les « Six » de leurs autres alliés occidentaux.

Mais ils ne veulent à aucun prix que ces nouveaux liens aient pour effet de détendre les liens économiques qui existent entre nous et que nous avons déjà eu tant de difficultés à nouer.

L'effort entrepris dans nos six pays me paraît jusqu'ici constituer la tâche la plus consistante pour une organisation pleine et entière du monde libre.

Au terme de cet exposé, j'ai l'impression de n'avoir dit que des vérités simplistes et je m'en excuse. Le programme des néo-libéraux est en effet extrêmement simple. C'est un programme de bon sens qui est accueilli favorablement par la grande majorité des citoyens de nos libres pays. Il n'y a pas de recette magique qui nous dispense de l'effort. Pour gagner, il faut lutter. C'est dire que le succès dépend à mes yeux beaucoup moins de la perfection possible d'un programme que de notre opiniâtreté, de notre volonté et de notre force. C'est de l'homme et de sa qualité que tout dépend. Comme je suis libéral, je crois en l'homme et croire en l'homme c'est croire à sa victoire.



Théorie et pratique du socialisme

par Jeanne HERSCH,

Professeur à l'Université de Genève (*).

★

Il me faut commencer par quelques considérations générales sur la condition de l'homme dans la société. D'abord, je pense que le plan de la vie politique ne se suffit pas à lui-même. Pour comprendre ce qui s'y passe, il faut tenir à quelque chose au-delà de lui. La seule observation des faits politiques ne permet pas de saisir ce qu'il y a de concret dans une situation donnée.

D'autre part, la réalité sociale n'est pas quelque chose qui s'ajoute accidentellement à une condition humaine asociale où l'homme existerait déjà. Le fait d'être un être social est pour l'homme une donnée essentielle, un élément constitutif. Ceux qui essayent d'oublier cette condition fondamentale de la vie humaine ferment simplement les yeux sur tout un côté de leur propre vie et se condamnent par là à ne jamais la concevoir dans sa vérité.

L'observation qui précède est dirigée contre un individualisme qui se considérerait comme suffisant. Mais cette mise au point faite, il me semble que je dois affirmer presque le contraire. Il faut retenir de l'individualisme quelque chose d'essentiel. L'individu reste, dans un certain sens, irréductible à la société. Par réaction contre l'extraordinaire solitude que comporte le monde moderne, les hommes d'aujourd'hui se laissent peut-être séduire par la nostalgie d'une sorte de « magma » humain que serait l'être social collectif. Ce « nous » dont chaque être est issu, qui ne cesse de l'enlacer et de le contraindre sans pourtant l'aider comme un ami, le pousse à penser qu'il n'est qu'une onde de la mer, un reflet de la lumière, la simple vibration d'un ensemble avec lequel, comme on aime à le dire aujourd'hui, il reste « en communion ».

A force de réagir contre l'individualisme, n'abuse-t-on pas du mot « communion »? Pour être en « communion », ou plus sobrement, en commu-

nication avec autrui ou autre chose, il faut être soi-même. Cette sorte de paresse, de nostalgie d'un tout où le moi puisse se dissoudre me paraît exiger un contrepoids.

C'est la personne humaine, et non le groupe social, qui doit être considérée comme un sujet de libre invention. Elle invente ses actes, son comportement, ses œuvres, etc. C'est donc elle qui est capable de dépasser les faits et d'assumer les risques de ce dépassement.

Or pour dépasser les faits, elle doit forcément s'enraciner ailleurs que dans les faits, dans quelque chose qui est « trans-social » et par conséquent « trans-politique ». D'autre part, au moment où elle invente un comportement sur le plan des faits, elle vise quelque chose au-delà d'eux, un résultat qui n'est pas encore, mais qui n'a son sens et sa réalité future qu'à travers les faits qui sont déjà. Ainsi l'enracinement trans-social exige des données concrètes par le truchement desquelles la personne humaine est à même de faire invention. Il en résulte qu'elle ne possède jamais comme tel l'absolu, que pourtant ses inventions impliquent. Elle ne peut prétendre posséder une vérité exclusive de toutes les autres.

Cette impossibilité consacre la valeur, le prix, l'importance de la diversité humaine. Celle-ci n'est pas une donnée de fait à laquelle il faille se résigner à contre-cœur. Elle est constitutive de cette vérité que chacun cherche sans pouvoir jamais prétendre l'avoir en poche.

Ainsi, les quelques éléments que je viens de distinguer nous mettent sur la voie d'une philosophie assez compliquée, pour laquelle la vérité est partout à l'œuvre et, en même temps, très lointaine.

(*) Communication faite le 7 janvier 1959.

Le seul fait d'être un sujet agissant, donc inventant sa destinée, semble donc impliquer à la fois le sens de l'absolu et celui du relatif, le sens du relatif par rapport à l'absolu et le sens de l'absolu lié au relatif. Il ne s'agira plus, dès lors, d'établir dogmatiquement les seuls comportements valables, la seule vérité valable, mais de concevoir ou de créer des voies *possibles* pour l'action humaine, des voies possibles, des voies ouvertes, des chances d'invention et de création.

Cela veut dire que sur le plan social et politique, il importe de prévoir des institutions destinées non seulement à assurer la stabilité d'un ordre de choses donné, mais à permettre l'incarnation du « possible » et les inventions humaines.

La politique, dès lors, n'est réductible à aucune technique. Elle le serait si l'on connaissait exactement d'avance le résultat à obtenir. L'homme politiquement actif se trouverait alors dans la même situation que l'ingénieur voulant construire un pont. Il en va tout autrement si, au lieu d'être une technique, la politique est invention. Elle fait partie d'un processus de création sans fin, entretenu à la fois par l'impossibilité où se trouve l'homme de renoncer à la vérité absolue et de la posséder.

Je soutiendrai maintenant qu'aucune réalité collective ne peut prétendre avoir une âme au sens où le peut la personne humaine. Aucune réalité collective — famille, nation, classe, parti, église — ne peut prétendre posséder cette valeur absolue qui interdirait de la subordonner à quoi que ce soit. Quiconque croit à quelque chose d'absolu peut se trouver dans la nécessité de sacrifier à cet absolu ce qui ne l'est pas, et notamment une réalité collective. Cette subordination virtuelle de n'importe quelle réalité collective à quelque chose d'absolu, cette non-coïncidence d'aucune réalité collective avec l'absolu, est à mes yeux une conviction essentielle. Si on ne l'admet pas — et beaucoup de gens ne l'admettent pas — on retombe fatalement dans la superstition, dans une immanence où une réalité de fait érigée en absolu réduit à une technique dont le terme est donné ce qui devrait être invention sans fin.

Aucune réalité collective, donc, ne doit être érigée en valeur suprême. Mais disant cela avec le maximum d'insistance, je ne dis pas que les réalités collectives soient sans valeur, ou doivent peser d'un poids léger parmi les devoirs des personnes qui en

font partie. Au contraire : la personne humaine est précisément cette créature qui appartient à la fois à plusieurs groupes humains et qui doit fidélité à chacun d'eux. La condition humaine me paraît être celle d'une fidélité multiple, multiplicité où il n'est pas possible d'établir une hiérarchie définitive. Si l'on pouvait établir entre ces diverses fidélités une hiérarchie objectivement valable en toute circonstance, il n'y aurait plus qu'à s'y reporter pour savoir comment agir. Mais il n'en est pas ainsi, et l'invention de l'acte est toujours liée à son moment. Le groupe qui exige la fidélité la plus immédiate, la moins conditionnelle, c'est en général celui qui est le plus menacé, au moment où pèse sur lui cette menace.

Les groupes sociaux ne sont pas simplement indépendants les uns par rapport aux autres. Ils s'affrontent, bien sûr. Mais ils ne s'affrontent pas hors de nous, dans un espace objectif, anonyme et impersonnel.

Ils le font dans la personne, dans chaque personne. C'est pourquoi nous ne sommes jamais dispensés de faire acte de présence à notre vie. Il ne suffit pas de l'avoir fait une fois. La charnière des fidélités multiples qui sont les nôtres, c'est notre liberté personnelle continuée.

J'ai parlé tout à l'heure de l'âme. Je n'oublie pas que l'homme a aussi un corps. Ce côté charnel de l'homme entraîne, surtout lorsqu'il s'agit de problèmes sociaux, une liaison étroite avec les réalités économiques. La réalité économique est, pour ainsi dire, la chair de la société. La chair compte dans la condition humaine. Elle est à la fois donnée de fait et condition de liberté. La réalité économique doit satisfaire à certaines exigences pour que la liberté de l'homme devienne possible. En même temps, elle est la matière dans laquelle s'incarne la liberté humaine. Elle est pour l'acte libre à la fois une condition et un objet. L'homme n'accomplit pas d'actes libres dans l'esprit pur ; il les accomplit ici-bas, dans la réalité incarnée où ils prennent corps. Il a lui-même un corps. Son incarnation est la mise à l'épreuve de son esprit.

Ainsi, d'une part, l'homme est dans une condition incarnée ; de l'autre, il a une volonté, une vocation incarnatrice. Ce double état de sa condition le lie très étroitement à la réalité économique de la société dans laquelle il vit.

Enfin, et ce sera ma dernière remarque générale, il est indispensable, pour que les hommes puissent vivre ensemble, qu'un véritable pouvoir politique existe au-dessus d'eux. Ce pouvoir politique serait peut-être superflu si nous étions tous des anges, ou si nous étions des hommes aimant leur prochain comme eux-mêmes. Mais nous ne sommes pas ainsi. Il arrive quelquefois que certains d'entre nous aiment quelqu'un autant, ou peut-être plus, qu'eux-mêmes. Mais non leur prochain comme tel. A cause de ce manque d'amour le mal existe, et à cause du mal, le pouvoir politique est indispensable à la vie en commun. Mais d'autre part, le pouvoir politique est exercé par des hommes chez qui le même mal existe. Et ce mal risque d'être décuplé par l'efficacité que le pouvoir donne à l'action des dirigeants. Aussi est-il nécessaire que ce pouvoir soit limité par un contrôle.

A mes yeux, la justification de la démocratie, ce n'est pas d'être le meilleur régime possible, parce que la voix du peuple serait en quelque sorte la voix de Dieu. Il n'y a pas de raison particulière pour que la voix de la majorité, et non celle de la minorité, soit celle de Dieu.

Faut-il croire à l'égalité de tous les hommes ? S'il s'agit d'une égalité de fait, non, — les hommes sont profondément inégaux, en beauté, en intelligence, en force physique, en force intellectuelle, en force morale. Leur seule égalité, mais décisive, irréductible, sacrée, réside dans leur mystère de sujet libre. Nous ignorons ce que quiconque va faire de lui-même dans l'instant à venir, parce qu'il est libre. En ce point de mystère seulement réside l'égalité des hommes. Une vraie démocratie n'aboutit pas au nivellement de tous, mais au libre épanouissement des inégalités naturelles.

La démocratie est un régime qui instaure à la fois un pouvoir et une technique de contrôle du pouvoir. C'est, d'une part, un système qui donne, lorsqu'il fonctionne bien, une parcelle de pouvoir d'initiative à la base, à la masse des citoyens. C'est, d'autre part, un système organisé pour donner du prix à la diversité des opinions des hommes. Si l'on est d'accord, comme je le disais tout à l'heure, pour reconnaître que la diversité des opinions n'est pas un malheur auquel il faille se résigner, mais au contraire, une valeur à laquelle il faut tenir, alors il semble bon d'avoir un système politique élaborant une technique mise au service de cette diversité,

organisant la vie en commun en raison de la diversité et grâce à elle.

J'ai dit tout à l'heure que les divergences entre les opinions étaient un bien. Mais si nous voulons véritablement que cette divergence s'affirme dans le concret et s'incarne dans la réalité sociale, il faut, bien sûr, que les individus ayant des opinions suffisamment semblables puissent se grouper ; un individu isolé ne peut pas se faire entendre dans la masse des hommes. Il faut donc des partis. Telle est la raison d'être des partis, ces fameux partis tant décriés de nos jours. On ne peut concevoir une démocratie sans pluralisme des partis. C'est lui qui consacre le droit des hommes à être divers, à vouloir des choses diverses et à se grouper diversement pour les réaliser.

Mais il importe de savoir quels sont les droits et les devoirs de ces partis, le sens de l'adhésion qu'on leur donne, et ses limites. Les partis ont tendance à se cléricaiser, c'est-à-dire, à devenir des églises et à se prendre eux-mêmes pour tels. Lorsqu'ils s'engagent dans cette voie, ils ne reconnaissent plus rien au-dessus ni au-delà d'eux-mêmes. Ils refusent de reconnaître la multiplicité des engagements humains, ou bien ils s'attribuent une fois pour toutes, parmi ceux-ci, la place suprême. Or l'adhésion à un parti doit toujours rester, à mon sens, limitée et conditionnelle.

Après ces remarques préliminaires, j'en viens au socialisme, pour en caractériser d'abord le plus simplement possible la conception traditionnelle.

Pour la masse de ceux qui militent dans les partis se déclarant socialistes (et cela malgré les sources non marxistes très importantes que le socialisme a eues dans divers pays), c'est la référence au marxisme qui l'emporte de loin sur les autres. Le marxisme est devenu pour les socialistes une sorte de drapeau, à tel point que, dans certains partis, dans certains pays, il suffit de prendre ses distances à l'égard du marxisme pour devenir « un socialiste de droite », sur le point de trahir la cause commune. Il est vrai cependant que, par la force des choses, la critique du marxisme, en ce monde changé, se développe, malgré les tabous, chaque jour davantage.

Mais si le terme « marxisme » garde un si grand prestige, demandons-nous ce qu'il signifie dans l'esprit de ceux qui l'emploient. Je crois qu'on se trouve devant un cercle vicieux. Etre vraiment

socialiste, c'est être marxiste. Être marxiste, cela veut dire « être énergiquement socialiste ». En disant la même chose de deux façons, on croit donner plus de consistance à une seule et même conviction. Quel en est donc le contenu ?

Le marxiste croit que l'histoire a un *sens*, dans la double acception du mot « sens ». L'histoire va dans une certaine *direction*. En outre, cette direction est celle que l'on souhaite, par ce qu'on la considère comme *juste*. L'histoire a donc une direction et une signification que l'on peut exposer, résumer et préciser. Il y règne dès lors un déterminisme *analogue* à celui qu'on trouve dans la nature ; peut-être pas identique, mais pour le moins analogue. De même que le déterminisme de la nature nous donne prise sur la nature et nous permet de développer la technique, de même le déterminisme connu et déchiffré de l'histoire nous donne prise sur la réalité sociale et nous permet de la façonner.

Il y a ainsi dans le marxisme un effort pour arracher l'homme à la fatalité qui l'a dominé pendant de nombreux siècles. Le déterminisme historique s'oppose à cette fatalité et à la résignation qui en découle. Il n'est rien dans la société qui doive être subi sans recours. Il n'est pas vrai qu'il faille subir la société telle qu'elle est, comme on subit un climat chaud, froid ou pluvieux. Loin d'engendrer la passivité, le déterminisme suscite les desseins, le planisme, l'intervention. La société, comme la nature, peut être soumise à l'homme.

Le marxisme souligne également l'importance décisive de la réalité économique dans la société.

Remarquez que, soit sous l'influence du marxisme, soit sous d'autres influences, les deux conceptions que je viens de résumer (sens de l'histoire et prépondérance de la réalité économique) sont, dans une large mesure, généralement admises aujourd'hui, et non par les seuls marxistes. Tous nos contemporains sont frappés aujourd'hui par la réalité de l'histoire, l'emprise et la rapidité du devenir. On « est » dans cette histoire. Elle a une « direction ». Tous nos contemporains, il est vrai, ne pensent pas que l'histoire aille nécessairement dans un sens déterminé, et que ce sens soit celui qu'ils souhaitent. Cet optimisme-là est propre aux marxistes. De même, l'importance décisive de l'économique est reconnue aujourd'hui, on peut le dire, par tous ceux qui étudient sérieusement les réalités sociales.

D'autre part, lorsqu'on est marxiste, on dispose d'une clef unique permettant d'ouvrir toutes les serrures de l'histoire. Cette clef, c'est la lutte des classes. Toute l'histoire humaine s'y ramène. Il y a quelquefois des bavures. Mais quand les choses sont nettes, il n'y a que deux classes : une classe possédante et une classe exploitée. La classe exploitée est dénommée par le marxisme : prolétariat. On ne s'interroge pas beaucoup sur les formes que peut prendre concrètement l'existence prolétarienne. Dans toute la mesure du possible, on traite le prolétariat dans son unité, en bloc, on le personifie. Le prolétariat devient une espèce de sauveur collectif. Étant le plus malheureux, dénué de tout, il va sauver le genre humain en abolissant cette lutte des classes dans laquelle tous les hommes se trouvent engagés et qui les prive d'une condition saine et normale, qui les « aliène », en un mot.

Comme, en principe, selon l'orthodoxie marxiste, le prolétariat ne possède rien, n'a rien à défendre, il n'a aucun lien avec les structures qui existent dans la société pour sauvegarder les droits de ceux qui possèdent quelque chose. Par conséquent, le prolétaire n'a pas de patrie.

Le marxisme donc, en tant qu'idéologie, est internationaliste. D'où le slogan bien connu : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ».

Nous l'avons vu, le marxisme croit à la possibilité d'une connaissance scientifique de l'histoire. Il en possède même grosso modo la clef ; il ne lui reste plus qu'à en étudier les détails, guidé par sa foi dans une science exhaustive, au moins virtuelle, qui ramènera tout à son schéma. Il considère donc les religions comme mystificatrices et pratique un athéisme scientifique, comportant en théorie une rigueur propre : la rigueur scientifique. En effet, si l'on est authentiquement un athée scientifique, on ne peut admettre que des affirmations scientifiquement vérifiables.

Telle est brièvement esquissée, la théorie marxiste traditionnelle. Elle se donne l'apparence d'être purement intellectuelle. En fait, il ne faut jamais oublier qu'il y a dans le socialisme vécu et militant un mélange extraordinairement puissant d'idées, de faits et d'émotions. Il est impossible de dissocier les éléments purement intellectuels de ceux dont la force est affective et morale.

Ce qui sous-tend le marxisme, c'est le sentiment vif de l'homme sacrifié, de la misère intolérable, de

l'urgence avec laquelle il faut un remède. Le socialiste qui se déclare marxiste, et qui croit par conséquent à la bonne direction de l'histoire, pourrait, semble-t-il, se dire : « eh bien, attendons ; les remèdes viendront ». Non, il faut qu'ils viennent vite. L'attente, ce sont des vies humaines sacrifiées. C'est à ce propos, je crois, que se différencient le mieux les tempéraments qu'on pourrait appeler de gauche et ceux qu'on pourrait appeler de droite. Les tempéraments de droite, ce sont les gens qui ont le temps. Les tempéraments de gauche, ce sont ceux qui sentent l'urgence. Pour eux, le temps compte. On ne peut pas sacrifier des vies humaines ou les laisser aller à la dérive. Il faut agir, vite.

J'ai dit tout à l'heure que le marxisme, à travers sa théorie de l'histoire et de la société, mettait en action de puissants mobiles affectifs. Une remarque à ce propos : si l'on admet que l'histoire a une direction donnée, qu'il existe un déterminisme historique (rigoureux ou approximatif, peu importe), il y a alors un sentiment humain qui, sur le plan historique et politique, perd son sens, c'est l'indignation. Or le marxisme cultive à la fois la croyance au déterminisme et l'indignation. Il se produit là un amalgame d'autant plus fort peut-être qu'il est, du point de vue intellectuel, moins cohérent.

Voyons maintenant quelle a été la fonction du marxisme dans la jeunesse du mouvement ouvrier. C'est lui qui a permis de mobiliser simultanément la science de l'histoire et l'indignation révolutionnaire. L'indignation, à elle seule, n'aurait pas suffi. Il faut en effet se reporter à l'impuissance extrême de la classe ouvrière à l'époque où ces idées ont été lancées, pour comprendre à quel point l'indignation serait retombée sur elle-même, dans l'abattement et le désespoir, si on ne lui avait pas donné des alliés aussi puissants que l'histoire elle-même et la science elle-même. Cette combinaison d'histoire, de science et d'indignation ont permis à un espoir agissant de naître.

En somme, le marxisme a pris force entre deux pôles. L'un, c'est l'analyse critique précise du présent, mettant en lumière les ressorts cachés et réels d'un mécanisme social donné ; l'autre, c'est l'ouverture, grâce à l'utilisation conjointe de la science et de l'histoire dans sa tonalité, de perspectives encourageantes et optimistes, laissant entrevoir, de façon toutefois assez vague et incertaine, le paradis promis.

Il faut remarquer que, selon la conception marxiste, il suffit de supprimer ce qui est mauvais dans la société actuellement donnée pour obtenir une société bonne. On ne nous dit pas, ou à peine, ce qu'il faut mettre à la place. La pensée marxiste a très peu élaboré la conception de ce qu'on mettrait à la place des structures condamnées. En revanche, elle a étudié de très près la nocivité des structures condamnées. Elle part de l'idée selon laquelle, entre l'homme et le bonheur, entre l'homme et la justice, entre l'homme et la fraternité, il n'y a que des structures mauvaises, qu'il suffit dès lors d'abolir.

Que s'est-il passé en fait depuis la naissance du marxisme traditionnel ? La situation s'est profondément modifiée sans que les adhérents, sans que les mouvements socialistes eux-mêmes, aient au fil du temps révisé leurs conceptions, compte tenu de ce qui se passait. On en est arrivé ainsi au paradoxe d'une conception censée être la plus proche de la réalité, des faits, et qui, précisément parce qu'elle se croyait dogmatiquement, une fois pour toutes, la plus proche des faits, s'est figée, en devenant incapable de suivre l'évolution ultra-rapide de notre époque.

Enumérons quelques-uns des changements fondamentaux survenus. Selon la conception marxiste, il n'y a que deux classes, il ne peut y en avoir que deux. Tout ce qui pourrait apparaître comme intermédiaire entre elles est censé disparaître progressivement. L'opposition des deux classes doit s'accroître de plus en plus : la classe possédante doit posséder de plus en plus et devenir de moins en moins nombreuse ; la classe exploitée doit devenir de plus en plus nombreuse et être de plus en plus exploitée.

Or, on a assisté, en fait, au développement d'une complexité toujours plus grande des structures sociales. La diversification croissante des classes, des catégories et des groupes humains a eu pour conséquence que le prolétariat, les salariés, se sont eux-mêmes de plus en plus différenciés entre eux. On a vu les possédants se subdiviser de plus en plus en gens qui possèdent, en gens qui dirigent effectivement, en cadres, en toutes sortes de travailleurs privilégiés qui, d'une certaine manière, devenaient à leur tour des salariés, et ainsi de suite. Cette multiplication des couches sociales est tout à fait contraire aux prévisions faites et de moins en

moins conforme au schéma marxiste préconçu. Les classes moyennes se sont développées. Dans les classes dirigeantes, les « managers », c'est-à-dire les administrateurs, ont pris dans une large mesure la place des propriétaires. On a vu à l'intérieur du régime capitaliste se développer des coopératives qui, dans certains pays, ont envahi un secteur absolument déterminant et majoritaire de l'économie, et qui ont modifié autour d'elles les conditions de concurrence du capitalisme lui-même. On a vu se réaliser des formes mixtes et complexes de propriété. On a vu enfin se développer et croître les possibilités de contrôle des syndicats et de l'Etat. Des nationalisations d'industries ont été opérées et on s'est aperçu, à leur propos, avec stupeur, qu'elles n'avaient pas changé grand'chose à la condition ouvrière, ni sur le plan matériel, ni sur le plan psychologique. Il est ainsi apparu que, par conséquent, la forme juridique de la propriété n'était peut-être pas décisive pour les conditions sociales et les rapports sociaux.

Autre transformation profonde : les mouvements ouvriers se sentent liés à l'Etat. Partis et syndicats ont conquis progressivement des droits, qui leur sont à présent garantis par l'Etat. Les structures étatiques leur permettent de défendre des conquêtes difficiles, chèrement payées au cours de luttes âpres où l'on risquait sans cesse de perdre à nouveau ce qu'on avait conquis. Cette dure leçon n'est pas oubliée. C'est pourquoi les organisations ouvrières sentent qu'elles ont maintenant partie liée avec l'Etat. Elles sont devenues nationales, parfois nationalistes. Ainsi, par exemple, les syndicats d'un pays en viennent à se défendre, avec âpreté souvent, contre la pénétration de toute main-d'œuvre étrangère.

Peu à peu également, c'est tout le caractère de la lutte ouvrière qui s'est modifié. L'héroïsme du début s'est évanoui ; il est devenu relativement facile d'être un militant. Les risques courus aujourd'hui ne se comparent pas à ceux qu'affrontaient les premiers grévistes, avant la reconnaissance du droit d'association, du droit de grève, avant la consécration des droits du travail.

Malheureusement l'attitude héroïque n'a pas toujours disparu avec les temps héroïques. On a pris l'habitude d'employer en maintes circonstances un ton gonflé que rien ne justifie plus. Personnellement, je ne crois pas que ce soit là une preuve de force ni de conviction. Ce n'est pas un élément

d'efficacité. Il faut avoir la franchise de constater ces choses-là si on veut que le mouvement ouvrier continue à se développer et à poursuivre ses conquêtes. Le mouvement ouvrier n'a pas achevé sa mission. Son évolution est loin d'être achevée. Mais il ne pourra faire face aux vrais problèmes que s'il considère la situation d'aujourd'hui telle qu'elle est, sans déformation, et surtout sans l'auréole héroïque du passé.

Il y a, d'autre part, dans la civilisation d'aujourd'hui, des facteurs généraux dangereux pour la démocratie et pour la liberté, et dont les mouvements ouvriers sont obligés de tenir compte.

Je les énumère rapidement : dans notre civilisation, les valeurs qu'on proclame ne sont guère incarnées dans les faits. On se paie trop souvent de mots. Les valeurs proclamées et non incarnées ou si vous le voulez, les droits qui restent purement formels, rendent la démocratie extrêmement vulnérable. Les critiques dont la démocratie formelle fait l'objet, notamment celles que lui font les communistes, sont malheureusement légitimes en soi, et il vaudrait mieux ne pas leur laisser à eux le soin de les formuler.

Il est parfaitement vrai qu'il ne suffit pas d'avoir le droit de publier un journal, qu'il faut encore avoir l'argent nécessaire pour le faire. Il est parfaitement vrai qu'il ne suffit pas d'avoir le droit théorique de recevoir une certaine éducation ; il faut encore en avoir les moyens. Il est heureux que chacun ait le droit de défendre ses idées ; encore faut-il savoir le faire, et pour cela avoir appris un certain vocabulaire et un certain maniement des idées.

Le caractère formel des droits démocratiques n'enlève pas toute valeur à ceux-ci, comme les communistes le prétendent. Il constitue cependant un lourd handicap pour leur défense.

D'autre part, non seulement les conditions du travail industriel laissent énormément à désirer, mais encore l'industrialisation moderne impose à tous un mode de vie contraire, dans une large mesure, à l'esprit démocratique. Nous vivons dans un monde techniquement de plus en plus compliqué, quasi magique, et c'est ce qui nous rend tous, je crois, plus ou moins semblables aux populations de l'an mille, accessibles à toutes les superstitions. Actuellement, la plupart des gens sont prêts à attri-

buer n'importe quoi (le cancer, ou un été pluvieux, ou trop sec) aux explosions atomiques. Nous sommes prêts à croire n'importe quoi dans n'importe quel domaine, parce qu'il nous semble avoir vu que tout est possible, même l'impossible, et notre sens critique est tenté de démissionner. Or, cette démission est absolument contraire à l'esprit démocratique.

Ce n'est donc pas seulement le travail à la chaîne qui présente des risques d'abrutissement et de passivité, mais la consommation même des biens produits, l'habitude que nous prenons de nous servir chaque jour d'objets dont nous ne comprenons pas le fonctionnement.

D'une façon générale, la facilité avec laquelle nous ouvrons tous les robinets de la culture, les albums de reproduction, les radios, les gramophones, etc..., la façon dont nous subissons ce qui en sort sans l'avoir choisi, — par exemple, nous allons au cinéma voir un film d'une heure (n'oublions pas que nous sommes des gens occupés) et nous acceptons de subir une heure et demie de réclames ou de dessins animés que nous n'avons pas demandé à voir, — la façon dont nous faisons bon marché de notre temps, que personne ne nous rendra jamais parce que nous sommes tous mortels, tout cela est un *gasillage passif* de notre vie, tout cela témoigne d'une docilité contraire à l'esprit de la démocratie et d'un manque d'impulsion et de sélection intérieures.

Mais surtout, l'extrême complexité de tous les problèmes auxquels nous avons à faire face, la nécessité d'être présents partout dans le monde parce que, partout, il se passe quelque chose qui désormais nous concerne, parce que, partout, notre sort se joue, tout cela, loin de multiplier notre liberté, nous invite plutôt à une abdication croissante. C'est trop, trop difficile, trop compliqué. Aussi y a-t-il de plus en plus d'hommes et même de plus en plus de pays, qui attendent, guettant à l'horizon la montée de l'homme providentiel qui voudra bien les décharger de leurs innombrables problèmes.

Notre sentiment d'impuissance s'accroît du fait que l'histoire nous impose nombre de problèmes insolubles sur le plan où nous avons des autorités démocratiquement élues, à savoir sur le plan national. Dans nos pays démocratiques, nous élisons des autorités et nous leur donnons la tâche et le pou-

voir de résoudre nos problèmes sur le plan national. Or, la plupart d'entre eux se posent désormais sur un plan supra-national, où les autorités que nous élisons n'ont plus de pouvoirs et sont réduites à l'impuissance. Cette impuissance, nous l'attribuons à leur incapacité intellectuelle et morale et nous cherchons le surhomme. Mais, le fait réel, c'est que les structures étant ce qu'elles sont, il n'y a personne sur le plan où se posent vraiment les problèmes d'aujourd'hui, à savoir au-dessus des nations.

Cet ensemble de circonstances entraîne un grand découragement et une forte tendance à la démission. Il s'y ajoute que l'éducation ne fournit pas aux citoyens les moyens de penser le présent; elle ne procure pas au grand nombre les connaissances culturelles qui leur feraient aimer concrètement les valeurs à défendre. Comment voulez-vous demander à des masses humaines qu'on n'a pas familiarisées avec la culture, de mettre leur vie en jeu pour défendre la liberté de la culture? Nous demandons aux masses des pays occidentaux des choses impossibles.

D'autre part, le socialisme, — le socialisme démocratique — se trouve dans une situation très difficile entre deux adversaires: d'un côté, il subit les attaques de ses adversaires conservateurs, de l'autre, ses adversaires communistes le harcèlent. Quand je dis « d'un côté et de l'autre côté », c'est une manière de parler; je n'insinue pas que les communistes sont « à gauche » et que tous les autres sont « à droite ». Je dis seulement que les socialistes ont deux sortes d'ennemis. Cette situation les oblige à être toujours sur la défensive, alors qu'il importerait pour eux, au plus haut point, de renouveler leur pensée, de repenser leur doctrine en fonction du monde changé auquel ils ont affaire. La défensive entraîne la sclérose. On se cramponne aux conceptions et surtout aux étiquettes passées pour bien montrer qu'on reste soi. Or des problèmes neufs se posent. On voit monter un autre prolétariat, un vrai prolétariat au sens marxiste du terme, celui des pays économiquement sous-développés.

L'être humain a toujours envie d'être l'aristocrate de quelqu'un. C'est une des raisons, je crois, pour lesquelles, en Suisse, les ouvriers répugnent le plus à donner le droit de vote aux femmes: ils veulent au moins être les aristocrates de leurs femmes. De même, l'ancien prolétariat européen,

qui ne sait plus très bien dans quel sens et de quelle manière il est encore « prolétariat », veut être l'aristocrate de ce nouveau prolétariat qui monte dans les pays neufs. Il préconise, certes, théoriquement l'aide aux pays économiquement sous-développés. Mais la question se pose de savoir jusqu'à quel point il est prêt à contribuer à cette aide. Personnellement, je doute que, pour le moment, les anciens prolétariats, les anciennes classes ouvrières des vieux pays, soient disposés à faire le nécessaire.

Les conditions étant celles que je viens d'esquisser, quelles sont donc les perspectives du socialisme ? Le parti socialiste doit avant tout exister. Or, il est attaqué de deux côtés et il lui est très difficile de faire son autocritique. En effet, dès qu'un socialiste entreprend, comme je l'ai fait ce soir ou dans mon livre, un examen critique de ses propres conceptions, immédiatement ses adversaires veulent en tirer profit et l'exploitent sur le plan politique. J'en ai fait l'expérience. Ainsi la critique socialiste se trouve paralysée. Forcé d'exister sur la scène politique pour défendre dans l'immédiat ce qui est à défendre, le socialisme se sclérose, se cramponne à des mots, à des slogans, et se ferme de plus en plus à la mise en question par les faits. Le parti doit exister, il doit donc avoir des membres et remporter des succès électoraux. Le souci immédiat de la propagande et des thèmes qui la favorisent, tend à l'emporter sur celui des vrais problèmes.

Ensuite, comme il s'agit de démontrer en quoi la démocratie telle qu'elle existe n'est pas suffisante, on en montrera, à juste titre, les défauts. Or, en même temps, on veut, non la discréditer, mais la défendre. Dans une telle situation il est assez difficile de faire comprendre que l'alternative « justice sociale ou démocratie politique » est un sophisme, que la justice sociale grandit grâce aux armes données par la démocratie politique, et qu'elle n'existe pas là où la démocratie politique est abolie.

Enfin, la répartition des tâches entre les syndicats et les partis rend les choses encore plus difficiles. On a parfois l'impression que les syndicats sont là pour s'occuper du côté concret des choses, repoussant ainsi les partis vers le verbalisme et l'irresponsabilité. Il me semble que dans cette séparation fondamentale et radicale entre partis et syndicats, il y a un élément corrupteur ; non pas

seulement un facteur de faiblesse, mais un élément corrupteur de la vie des partis eux-mêmes.

Enfin, le manque de clarté dans les conceptions entraîne le durcissement des esprits. Moins on est certain de ce qu'on veut sur le plan économique et politique, plus on se durcit sur les points où il est facile de maintenir verbalement une position claire. On en vient ainsi à compenser par le dogmatisme ou la violence du langage la recherche insuffisante des solutions aux vrais problèmes actuels. Sous l'angle politique, on prend des positions radicales sur les problèmes d'hier et on laisse sans réponse ceux d'aujourd'hui.

Le matérialisme anti-religieux, par exemple, qui a été professé par le marxisme, comportait une exigence, celle de la rigueur scientifique dont je vous parlais tout à l'heure. Elle lui donnait sa tenue, son style. Or, il ne peut plus se réclamer d'elle aujourd'hui. Ses prévisions sociales ne se sont pas réalisées. Les Eglises, les sciences, les sociétés ont évolué comme il était impossible de le prévoir, et elles évolueront encore. L'anticléricalisme dogmatique ne peut plus se maintenir, sinon dans un socialisme cléricalisé, c'est-à-dire prenant ses institutions non pour des moyens, mais pour des fins.

Aussi suis-je portée à croire que ce qui importe essentiellement aujourd'hui, c'est de revenir aux faits, aux faits actuels et, en même temps, aux fondements permanents de la condition humaine.

D'une part, les faits, de l'autre, l'homme tel qu'il est. Abandonnons les slogans qui masquent la réalité. Il nous faut nous demander ce que représentent aujourd'hui les classes sociales. Qu'est-ce aujourd'hui que la lutte des classes ? L'un des grands dangers d'un exposé comme celui-ci, c'est qu'il nous incite à croire que toute l'attaque socialiste est dépassée, que tout va très bien et que, désormais, tous les hommes sont réconciliés entre eux. Il n'en est rien. Il suffit d'entrer dans une usine, par exemple une usine d'aluminium, et de voir dans quelles conditions les hommes y travaillent. Il suffit d'aller faire une promenade dans un quartier ouvrier, autour d'une usine, pour se rendre compte que les classes existent encore, que leur lutte continue. Seulement, elle présente un profil différent. Elle se dessine et se structure autrement et c'est cela qu'il faut essayer de comprendre pour découvrir ce qu'il convient de faire maintenant.

Il se peut qu'au moment où je parle, je ne sente plus la réalité de l'injustice sociale ou que je ne sois pas à même de la faire sentir. Il suffit cependant de se replonger dans la vie et de regarder au dehors pour apercevoir des faits simples et absurdes. Pourquoi est-ce la femme qui circule en automobile qui porte un manteau de fourrure, et non pas celle qui vend des produits au marché et reste des heures dehors ? Pourquoi l'ouvrier qui accomplit un travail particulièrement pénible habite-t-il un quartier misérable et dispose-t-il de moins de place et de moins de confort chez lui qu'un ingénieur ? J'ai pris par jeu ces deux exemples anodins, frivoles. Ils ne sont rien à côté de la réalité. Il y va de bien d'autres choses : on meurt plus dans des conditions misérables, on y meurt plus tôt ; l'intelligence, l'âme des enfants s'y atrophie, etc., etc.

Qu'est-ce aujourd'hui que cette fameuse démocratie industrielle dont on parle toujours ? S'agit-il d'une nouvelle forme de propriété ? Implique-t-elle

le recours à la nationalisation ? Quels ont été les effets réels des nationalisations ? La cogestion est-elle un remède ? Est-ce vraiment un problème de propriété qui se pose ? N'est-ce pas plutôt un problème de répartition du pouvoir ? Comment se lient les problèmes de répartition et ceux de production des biens ? De quelle manière peut-on organiser une économie dirigée qui ne menace pas la liberté ? Dans quel sens l'économie doit-elle être dirigée ? Quel degré de décentralisation peut-elle supporter ? — Et puis, ne négligeons pas les problèmes de la supranationalité. Comment peut-on mettre fin aux nations anachroniques, dans un monde, sur une terre devenue aussi petite ? — Et enfin : comment sauvegarder chez l'homme le goût sauvage et gênant de la liberté ?

Les hommes sont conviés à des tâches nouvelles : celles d'aujourd'hui. Dans bien des domaines, tous les problèmes sont neufs. Il faut rejeter les slogans et accepter enfin de voir les options réelles.



Où en est la démocratie chrétienne ?

par Joseph FOLLIET,

Vice-Président des Semaines Sociales de France.

Professeur à l'Institut Social des Facultés Catholiques de Lyon (1).

★

Le sujet de ma conférence se hérisse d'innombrables difficultés. D'où proviennent-elles ? D'abord, à mon sens, des très diverses étapes historiques par lesquelles a passé la démocratie chrétienne. Il n'est guère aisé de les lier par le fil d'or de la pensée et elles offrent des divergences qui, parfois, peuvent apparaître, au moins au premier regard, comme des oppositions.

Peut-être pourrait-on faire remonter les origines de la démocratie chrétienne jusqu'au conflit des Guelfes et des Gibelins, en Italie — et la démocratie chrétienne italienne s'appelle encore aujourd'hui quelquefois la Parte Guelfa — ou des Armagnacs et des Bourguignons, en France. Rassurez-vous, je ne remonterai pas si loin ; tout au plus trouverai-je quelques signes précurseurs dans la Ligue lorsque les catholiques ligueurs s'opposèrent violemment à la Monarchie française et durent, pour justifier leur action, improviser, en liaison avec certaines tendances de la pensée scolastique et en particulier avec des thèses sur le tyrannicide, une doctrine politique qui, de près ou de loin et de loin plutôt que de près, s'apparentait à la démocratie. En bonne raison historique il vaut mieux faire remonter le mouvement de la démocratie chrétienne à une époque qui permet de vérifier ses dates de naissance et de baptême. Plus précisément, au lendemain de la Révolution française, dans le passage si caractéristique de la tendance monarchiste et légitimiste à la tendance démocratique et chrétienne. On dirait, sans trop de paradoxes, que le fondateur très involontaire de la démocratie chrétienne fut Louis Philippe, le roi bourgeois. Avant lui, un grand courant de pensée traversa l'opinion publique française. C'était le légitimisme incarné par Bonald et pour un moment par Lamennais. Sentimental et mystique, avant tout, ce courant entraînait beaucoup d'anciens chouans,

d'anciens émigrés, la quasi-totalité du clergé et une fraction importante des milieux populaires surtout dans l'ouest et le sud-est de la France. De ce légitimisme qui présentait certains aspects démocratiques, voire démagogiques, on trouverait la synthèse dans une grande pensée politique malheureusement peu connue, celle de Chateaubriand. N'apercevant plus que des lambeaux maculés de la monarchie de ses rêves dans la monarchie bourgeoise, le légitimisme déçu se trouva déporté vers la démocratie chrétienne dont Lamennais fut le porte-parole, après avoir été le prophète du légitimisme.

Félicité de Lamennais, ce grand chêne foudroyé, nous le trouvons à l'origine du mouvement démocrate chrétien, comme de presque tous les mouvements du XIX^e siècle. Lamennais, légitimiste, démocrate, libéral, socialisant, patriote, internationaliste, pacifiste et toujours théocrate, fait preuve d'une sentimentalité prophétique pour la démocratie chrétienne, comme pour beaucoup d'autres mouvements.

Mais la démocratie chrétienne n'apparaît dans sa netteté qu'au moment où s'opérera une double décantation intellectuelle due à deux hommes bien différents, qui se connurent peu, bien qu'ils vécurent à la même époque, Frédéric Ozanam et Buchez. Jeunes bourgeois lyonnais, avec du sang italien et quelques gouttes de sang juif dans les veines, profondément romantique et éloquent — « on n'est pas plus éloquent que vous » lui disait Victor Cousin qui se connaissait en éloquence — Frédéric Ozanam se laissa emporter par la charité jusqu'à fonder les Conférences de Saint-Vincent de Paul pour soulager les misères les plus criantes ;

(1) Communication faite le 4 février 1959.

mais il comprit que, sans la justice sociale, la charité ne serait qu'un leurre et que, sans la démocratie politique, la justice sociale aurait de la peine à s'instaurer. Spontanément social, naturellement démocrate, cet homme se trouve ainsi à l'origine de deux courants distincts mais dont les eaux se mêlèrent souvent, le catholicisme social et la démocratie chrétienne. Buchez est bien différent. Converti, il venait du matérialisme, un matérialisme de médecin ; historien, il a rassemblé des documents de première importance sur les aspects de la Révolution française ; socialiste comme on l'était à l'époque, c'est-à-dire avec imprécision, il est marqué fortement par une tendance que nous appellerions aujourd'hui syndicaliste et même corporatiste. Buchez, ami des classes laborieuses, fonda le premier journal français écrit non seulement pour, mais par des ouvriers, « *l'Atelier* ».

La rencontre de ces deux personnalités fortes au début de la démocratie chrétienne nous fait déjà pressentir ce qu'elle aura d'inévitablement d'un peu nébuleux et même, parfois, contradictoire.

*
**

Mais il serait erroné et présomptueux de n'attribuer à la démocratie chrétienne que des origines françaises : elle a aussi des origines germaniques. Une partie de la pensée allemande est passée dans la pensée française et vice-versa. On ne saurait oublier les rapports amicaux du jeune Montalembert, encore qu'il fût plus libéral que démocrate, avec les catholiques allemands. Dans les thèses de ceux-ci, s'incorporent les essais si originaux de Joseph Goërres, jacobin rallié à la Révolution française qui, renouvelant ainsi l'Anglais Burke, se retourna contre elle et contre son abstraction universaliste, au nom du concret et de l'historique. Joseph Goërres contribue à cette idéologie allemande si particulière dans lesquelles les notions de corps intermédiaires, de *Heimat*, de *Gemeinschaft*, et de *Bund*, prendront une importance dont le catholicisme social et la démocratie chrétienne seront les héritiers. Ajoutons à cela des influences irlandaises par O'Connell et polonaises par Mickiewicz. Cette mention des influences diverses nous aide à comprendre et le caractère international du mouvement démocrate chrétien et le fait que la démocratie chrétienne, si elle varie selon les époques, varie aussi selon les lieux de son enraci-

nement. Il y a une démocratie chrétienne de tradition française, italienne ou germanique. Il y a même, d'une certaine façon, une démocratie chrétienne de tradition anglo-saxonne. Il suffit de rappeler à ce propos le nom d'un des principaux théoriciens de la démocratie anglaise, Lord Acton, qui était un catholique, de l'espèce peu commode et récalcitrante, il est vrai. Dans ces différentes branches locales, la démocratie chrétienne présente assurément des traits communs. Pourtant, malgré les interactions et les influences réciproques, elle s'est, dans chaque pays, développée selon des lignes propres. Si par exemple, entre la tradition française et la tradition italienne — je prends à dessein des peuples ethniquement et psychologiquement rapprochés — il y a beaucoup de commun, on relève aussi beaucoup de divergences et même d'oppositions, et pas simplement sur la politique internationale. La sensibilité par exemple n'est pas la même. Pour les rapports avec la hiérarchie religieuse, la situation est différente en France et en Italie. La démocratie chrétienne italienne jouit d'une situation de quasi-monopole qui n'a rien de comparable avec celle de *primus inter pares* que tient le M.R.P. parmi les partis politiques où vont les catholiques français. Spécifions que les pensées des deux partis se sont déroulées indépendamment et sans beaucoup d'actions réciproques. La démocratie chrétienne en France vit encore pour une grande part — et je me permets de le lui reprocher — sur la pensée de Marc Sangnier, élaborée entre 1900 et 1914. La démocratie chrétienne d'Italie vit sur la pensée plus récente, mais aussi plus scientifique et plus rigoureuse, de Don Sturzo. Or, la pensée de Don Sturzo est peu connue en France où ce grand sociologue, ce grand théoricien politique, n'a pas trouvé l'audience qu'il méritait.

*
**

Revenons aux divergences dans le temps. En voici un exemple. On vient de publier un recueil de souvenirs sur l'un des animateurs du parti démocrate populaire, directeur du journal « le Petit Démocrate », Robert Cornilleau, mort pendant la deuxième guerre mondiale. Je ne crois pas que les jeunes démocrates chrétiens d'aujourd'hui puissent comprendre certaines attitudes politiques de Robert Cornilleau sans un grand effort d'imagination rétrospective. Il leur serait peut-être plus facile de comprendre l'attitude de certains catholiques so-

ciaux comme la Tour du Pin ou Léon Harmel. Ils seraient déconcertés par l'admiration éperdue que vouait Robert Cornilleau à un politique français, fort brillant certes, mais qui n'a pas laissé d'autres traces que celles d'un météore, André Tardieu. Et néanmoins, sous d'autres aspects, Robert Cornilleau leur apparaîtrait comme un précurseur. On a beaucoup parlé en France, d'ailleurs un peu comme d'un rêve, d'un grand parti « travailliste » qui aurait réuni les démocrates d'inspiration chrétienne et les démocrates de tradition socialiste lorsqu'ils ne sont point des sectaires sur le plan religieux. Robert Cornilleau en eut la pensée vers la moitié de l'entre-deux guerres. Il écrivit un opuscule intitulé « *Pourquoi pas ?* » qui fit alors quelque scandale. Il y envisageait la possibilité d'une collaboration gouvernementale entre démocrates chrétiens et socialistes. Cette éventualité s'est depuis réalisée. Ainsi, sur certains points, les attitudes de cet homme paraissent à l'avant-garde ; sur d'autres, elles sembleraient aujourd'hui difficilement compréhensibles.

Ce qui complique encore la situation c'est, je l'ai déjà noté au passage, la présence de deux courants voisins mais différents qu'on a trop souvent confondus : la démocratie chrétienne et le catholicisme social. S'ils se sont pratiquement amalgamés dans un pays comme la France où le mouvement catholique social n'a guère trouvé d'expression politique en dehors de la démocratie chrétienne, ils n'en restent pas moins distincts et, lorsque l'on considère les individualités et les petits groupes, parfois opposés.

Entre 1870 et 1890, quand les premiers démocrates chrétiens apparurent, ils ne se confondaient pas toujours tant s'en faut, avec les catholiques sociaux. Il y avait même parfois plus que des nuances entre une tendance démocratique chrétienne, qui pouvait pencher vers un certain libéralisme, et un catholicisme social qui se déclarait antilibéral et contre-révolutionnaire. Inspiré alors par la grande vision de ce Moyen-Age que les historiens venaient de redécouvrir, le catholicisme social à ses débuts rêvait d'un ordre social chrétien, sinon semblable, au moins analogue à celui du Moyen Age. Henri de la Tour du Pin, l'un des premiers penseurs du catholicisme social par exemple, n'était point démocrate, mais monarchiste ou, si on pouvait le dire démocrate, ce n'était que dans le sens vague et vaste où l'on peut, à la suite de

Lucien Romier, considérer comme une manifestation de l'esprit démocratique toute tendance au respect de la personne humaine sur le plan social et politique. Inversement, Marc Sangnier fut incontestablement un démocrate chrétien et, dans une large mesure, un catholique social. Il n'en reste pas moins qu'une grande partie de son action s'accomplit en marge du mouvement catholique social et même parfois en opposition avec les organismes les plus représentatifs de ce mouvement, comme les Semaines Sociales.

Mon maître et prédécesseur, Marius Gonin, fondateur des Secrétariats sociaux et des Semaines Sociales, avait commencé par être à la fois démocrate chrétien et catholique social, comme beaucoup de jeunes hommes de sa génération. A mesure qu'il progressa en âge et en sagesse, le côté démocrate chrétien de sa personnalité s'effaça au profit du côté catholique social.

Le tri entre ce qui vient du mouvement démocrate chrétien proprement dit et ce qui relève du mouvement catholique social, paraît d'autant plus délicat que la pensée démocratique chrétienne a été fortement influencée par la pensée catholique sociale. Lancés dans la politique active, n'ayant parfois plus guère le temps de penser, ni la volonté de se donner une doctrine aux arêtes trop vives, les démocrates chrétiens ont puisé une partie de leur doctrine dans le travail politiquement désintéressé d'organismes tels que l'Union d'Etudes des catholiques sociaux, l'Union catholique d'Etudes internationales ou les Semaines Sociales. De sorte qu'une part des thèmes catholiques sociaux se retrouvent dans la démocratie chrétienne. Il est dès lors peu facile de poursuivre des recherches de paternité pour savoir quel est le père de tel thème ou de telle attitude. Est-ce la démocratie chrétienne ? Est-ce le catholicisme social ?

Je n'ai pas assez de temps pour exposer en détail les grandes thèses du catholicisme social. Je tiens pourtant à signaler qu'il en est un que l'on retrouve sous une forme ou sous une autre dans la démocratie chrétienne, celui des corps intermédiaires. Le catholicisme social évolue au siècle dernier dans une ambiance où il rencontrait deux adversaires opposés l'un à l'autre, mais aboutissant parfois aux mêmes résultats : le libéralisme, supprimant tout intermédiaire et particulièrement toute communauté entre des individus théoriquement libres et un Etat théoriquement limité ; un socialisme collectiviste

tendant à absorber l'individu dans un Etat omnipotent. En face de ces deux extrêmes, et non point tant par une volonté de juste milieu qu'on lui a trop souvent reprochée, mais parce qu'il trouvait ces notions dans la grande tradition de la théologie chrétienne, fréquemment rappelée par les grandes Encycliques de Léon XIII, le catholicisme social a attaché une grande importance à l'existence et à l'action des corps intermédiaires. Lorsqu'il s'est agit, par exemple, d'un plan économique et social, il a tendu vers ce que nous appelons aujourd'hui l'organisation professionnelle et qu'on nommait, il y a quelques années, le corporatisme, avant que des faux semblants et des fausses manœuvres aient déconsidéré ce terme.

Pour être en elle-même simple, l'idée d'organisation professionnelle n'en est pas moins féconde. Elle rappelle que dans l'économie, entre l'Etat et les travailleurs individuels doivent s'interposer des organismes professionnels, résultant d'une collaboration entre tous les éléments de la profession, transmettant l'impulsion du pouvoir à la vie économique en vue du bien commun, mais protégeant aussi le citoyen, le producteur et le consommateur contre les empiètements excessifs de l'Etat. On peut considérer que cette idée relève du bon sens et va de soi. Il n'en est pas moins évident qu'elle n'a été logiquement développée, sans excès syndicaliste ou corporatiste, que dans la pensée catholique sociale. Passée du catholicisme social dans la démocratie chrétienne, l'idée de l'organisation professionnelle s'y est, dans certains cas, légèrement infléchie. Ce qui, par exemple, a préoccupé beaucoup de démocrates chrétiens, ce n'est point tellement l'organisation professionnelle en elle-même que le syndicat et, en particulier, le syndicat ouvrier. Les démocrates chrétiens ont souvent mis l'accent sur le syndicalisme ouvrier plus que sur l'organisation professionnelle, alors que sans renoncer au syndicalisme ouvrier, le catholicisme social ne renonçait pas non plus à l'idée de l'organisation professionnelle et aboutissait à une formule célèbre dont on a sans doute abusé, mais qui reste bonne : le syndicat libre dans la profession organisée.

Pour aggraver encore la difficulté de distinguer entre démocratie chrétienne et catholicisme social, voici qu'apparaît un troisième courant de pensée qui s'est formé d'une manière assez indépendante des précédentes et qui a néanmoins profondément

conflué avec eux. C'est le mouvement personnaliste. Sans doute, la pensée catholique sociale contient-elle en germe le personnalisme. On le constatera si on relit les déclarations d'ouverture faites par Henri Lorin aux Semaines Sociales de France et le cours de Joseph Vialatoux à la Semaine Sociale de Lyon en 1925, sur la personne et l'autorité. Il n'en reste pas moins que le mouvement personnaliste s'est développé principalement autour de l'homme dont le nom lui reste le plus attaché, peut-être parce qu'il a eu le don des meilleures formules, mais aussi parce qu'il a empêché le personnalisme de tourner au système : Emmanuel Mounier. Vers 1930, les revues personnalistes ont pullulé. Elles portaient des titres galvaudés aujourd'hui : « l'Ordre nouveau » par exemple avec Robert Aron, Arnaud Dandieu et Daniel-Rops, ou « l'Homme nouveau », dirigé par un jeune Israélite Georges Roditi, revue qui n'a de commun que le titre avec celle qui paraît aujourd'hui sous ce nom. Mais, de toutes ces revues, le centre était la revue « Esprit », dirigée par Emmanuel Mounier. Entre « Esprit » et le catholicisme social, il y eut donc des discussions, des escarmouches, mais aussi des endosmose que l'on constatera par la lecture de la Semaine Sociale de Clermont 1937 sur les dangers encourus par la personne humaine. Entre les deux tendances, des hommes firent la liaison et, parmi eux, Joseph Vialatoux et Jean Lacroix, deux philosophes, excellents théoriciens du personnalisme. Etienne Borne touchait à la fois au mouvement personnaliste, au catholicisme social et à la démocratie chrétienne. Planant un peu au-dessus de tous ces courants et s'affirmant par la forte originalité de sa pensée et de sa personne, Jacques Maritain élaborait un « humanisme intégral », qui devint le bréviaire du personnalisme, mais qui influença aussi et le catholicisme social et la démocratie chrétienne. Maurice Blondel, un autre grand philosophe, demeurant hors de la mêlée, n'hésitait pas à dénoncer les « équivoques du personnalisme », mais lui aussi exerçait son influence sur les trois mouvements.

Emmanuel Mounier ne s'est jamais voulu démocrate chrétien. Il nourrissait même contre la démocratie chrétienne une haine instinctive et vigoureuse qui a parfois obnubilé son sens de la justice. Je me rappelle qu'il me disait un jour : « Maintenant, il faut tirer sur la démocratie chrétienne à boulets rouges ». Parole de corsaire et, de fait, la

caravelle d'*Esprit* — à côté des galions du catholicisme social et de la démocratie chrétienne, fait songer à un corsaire. Cependant, les thèses d'Emmanuel Mounier et d'*Esprit* ont pénétré dans la pensée de la démocratie chrétienne soit par l'intermédiaire du catholicisme social, avec lequel « Esprit » entretenait de meilleurs rapports, soit plus directement parce que, comme toujours, il y eut un certain nombre d'hommes conciliateurs et marginaux qui appartenaient à plusieurs tendances. J'en ai cité déjà plusieurs. Je pourrai ajouter à la liste un grand économiste comme François Perroux qui mettait l'accent sur la communauté plus que sur la personne.

*
**

Je crois vous avoir montré combien la découverte des nervures de la pensée démocrate chrétienne est difficile. Je précise que l'analyse rencontre un autre écueil. Au fond, cette pensée n'a jamais été systématiquement exprimée. Il n'y a pas de système démocratique chrétien comme il y a des systèmes marxiste ou maurassien. C'est à la fois un avantage et un inconvénient. Un avantage parce que très souvent la pensée démocratique chrétienne a pu évoluer avec plus de facilité, accueillir plus de courants et réagir de manière plus spontanée aux sollicitations de l'heure. Un inconvénient, car plus d'une fois le mouvement démocrate chrétien a été guidé par l'opportunité ou la sentimentalité plus que par une doctrine.

N'exagérons pas cependant cette incertitude doctrinale. Il y a tout de même une pensée démocrate chrétienne. Un effort de recherche avait été accompli notamment par le Sillon. S'il a commis des erreurs sur le plan politico-religieux, on ne peut oublier qu'il mena des tentatives de réflexion qui présentent aujourd'hui encore un grand intérêt. Relisez des opuscules, aujourd'hui hélas ! introuvables, comme les *Sept Conférences* sur la *démocratie*, de Georges Renard, ce professeur de droit qui mourut dominicain. Relisez l'admirable rapport présenté par un philosophe, Léonard Constant, au Congrès de la Coopération en 1908 et qui constitue probablement l'une des plus audacieuses tentatives pour étendre la démocratie au-delà du domaine politique dans le domaine économique et social sans rien concéder à l'idéalisme socialiste, ni à la violence révolutionnaire. Cette pensée mérite qu'on s'y arrête et qu'on la discute.

J'ai déjà nommé un autre penseur de la démocratie chrétienne, Don Sturzo. Je le considère comme un très grand théoricien. Sa pensée n'est point facilement accessible. Elle présente la difficulté d'un langage à la fois scolastique et très personnel et d'une subtilité sicilienne. Elle atteint une telle densité que la lecture en est aride et la traduction en langue étrangère décourageante. Elle mériterait pourtant de trouver dans les manuels d'histoire la place qu'elle n'a pas encore.

Des indépendants ont aussi accompli des efforts de pensée dont a profité la démocratie chrétienne. Je pense notamment à Paul Bureau, ce grand sociologue français, probablement le plus solide pour la période qui va de 1900 à 1914. Paul Bureau n'était officiellement ni démocrate chrétien, ni catholique social. Il était si original qu'il ne pouvait être rien d'autre que lui-même. Mais, dans sa pensée, se retrouvent beaucoup d'éléments qui ont servi à la démocratie chrétienne. Par des hommes comme Paul Archambault ou Marcel Prélot, elle a infléchi celle des démocrates chrétiens.

Je viens de prononcer le nom de Paul Archambault. Nous ne saurions oublier ce grand travailleur et ce parfait honnête homme. Le travail de pensée qu'on lui doit a été effectué un peu en marge de la démocratie chrétienne, surtout par les *Cahiers de la Nouvelle Journée* auxquels il présidait. Il a réuni beaucoup d'idées et établi d'innombrables contacts. Peut-être son erreur a-t-elle été de vouloir établir une liaison trop étroite entre la pensée philosophique de Maurice Blondel et la pensée politique de la démocratie chrétienne. Toutefois, je l'ai déjà noté, cette philosophie et cette politique présentaient des affinités profondes, sinon exclusives et, par conséquent, l'intention première de Paul Archambault était exacte. Son tort était un excès de systématisation. Les pages sans doute les plus profondes qui aient été écrites sur la conception à la fois catholique sociale et démocrate chrétienne de la patrie et des rapports internationaux, figurent dans la première édition de *l'Action* en 1895. Avant de partir pour les champs de bataille, les jeunes normaliens catholiques de la promotion de 1914 les lurent et s'en inspirèrent.

S'il existe donc une pensée démocrate chrétienne, il importe de spécifier qu'elle n'est pas systématique, moins que celle du catholicisme social qui l'est fort peu, car le catholicisme social a été non pas une école, mais un mouvement qui accueillait

en son sein beaucoup d'écoles différentes depuis le catholicisme social « de droite », si l'on aime les classifications parlementaires, jusqu'aux fractions de gauche et même d'extrême-gauche.

*
**

Vu ces difficultés, sur lesquelles je me suis étendu parce qu'il convient de les regarder en face, la question se pose de savoir s'il est possible de définir ce qui fait l'essentiel de la démocratie chrétienne. Comment déterminer ce qui unit à la fois un Ozanam, un Marc Sangnier, un Cornilleau, un Etienne Borne, un Don Sturzo, un Mgr. Pottier, un Adenauer, un de Gasperi, un Robert Schuman ? Ce qui me paraît caractériser toutes ces personnalités, c'est à la fois une certaine attitude intellectuelle et une certaine sensibilité, dont les variations sont d'ailleurs notables selon les pays et les groupes. Si, en France, la sensibilité d'un Marc Sangnier était assez différente de celle des adhérents du Parti démocrate populaire groupés autour de Champetier de Ribes et de Robert Cornilleau, les deux sensibilités ne présentaient pas moins des éléments communs.

L'un de ces éléments paraît peut-être moins important aujourd'hui que naguère, mais il a compté beaucoup, au siècle dernier. La plupart des chrétiens avaient failli désespérer du monde créé par la Révolution et s'étaient retournés vers le passé. Les démocrates chrétiens au contraire, se sont tournés vers l'avenir et apparaissaient désormais, sur le plan politique, comme porteurs d'un témoignage présent au monde. Ce témoignage chrétien — sans jeu de mots — les situait dans un monde nouveau, avec certaines des idéologies, le vocabulaire, la sentimentalité, et les moyens de ce monde nouveau. C'est par là, à mon sens, que la démocratie chrétienne diffère en profondeur de tous les conservatismes quels qu'ils soient, même lorsqu'ils se présentent comme parlementaires et de tous les opportunistes, comme l'orléanisme.

C'est peut-être par là également qu'il diffère un peu de certaines tendances du catholicisme social, qui ont montré sans doute une même volonté de présence au monde, mais qui n'y ont pas toujours mis le même enthousiasme et disons-le, la même naïveté que la démocratie chrétienne. Il y a, en effet, dans le mouvement catholique social plus de réserve et plus de prudence, une même volonté

d'agir dans notre temps, mais sans faux pas, sans excès de vitesse, sans « anticiper sur les événements ». C'est peut-être ce qui explique que dans les rapports avec les autorités religieuses, il n'y ait guère eu de conflits graves entre le catholicisme social et la hiérarchie, alors que des conflits éclatèrent entre certaines tendances de la démocratie chrétienne et des autorités religieuses. Rappelons-nous par exemple les drames de l'Abbé Romolo Murri en Italie, et de l'Abbé Dabry en France.

La volonté de présence à l'histoire que montraient les démocrates chrétiens devait les amener, qu'ils le voulussent consciemment ou non, à une rupture avec les conservateurs catholiques. Ceux-ci, en réaction contre un présent qui ne leur plaisait pas, se rattachaient au passé, soit pour faire durer dans le présent ce qui venait de ce passé, soit même pour rompre complètement avec le présent et revenir au passé : le passé de la période antérieure à la Révolution pour les légitimistes, le passé monarchiste et libéral pour les orléanistes, le passé bonapartiste pour certains, le passé corporatiste pour d'autres.

Cette volonté d'agir dans une époque, avec les moyens et le vocabulaire de l'époque, en touchant la sensibilité de l'époque, n'est toutefois pas suffisante pour caractériser la démocratie chrétienne. Il y a beaucoup plus en elle : une certaine conception de l'homme, de la personne, de la dignité de la personne. Cette conception, bien sûr, existait avant la démocratie chrétienne et avant que la réflexion personnaliste vint la rendre plus claire et plus systématique, mais la démocratie chrétienne l'a mise en œuvre. Ainsi, je crois, elle rejoint tous les courants réellement démocratiques, quels qu'ils soient, et le courant démocratique, même non-chrétien, rejoint, qu'il en soit ou non conscient, un courant de pensée né du christianisme, avec la notion de personne humaine. Sans doute, Saint Pie X l'a rappelé sans équivoque à propos du Sillon, il ne s'agit point de voir dans la démocratie, l'unique et logique conséquence du christianisme ontologique, mais, historiquement, c'est sous les influences chrétiennes que les peuples ont évolué vers la démocratie. Je n'en veux qu'une preuve : jusqu'à présent la démocratie n'est apparue spontanément qu'en climat chrétien et, lorsqu'elle s'est développée sous d'autres climats, africain ou asiatique, par exemple, c'est précisément parce qu'elle y avait été importée par des chrétiens. L'expérience

prouve qu'il est d'autant plus facile de la réaliser chez des peuples neufs qu'ils ont été plus profondément pénétrés d'influence chrétienne.

Il y a donc, dans la démocratie chrétienne, en même temps que la perception très vive d'une époque et de ses exigences, un retour à une tradition profonde, un ressourcement dirait Péguy, de manière que, dans l'expression démocratique chrétienne, l'adjectif n'est pas simplement une étiquette surajoutée, mais pour ainsi dire une épithète de nature.

Cherchons à préciser cette conception de la personne qui forme le fond de la démocratie chrétienne. J.K. Chesterton l'a bien présenté lorsqu'il a dit que Saint François d'Assise était le seul vrai démocrate. François traite spontanément sur un pied d'égalité, non seulement tous les hommes, mais toutes les créatures vivantes et même les créatures inanimées « Mes frères les oiseaux », « Mon frère le feu... ». On pourrait dire qu'il pousse la démocratie spontanée et naturelle jusqu'à cette sorte de folie admirable par laquelle la sainteté dépasse toujours les normes du sens commun.

A la base de la démocratie chrétienne réside l'idée qu'essentiellement tous les hommes sont égaux parce qu'ils ont la même dignité. Ce qui compte ce n'est pas leur situation, le fait qu'ils sont, comme diraient les existentialistes « en situation » économique, sociale, ethnique ou culturelle, mais le fait qu'ils sont des hommes. Si je suis démocrate chrétien, je ne verrai pas d'abord l'ouvrier, mais l'homme ouvrier. Chez l'Africain, je ne percevrai pas d'abord le noir dont les différences raciales et culturelles sautent aux yeux, mais l'homme. Ce qui paraît fondamental aux yeux des démocrates chrétiens, ce sont cette égalité spontanée, cette valeur, cette dignité que tout homme porte avec lui. Au point de départ, une telle attitude paraît purement morale, mais elle produit inévitablement des effets politiques. Dès lors qu'on traite l'homme en égal fraternel, il n'est plus possible de le traiter en objet. Il faut le traiter en sujet, mais comme le langage philosophique et le langage politique ne coïncident pas, le traiter en « sujet », cela consiste précisément à le traiter en citoyen, si l'on me permet ce jeu de mot philosophico-politique. L'homme ne saurait être passivité pure en face d'un être omnipotent, monarque ou dictateur, individuel ou collectif, ni fonction pure, comme le voudrait un organicisme social, par exemple, un certain corpo-

ratisme. L'homme, c'est le citoyen avec tout ce que cela comporte d'initiatives et de responsabilités, de participation active à la vie publique. Le Sillon portait jusqu'à une exagération un peu ridicule cette intention première lorsqu'il disait que dans la démocratie, chaque citoyen doit avoir une âme de roi et un cœur de saint. Idéal impossible à réaliser, mais qui extrapole à partir d'une vue exacte. La chanson de Henri Colas l'a exprimé :

« Chacun de nous veut être roi,
Fier de son sang, sûr de sa foi,
Quand on vit pour sa cause, on peut mourir
[pour elle. »

Au delà des exagérations oratoires ou lyriques, une vérité essentielle demeure : l'homme est un sujet et, par conséquent, un centre. Il doit être traité en sujet et en centre et le régime politique doit lui assurer ce traitement. La première définition que donnait Marc Sangnier de la démocratie peut étonner les spécialistes des sciences politiques. Il l'a définie comme le régime qui porte au maximum l'initiative et la responsabilité du citoyen. Définition trop concise et un peu obscure. Sangnier a plus tard abouti à une définition plus complète et plus exacte : le régime qui, dans tous les domaines, politique, économique, social, tend à associer le plus grand nombre de citoyens possible, dans la mesure de leurs capacités et de leurs responsabilités, à la gestion des affaires communes. Sous cette définition, très française d'allure, on retrouverait une idée de la sociologie allemande, celle de la communauté de destin. Les démocrates chrétiens considèrent un peuple, et, à la limite, la communauté humaine, comme une communauté de destin. Dans cette communauté, personne ne peut rester passif, chacun doit être actif. L'activité civique est l'expression de la dignité politique de tout homme. Dès lors tout régime politique doit tendre à faire de l'homme un citoyen actif. Ce principe premier exprime l'une des originalités les plus profondes de la démocratie chrétienne et tend à la pousser vers une conception intégrale de la démocratie.

De fait, un autre trait dominant dans la pensée démocrate chrétienne, c'est la préoccupation de ne pas considérer la démocratie comme strictement limitée au plan politique. Elle se différencie ainsi de tous les courants libéraux. Elle estime que la démocratie est un mouvement auquel on ne saurait faire une portion congrue, une sorte de dialectique

vivante qui va du plan politique à tous les autres et, en particulier, au plan économique et social. Elle croit, en même temps, qu'une démocratie sociale et une démocratie économique sont nécessaires à l'authenticité de la démocratie politique. Par deux biais et par une double logique, elle se trouve donc amenée à faire déborder la notion de démocratie sur le plan social et sur le plan économique sans devenir pour autant une « social-démocratie » c'est-à-dire sans individualisme, ni collectivisme. Elle vise donc à une conception globale et totale de la démocratie. On pourrait dire que, d'une certaine façon, elle penche vers un totalitarisme mais un totalitarisme essentiellement anti-totalitaire parce qu'il respecte la personne humaine.

Ainsi et parce que les corps sociaux représentent une extension et une garantie de la personne, la démocratie chrétienne s'assure d'une autre originalité qu'elle partage avec le mouvement catholique social. Elle est « populaire ». Ce qu'on appelait au temps de Don Sturzo et de Marcel Prélot, son commentateur, une démocratie populaire n'a rien de commun avec ce qu'on désigne aujourd'hui par ce nom. La fraction la plus importante de la démocratie chrétienne française a mis l'accent sur l'adjectif populaire. Le Parti Démocrate Populaire, malgré les apparences terminologiques, ne se fondait pas sur un pléonasme. Quand le M.R.P. est sorti de la clandestinité, il s'est appelé Mouvement Républicain Populaire. Pour comprendre la valeur de cette épithète, il faut se référer à la distinction que Pie XII a établie, dans une page admirable, entre le peuple et la masse, distinction si heureuse que les expressions du Pape tendent aujourd'hui à passer même dans le vocabulaire scientifique. Une masse est un collectif sans contour précis et composée d'individus indistincts. Un peuple est une réalité structurée, hiérarchique, un assemblage de sociétés et de communautés.

On voit reparaître ici le grand thème des corps intermédiaires. Ce thème a toujours distingué profondément la démocratie chrétienne du socialisme, même lorsque ce dernier s'en approche et se nuance. Il s'exprime par l'accent mis sur l'idée de décentralisation et, en particulier, de décentralisation provinciale et communale. Il est frappant de constater que, nulle part, la démocratie chrétienne n'a été, au moins dans ses intentions, centralisatrice et étatique. En France, elle a réagi contre le centralisme unitaire, hérité du jacobinisme et de l'empire napoléonien.

En même temps qu'elle insiste sur la décentralisation géographique, la démocratie chrétienne insiste sur la décentralisation sociologique et économique, en rapport avec les idées de syndicalisme et d'organisation professionnelle. Dans la défense du syndicalisme et de l'organisation professionnelle, il s'est produit des accords de fait entre la démocratie chrétienne et le socialisme, mais avec des sensibilités différentes et des aboutissants divers. Lorsque le socialisme a débouché sur l'organisation professionnelle, comme en France avec les accords Matignon de 1936, ce ne fut pour lui qu'une démarche pratique, sans valeur doctrinale, sans autre utilité que tactique et provisoire. En revanche, lorsque la démocratie chrétienne se réfère à l'organisation professionnelle, elle peut sans doute aboutir à des structures qu'elle ne considère que comme provisoires, mais qui ont pour elle une autre valeur que celle d'expédients. Elles sont une explication de la doctrine, une réalisation « populaire » de la démocratie qui suppose un peuple digne de ce nom, c'est-à-dire articulé et structuré. Ajoutons, enfin, sans y insister, car cela paraît évident, que la démocratie chrétienne se caractérise encore par deux tendances à la fois sentimentales et doctrinales : la recherche de la justice sociale, la tendance à l'organisation internationale de la paix. Ces deux thèmes majeurs tiennent une place de choix dans la sensibilité démocrate chrétienne.

*
**

Il serait intéressant de faire une analyse sociologique de la démocratie chrétienne. Par exemple dans quels milieux se recrute-t-elle ? Cette analyse varierait de pays à pays. Je n'en puis parler que pour la France et d'une manière empirique, sans les enquêtes ni les mensurations qui donneraient un commencement de valeur scientifique à mes propos. En France, la démocratie chrétienne se recrute assez peu dans une grande bourgeoisie d'affaires qui, en général, n'est pas d'extrême-droite comme on le croit, mais plutôt opportuniste comme l'a bien montré Emmanuel Beau de Loménie dans ses « Dynasties Bourgeoises », pour s'assurer de manière ou d'autre, une participation au gouvernement. La démocratie chrétienne recrute une partie de ses troupes dans la paysannerie, sauf dans les fractions radicalisées ou socialisées qui se croient rouges, mais qui ne sont que roses, et qui perpétuent une tradition ancienne, sauf aussi dans les

fractions dévitalisées, le pourtour du Massif Central qui oscille entre le communisme et le poujadisme. Chose curieuse, la démocratie chrétienne est assez forte — et le phénomène n'est pas aussi récent qu'on pourrait le croire — dans certaines couches de la paysannerie traditionnelle, que l'on aurait pu croire vouées au conservatisme, notamment dans les régions qui résistèrent à la Révolution française, comme l'Ouest de la France ou l'Est lyonnais. Quand on connaît l'histoire des chouanneries, cette situation paraît beaucoup moins étonnante que de prime abord. Il y eut, en effet, dans la chouannerie, de vigoureuses impulsions démocratiques. Elles partirent des paysans et des curés de campagne. En Vendée, par exemple, ce furent les paysans qui allèrent chercher les « Messieurs » pour les mettre de gré ou de force à leur tête parce qu'ils avaient besoin d'un encadrement militaire. En France, cette paysannerie démocrate chrétienne est assez périphérique. Elle existe peu notamment dans le bassin parisien. Elle trouve ses fiefs en Alsace, dans l'Ouest, dans le pays basque, dans la Savoie et la Haute Savoie, dans les Flandres, tous pays marqués par ce qu'on appelle le catholicisme traditionnel, terme qui recouvre d'ailleurs un faux-sens historique car, la plupart du temps, dans ces pays, les manifestations communautaires du catholicisme ne remontent pas au-delà des XVI^e et XVII^e siècles avec l'action missionnaire vigoureusement conduite par la Contre-Réforme.

Dans les villes, j'ai déjà noté que la démocratie chrétienne a peu d'audience auprès de la grande bourgeoisie d'affaires ; elle n'en a guère dans certains milieux de haute bourgeoisie, par exemple, les milieux de tradition militaire ou le milieu médical. Elle pénètre davantage dans certaines fractions de la bourgeoisie libérale, professions juridiques ou enseignement. Par un assez curieux paradoxe, elle a souvent trouvé plus de sympathie chez les professeurs de l'enseignement public, notamment de l'enseignement secondaire ou supérieur, que chez ceux de l'enseignement privé. A l'inverse, l'enseignement primaire lui demeure assez étranger. Elle trouve des sympathies dans certains milieux de la fonction publique, en particulier, ceux qui inclinent vers le syndicalisme chrétien et aussi, phénomène plus récent, chez certains « managers » des grandes entreprises privées ou nationalisées.

Dans les milieux des classes moyennes, elle

recrute peu de commerçants, mais beaucoup d'employés, ou de cadres. C'est même probablement là qu'elle recrute ses troupes avec le plus de facilité, de même aussi dans ce milieu de techniciens ou d'ouvriers très qualifiés qui apparaît comme intermédiaire entre le monde ouvrier et les classes moyennes. Cette couche sociale est favorablement disposée en sa faveur, à la fois parce qu'elle conserve souvent des traditions catholiques et parce que, récemment issue des milieux populaires, elle en garde un vif désir de justice sociale. A l'inverse, le milieu proprement ouvrier, surtout dans ses fractions qui demeurent prolétariennes, lui reste assez fermé, sauf dans les régions périphériques. Les masses ouvrières des grandes villes, Paris, Marseille, et même Lyon, paraissent jusqu'à nouvel ordre peu attirées par la démocratie chrétienne et fidèles à leurs habitudes socialistes ou communistes.

Si la démocratie chrétienne trouve des racines dans certains milieux populaires, c'est à cause de ses préoccupations de justice sociale ou, plus exactement, il y a interaction entre le milieu et l'idéologie. Son implantation dans les milieux populaires oblige la démocratie chrétienne à tendre vers la justice sociale. Ses préoccupations de justice sociale lui valent la confiance de ces milieux populaires. Ici encore, nous retrouvons une tradition très ancienne qui remonte au lendemain de la Révolution française et au légitimisme populaire de l'Ouest ou du Sud-Est. Nous touchons aussi aux influences du catholicisme social sur la démocratie chrétienne. Les démocrates chrétiens ont mené une action continue et efficace en faveur de la famille, par exemple ; mais c'est la pensée catholique sociale qui avait élaboré les buts et les moyens de cette action. Par exemple, avec M. Emile Romanet, inventeur des allocations familiales ou M. Emmanuel Gounot, auteur des textes législatifs qui organisent la représentation des associations familiales auprès des pouvoirs publics. On ne saurait prétendre que la démocratie chrétienne n'a été que le porte-voix et le pouvoir exécutif du catholicisme social, mais il est clair qu'elle lui a donné une de ces interprétations politiques, — probablement la plus importante.

*
**

Je voudrais compléter ces propos par quelques observations sur l'organisation internationale de la

paix, telle qu'elle a été conçue à la fois par le catholicisme social et par la démocratie chrétienne. On a parfois exagéré les tendances internationales de la démocratie chrétienne, jusqu'à y voir je ne sais quelle « Internationale noire » au service de « l'Europe vaticane ». Ces généralisations et ces simplifications sont grossières. J'ai assez vécu dans les milieux internationaux de la démocratie chrétienne pour savoir que, de toutes les internationales de notre temps — et Dieu sait qu'elles pullulent — la démocratie chrétienne est probablement la moins organisée, la moins articulée, la plus difficile à rassembler pour une action commune.

Il y a pourtant, entre toutes les réalisations nationales de la démocratie chrétienne, une communauté d'attitude qui ne procède pas tant d'un concert préalable que d'une attitude d'esprit. Il suffit de citer trois noms : Adenauer, de Gasperi et Robert Schuman, non point pour saisir sur le vif la présence d'une internationale « vaticane » qui exécuterait des ordres venus d'en haut, mais pour percevoir tout ce qui peut unir des hommes ayant reçu la même formation politique, celle du Centre allemand d'avant 1914. On ne saurait, du reste, oublier la contribution apportée par le Centre allemand de la Belle Epoque à la démocratie chrétienne, pas plus, puisque je suis en Belgique et que je lui dois cet hommage, qu'on ne saurait oublier l'apport à la fois de réalisme et d'enthousiasme fait à la démocratie chrétienne par des hommes comme Mgr. Pottier et le Père Rutten.

Entre ces hommes et ces groupes, la convergence provient d'une même tournure d'esprit et de la soumission à un même idéal, celui d'une paix internationale obtenue grâce à des organisations institutionnelles. Par cette recherche d'une organisation européenne et mondiale, la démocratie chrétienne diffère profondément de tous les partis nationalistes ou même simplement nationaux, même lorsqu'ils se disent et qu'ils sont démocrates et sociaux. La démocratie chrétienne suppose le patriotisme, elle est incompatible avec le nationalisme.

*
**

Il est impossible de conclure sans dire quelques mots sur le problème capital des rapports de la démocratie chrétienne avec l'Eglise, qui n'est en tant que telle, ni démocrate, ni antidémocrate,

mais au-dessus des choix et des classifications politiques.

Dans les cent dernières années, les rapports ont beaucoup variés, avec des périodes de confiance et des périodes de tension, entre la démocratie chrétienne et les autorités religieuses. A certains moments, la tension fut telle que certaines tendances de la démocratie chrétienne firent l'objet de condamnations ou tout au moins de sévères rappels à l'ordre. J'ai rappelé le destin douloureux et tragique de Lamennais, encore qu'il soit difficile de déterminer, dans ce destin, ce qui revient à la pensée proprement démocratique de Lamennais, ou à son théocratisme laïcisé, ou plus simplement à son tempérament inquiet, tourmenté, déséquilibré, fait pour les orages et les malheurs. J'ai parlé aussi du Sillon. Il convient de rappeler la lettre de Saint Pie X qui, le 25 août 1910, a exigé une réforme totale, à la fois intellectuelle et pratique, du Sillon, les activités politiques et les activités religieuses devant être complètement séparées. J'ai évoqué aussi les noms de Romolo Murri et de l'Abbé Dabry, qui sont morts hors de l'Eglise, après l'avoir servie comme prêtres.

Il y a dans tous les mouvements historiques et contingents d'inévitables et pénibles ratés. Les novateurs sont enclins aux exagérations et aux erreurs, et leurs idées fausses compromettent leurs idées justes. Ils rencontrent inévitablement des résistances, les unes doctrinales à cause de leurs idées fausses, les autres sociologiques, quelquefois plus à cause de leurs idées justes que de leurs idées fausses.

Dans l'ensemble néanmoins, malgré ces accidents, lorsqu'on examine l'histoire de la démocratie chrétienne, on la voit se développer comme un fleuve va de la source à la mer. A tels moments, il y a des cascades, des rapides, des pertes, des cheminements souterrains. Le mouvement continue pourtant sa course jusqu'à l'heure où il devient étale et débouche sur la mer. Le lent et obscur développement de la démocratie chrétienne a souvent échappé aux politiques en place, aux journalistes pressés et aux historiens officiels. En France, notamment, ceux-là se sont trouvés surpris et débordés lorsque, au lendemain de la Libération, ils ont dû comprendre l'importance profonde d'un mouvement qu'ils ne considéraient que comme une force d'appoint. D'autres, ailleurs, ont éprouvé des surprises analogues lorsqu'ils ont vu en Italie et en

Allemagne, sur les ruines du fascisme et de l'hitlérisme, surgir de grands mouvements démocrates chrétiens, avec des hommes comme Adenauer et de Gasperi, qui furent des réparateurs, des conciliateurs et qui recréèrent leur nation à partir de l'année zéro.

La démocratie chrétienne a même trouvé une sorte de consécration doctrinale avec l'admirable Message de Pie XII sur la démocratie.

Pourtant, malgré son épanouissement, elle pose aujourd'hui des problèmes qu'il serait vain d'éluider. Problèmes liés aux conditions d'un temps qui se montre de plus en plus exigeant pour les distinctions entre le spirituel et le temporel.

Le catholicisme social dans ces dernières années a fait un bel effort de pensée pour établir une distinction entre la doctrine sociale de l'Eglise proprement dite, la pensée du mouvement catholique social et les positions des groupes qui se réclament simplement d'une inspiration chrétienne. De même, une précision croissante régit les distinctions entre l'action catholique, l'action sociale et l'action civique ou politique. La démocratie chrétienne n'a peut-être pas toujours fait le même effort de clarification et d'ascèse intellectuelle.

Elle est, à l'heure présente, un objet d'attraction pour certain, dans la mesure où elle apparaît puissante et, par exemple en Amérique du Sud, chargée de promesses, dans la mesure aussi où elle accomplit un travail efficace pour la justice et la paix dans le monde, et un objet de répulsion pour d'autres, à gauche ou à droite, parce qu'elle leur paraît figer dans un blocage certaines attitudes spirituelles et certaines attitudes temporelles. Ceux-là diront que la conversion au Christ et à l'Eglise ne saurait englober en même temps une conversion à la démocratie chrétienne, car il est déjà assez dur de se convertir au Christ et à l'Eglise sans qu'on y ajoute encore la conversion à un parti politique. Aussi dans ses rapports avec l'Eglise, la démocratie chrétienne peut-elle apparaître sous certains aspects comme une auxiliaire et sous d'autres, comme un obstacle.

En outre, nous sentons, au moins en Europe, sur le plan de la doctrine et des mythes, que le mouvement démocrate chrétien, comme tous les mouvements issus du siècle dernier, arrive à une certaine fin de course. Peut-être Adenauer, et Gasperi, ces grands vieillards, ont-ils été les derniers fleurons d'un mouvement qui doit se rénover à moins de périr, notamment par une pensée plus adaptée aux conditions et aux besoins du monde contemporain.

Si démocrate que l'on soit, il paraît clair que la démocratie parlementaire du type britannique qui a servi de prototype à toutes les autres, ne cadre plus exactement avec un monde massif, technique et technocratique. Si « social » que l'on soit, il paraît clair qu'aujourd'hui, les problèmes sociaux se sont dépassés et ont changé d'échelle. Ils ne se posent plus tant à l'intérieur des nations équipées qu'entre les peuples développés et peuples sous-développés. Si international qu'on soit, il paraît clair que les grands rêves de la Société des Nations, puis de l'O.N.U., ne se sont pas réalisés et qu'il faut inventer au jour le jour une politique de paix pour sauver le monde de la guerre atomique et pour édifier peu à peu des institutions internationales.

Sur tous ces faits nouveaux, la démocratie chrétienne doit se prononcer, sans oublier les distinctions entre le spirituel et le temporel, entre le politique et le religieux. Elle doit contribuer à une refonte de la doctrine démocratique, élaborer un programme nouveau de justice sociale et construire la paix au jour le jour. Le grand historien anglais Toynbee parle du tour de force auquel se trouve pratiquement soumises les civilisations pour aboutir à ce chef-d'œuvre qu'est leur survie. Les uns après les autres, tous les groupes humains sont placés devant la nécessité d'accomplir par un tour de force, le chef-d'œuvre qui les consacre. La démocratie chrétienne est à l'épreuve. Qu'elle réalise son tour de force pour façonner son chef-d'œuvre. Elle répondra ainsi à l'appel de son temps, comme au plus pur de sa tradition.



Suis-je un homme de droite ?

par Etienne de la VALLEE POUSSIN,

Sénateur (1).

★

Les organisateurs de cette conférence m'ont demandé de parler de la Droite. Mais y a-t-il encore de vraies Droites dans l'Europe d'aujourd'hui ? Suis-je moi-même un homme de Droite ?

En vérité, dans le monde d'aujourd'hui, l'idée de Droite n'est certainement pas une idée claire et distincte.

Beaucoup d'hommes sont classés à droite à priori, à cause de leur nom, de leurs traditions de famille, de leur religion, de leur genre de vie et de leurs relations.

Si l'on y regarde de plus près, certains d'entre eux se distinguent par leur état d'esprit. Ils ont le goût de l'ordre public et du travail bien fait, le respect des hiérarchies, l'attachement aux traditions, le souci de maintenir féconds les héritages du passé.

Lorsqu'ils prennent conscience de leur solidarité, et qu'ils cherchent à se définir en s'opposant — ce qui est la façon la plus facile et, en politique, la plus usuelle de se définir — ils disent que la Gauche est trop idéaliste, que sa générosité est inefficace, parce qu'utopique, qu'au lieu de chercher à accélérer le progrès par des moyens éprouvés, elle recourt à des méthodes qui bouleversent la société et détruisent les valeurs (traditionnelles), sans profit pour personne.

Le portrait de la Droite, ainsi esquissé, paraîtra certainement un peu flou et un peu fade. On pourrait certainement le peindre de couleurs plus vives en puisant dans les ouvrages polémiques de la Gauche. Les deux cents familles, les amis secrets ou publics de Franco, les puissances d'argent fournissent à sa littérature tous les croquemitaines dont elle a besoin pour effrayer les petits enfants, mais — les excès de langage étant mis de côté — on a souvent l'impression que, pour la Gauche

aussi, la notion de Droite n'est pas claire, et que beaucoup d'écrivains ou de journalistes finissent par qualifier systématiquement de Droite tout ce qui leur déplaît.

Les régimes totalitaires, par exemple. Jeanne Hersch classe l'idéologie communiste à droite, juste après l'idéologie fasciste, et André Philip dit qu'elle a raison. Elle le fait parce qu'elle ne les aime pas. Pour ma part, en revanche, je les classe à gauche, aussi parce que je ne les aime pas et, en outre, parce que Mussolini, Hitler et Lénine sont tous trois des révolutionnaires, adversaires de l'ancien régime, nourris de littérature socialiste et enclins à gouverner au nom de principes idéologiques. Ils ont mis la dictature au service de leurs idéaux et ils ont sacrifié la liberté à leur conception — discutable — de la justice sociale.

Pour montrer qu'aujourd'hui on trouve des Droites partout, citons un dernier trait. Un spécialiste des affaires russes, à qui on demandait quelle était la position de Khrouchtchev, a répondu qu'il était à l'extrême-droite de la Gauche. En effet, le groupe stalinien, plus ou moins groupé autour de Molotov, représente aujourd'hui la vieille garde conservatrice du communisme russe ; leurs adversaires ont incarné une opposition, dite de gauche (?) et parmi ceux-ci Khrouchtchev serait l'élément le plus doctrinaire !

S'il est si difficile de définir respectivement la Droite et la Gauche, c'est parce que leur opposition se situe autant sur le plan de la sensibilité que sur le plan idéologique. Ce sont deux tempéraments qui s'affrontent. Un texte de G. Thibon le montre bien, et d'autant mieux qu'en cours de route, il se laisse manifestement emporter par ses démons intérieurs :

(1) Communication faite le 25 février 1959.

» Il est facile de définir l'homme de Gauche
» comme un envieux ou un utopiste et l'homme de
» Droite comme un satisfait ou un « réaliste ». Ces
» formules nous renseignent assez peu sur la vraie
» différence intérieure entre ces deux types d'hu-
» manité.

» Essayons d'y voir plus clair. Si nous évo-
» quons, dans chaque camp, quelques personna-
» lités supérieures (elles seules sont peut-être
» capables de nous fournir le grossissement néces-
» saire à la découverte des essences), la constata-
» tion suivante s'impose : le grand homme de
» Droite (Bossuet, de Maistre, Maurras, etc.) est
» profond et *étroit*, le grand homme de Gauche
» (Fénélon, Rousseau, Hugo, Gide, etc.) est pro-
» fond et *trouble*. Ils possèdent l'un et l'autre
» toute l'envergure humaine : ils portent dans leurs
» entrailles le mal et le bien, le réel et l'idéal, la
» terre et le ciel. Ce qui les distingue, c'est ceci :
» l'homme de Droite, déchiré entre une vision
» claire de la misère et du désordre humains et
» l'appel d'une pureté impossible à confondre avec
» quoi que ce soit d'inférieur à elle, tend à *sépa-*
» *rer* avec force le réel et l'idéal ; l'homme de
» Gauche, dont le cœur est plus chaud et l'esprit
» moins lucide, incline plutôt à les *brouiller*. Le
» premier, soucieux de garder à l'idéal son altitude
» et sa difficulté d'accès, flairera volontiers des
» relents de désordre dans les « idéals » qui cou-
» rent le monde ; le second, pressé de réaliser ses
» nobles rêves et peut-être un peu dégoûté des
» ascensions sévères, sera porté à *idéaler le dés-*
» *ordre*. Ici on mêle, là on tranche...

» A la limite, l'esprit de Droite aboutit à la
» négation de l'idéal, celui de Gauche à sa pros-
» titution.

» Au reste, la source de cette perpétuelle con-
» fusion des valeurs qui caractérise une certaine
» mentalité de gauche, réside dans l'anarchie inté-
» rieure des individus. Ceux-ci sont des décadents
» en qui les facultés et les sentiments sont in-
» achevés et affectés d'une indifférence redoutable.
» Rien n'est à sa place en eux, pas de hiérarchie
» interne. L'esprit, l'amour ne peuvent pas se ma-
» nifester dans leur pureté : ils sont saturés d'ap-
» pels inférieurs. Et la chair, l'égoïsme sont aussi
» trop faibles, trop inhibés pour se déployer ouver-
» tement, ils appellent l'idéal à leur secours et
» se font jour sous un masque généreux ! Le déca-
» dent ne sait pas disjoindre sa bassesse d'avec

» sa hauteur : tout en lui est brouillé, *méconnais-*
» *sable*. S'il est vicieux, il nomme cela *amour*, s'il
» est ambitieux, il prétend servir la *justice*, et le
» pire c'est qu'il est sincère ! Aussi sa *bassesse*
» est-elle infiniment plus dangereuse que celle de
» l'homme de droite parce qu'elle est portée sur
» les ailes de l'idée. »

Sous le verbe de G. Thibon, on saisit bien ces
contrastes presque physiologiques dont nous trou-
vons tant d'exemples dans les *conflits intellectuels*.
On ne peut en faire abstraction, mais ils ne suf-
fisent pas à expliquer que l'idée de Droite ait
conservé une telle consistance, et qu'aujourd'hui
encore, si équivoque et si mal servie qu'elle soit,
elle conserve une importance politique.

Faut-il alors l'assimiler au conservatisme ? C'est
précisément ce qu'il faut éviter. Reconnaissons que
ce n'est pas facile. La Droite attire les conserva-
teurs comme la Gauche attire les insatisfaits et les
rêveurs. Il n'est pas toujours possible, surtout en
démocratie, de distinguer l'âme des chefs des
appétits de la troupe.

*
**

La seule voie qui nous permette de saisir l'idée
de Droite avec quelque certitude, c'est l'observa-
tion de son développement historique. Nous la
voyons naître au début de la Révolution Fran-
çaise, à la Constituante, lorsqu'après la réunion
des trois ordres, certains députés se groupèrent
selon leurs affinités intellectuelles et leurs sympa-
thies personnelles, et prirent l'habitude de siéger
ensemble sur les bancs de droite de l'Assemblée.

Ces hommes n'étaient pas nécessairement des
réactionnaires ; à cette époque les courants d'opi-
nion n'étaient pas très tranchés. Beaucoup d'entre
eux paraissent même, quand on relit leurs discours,
étonnamment progressistes et souvent aussi utopis-
tes que les Girondins ou les Montagnards. Leur
trait commun est qu'ils soutiennent la monarchie et
combattent les violents. Au cours de la Révolution
ils disparurent de la scène politique ; lorsqu'ils
revinrent à la surface, sans être plus unis, ils
demeurèrent, chacun à leur façon, les défenseurs
« du trône et de l'autel ». On ne peut donc rien
comprendre à leur rôle ultérieur si on ne considère
la Droite comme étant d'abord un relent de l'an-
cien régime, subsistant pendant un siècle et demi,
à travers une société en pleine évolution.

En France, en Autriche, en Allemagne, en Hollande, en Belgique, en Angleterre même, la Droite garda pendant presque tout le XIX^e siècle une influence considérable. Dans chaque pays son affaiblissement coïncide à peu près exactement avec le double avènement de l'ère industrielle et du libéralisme. C'est un exemple typique du phénomène décrit par Marx, où l'évolution technique de la production a déterminé une modification sensible des superstructures morales et sociales. Jusqu'à cette époque, en tout cas, la Droite, ancienne classe dirigeante, conservant dans une large mesure la confiance du peuple, puissante par sa richesse et ses traditions, garda sa physionomie de groupe social cohérent, habitué aux responsabilités du pouvoir mais confondant un peu ses intérêts avec ceux de l'Etat. Son trait le plus saillant est peut-être son dédain des idéologies.

L'importance sociale des idéologies est un phénomène ultérieur.

Dans une conférence récente, M. Jean-Jacques Chevallier, énumérant les idéologies politiques du monde contemporain, s'est bien gardé de citer la Droite. Au contraire, a-t-il pris la précaution de dire, « sous l'ancien régime la politique était réservée aux hommes de l'art. Certes un système de valeurs sous-tendait leurs activités empiriques. » Mais il était fort lointain ».

Les hommes de l'ancien régime s'occupent de problèmes concrets. Ils ont sans doute des perspectives d'avenir, mais ils ne s'inquiètent pas de faire régner un système, de mettre dans leur action un ordre à priori, inspiré d'une théorie philosophique ou sociale.

La Droite a sauvé cette tradition. Elle n'a pas le goût des idéologies.

Peut-être est-elle morte de ne pas en avoir. Les idéologies, en effet, paraissent bien être devenues un élément indispensable du fonctionnement des régimes démocratiques. Leur soudaine influence au XIX^e siècle n'est pas due au pur hasard. Il tient à la nature même du régime.

Au fond, l'idéologie a deux fins. Tout d'abord elle sert à éclairer le réel en mettant en évidence certains aspects de l'évolution sociale. Si ces aspects sont bien choisis, leur mise en lumière augmente la perspicacité de l'homme d'Etat, lui permet de voir plus juste et plus loin, et d'enrichir ses

perspectives. L'idéologie devient ainsi un instrument précieux de la pensée politique.

Toutefois elle comporte un danger : la fuite hors du réel. Dans les esprits qui l'ont reçue et apprise et ne l'ont pas inventée, l'abstraction se met à vivre sur elle-même. Elle fermente en quelque sorte. Elle devient de plus en plus rationnelle et de plus en plus pauvre en matière observée, de plus en plus froide, de plus en plus étrangère au mystère des sensibilités humaines. A l'étage ultérieur, lorsqu'elle est maniée par des masses ignorantes ou passionnées, elle se dégrade petit à petit jusqu'au niveau des slogans.

Malheureusement l'idéologie a une deuxième fin : celle de regrouper les masses. Elle se traduit facilement en formules simples, d'un maniement très pratique pour ceux qui veulent canaliser les mouvements de l'opinion. La voici devenue drapeau — et bientôt instrument de domination. Le totalitarisme inné des partis et des foules n'est que l'aboutissement affreux des jeux idéologiques, si utiles et si innocents dans les cercles d'intellectuels socialement irresponsables.

La passion idéologique déshumanise la politique de façon mille fois plus perverse et hypocrite que les conflits d'intérêts. Elle la rend dure et implacable. Tous les excès révolutionnaires en sortent. Au terme, elle aboutit au meurtre ; elle suscite une exigence morale intérieure qui ne peut se satisfaire que dans l'absolu. N'insistons pas là-dessus. Il suffit de relire « L'Homme Révolté ».

L'homme de droite, précisément parce qu'il appartient à la classe dirigeante, ou se fie aux hommes de la classe dirigeante, est un homme d'expérience, à qui le théoricien n'en impose pas. Il n'admet de raisonnement abstrait qu'à la condition de le replacer dans un contexte plus empirique. A l'étage du paysan ou du petit industriel, il est facilement terre à terre, dangereusement terre à terre. A l'étage de l'homme d'Etat, il est au contraire celui qui confronte les espérances de l'avenir avec une connaissance intime du présent et du passé, l'homme qui a médité la pensée de Charles Maurras disant qu'une civilisation est une société dans laquelle un homme arrivant dans ce monde reçoit infiniment plus qu'il n'apporte. Remarquons ici en passant que Droite et Gauche ne s'opposent pas, comme deux objets de même nature. La différence est plus fondamentale. La Gauche se définit par

son idéologie et, grâce à cela, elle est facilement pure; la Droite se définit par l'attitude de ses hommes. Elle est plus incarnée.

Disons donc que l'homme de droite est avant tout l'Héritier. Pas nécessairement héritier à titre personnel; il est le citoyen conscient d'avoir sa part d'un héritage collectif.

L'héritage, c'est d'abord un immense trésor d'expériences au sein duquel l'esprit fait un perpétuel triage : des valeurs morales, des idées, des moyens techniques, qui peuvent toujours être remis en question, mais qui, de génération en génération, se précisent, s'affinent, s'affirment. Ce qui caractérise l'homme de droite, c'est qu'il fait volontiers l'inventaire, c'est qu'il médite les succès et les erreurs de ses pères, qu'il éprouve une reconnaissance débordante à l'égard des générations antérieures, pour ce qu'elles ont apporté, pour ce qu'elles ont souffert, pour leurs tentatives vaines et leurs passions malheureuses. Il sait que l'acquis du passé est fragile et toujours discutable. Les bonnes raisons ne manquent pas de le remettre en question. Mais les mauvaises raisons non plus. Et il tremble qu'à la légère, sous l'empire d'un sentiment généreux et violent, sous l'impression d'un scandale, dans la fièvre de la jeunesse et de l'illusion, l'apprenti-sorcier ne balaye sans prudence l'édifice en voie de construction.

Cette position d'héritier est voisine — et cependant aux antipodes — de ce conservatisme alimentaire qui, malheureusement, gonfle presque toujours les rangs des partis de droite. Autant il est sain de s'appuyer sur le passé pour mieux affronter l'avenir, autant il est dangereux de se laisser envahir par des individus qui ne songent qu'à conserver les positions qui n'offrent plus d'utilité : leurs situations acquises, leur fortune, leurs préjugés, leurs manies, les abus dont ils tirent profit.

Le conservatisme sous son plus mauvais aspect est un trait permanent du caractère humain.

Il pèse d'un poids très lourd dans toutes les politiques. Il freine tous les progrès. Il est le plus répandu et le plus haïssable des vices sociaux. Le véritable homme de droite risque en permanence d'être écrasé au sein de son propre parti par la charge de cette digestion. C'est ce qui explique qu'à l'intérieur des partis conservateurs, des minorités progressistes, plus attachées aux vraies tra-

ditions de la Droite, soient souvent en même temps celles qui peuvent le plus facilement trouver des contacts avec les éléments les plus dynamiques de la Gauche.

*
**

Peut-être pouvons-nous vérifier notre impression en observant comment les partis de droite se sont comportés en Europe au cours du XIX^e siècle. Constatons d'abord que presque partout l'évolution sociale a fait disparaître l'ancienne Droite. Elle a été corrompue, dispersée; le milieu social qui l'animait a disparu. D'autres groupes sont venus s'asseoir, à chaque génération, sur les bancs qu'elle occupait dans les assemblées et, s'ils ont retrouvé certains de ses principes ou de ses préjugés, ils ont surtout subi l'influence de leur temps. Dans quelle mesure peut-on les appeler « partis de droite » ? Ne sont-ils pas le plus souvent au contraire des partis de gauche, engraisés de conservatisme ?

En Europe, un seul parti encore apparaît comme le descendant légitime de la Droite traditionnelle. C'est le parti conservateur anglais. Le seul aussi qui accepte encore de porter ce nom, partout ailleurs si mal noté.

Comment peut-on caractériser ce parti ?

Tout d'abord, il constitue encore dans une très large mesure un milieu social caractérisé. Il est dirigé, en partie tout au moins, par un petit nombre de familles qui s'occupent traditionnellement de politique et qui gardent encore la confiance d'une très grande partie de la classe moyenne et de la classe ouvrière. On ne peut pas dire que cette situation porte atteinte aux principes démocratiques, car il est peu de pays, au contraire, où la démocratie fonctionne plus correctement. Comme l'a fort bien expliqué au début du siècle Lawrence Lowell, dans son livre sur le gouvernement de l'Angleterre, une bonne partie des électeurs anglais reconnaît la compétence et la valeur morale de certains milieux et elle leur renouvelle, à chaque élection, le mandat qui leur permet de continuer à gouverner le Royaume-Uni. Cette classe dirigeante n'est pas une classe de technocrates, mais, pour elle, la politique au sens le plus large du terme demeure une fonction traditionnelle.

Elle est très ouverte parce qu'elle contrôle sans cesse sa propre légitimité par le jeu des élections successives. Elle est donc à la fois représentative

et initiée à l'art difficile du gouvernement. Elle rassemble des hommes qui ont des responsabilités plus ou moins directes dans tous les secteurs de la vie économique, sociale, intellectuelle. Elle incarne donc beaucoup d'intérêts privés légitimes et souvent contradictoires. Elle les synthétise plus ou moins bien au sein d'un corps, le parti conservateur, qui ne prétend pas négliger ces intérêts par un fâcheux goût d'angélisme mais qui les synthétise ou en quelque sorte les sublime, dans une tentative plus ou moins réussie de leur donner leur place au sein d'un Etat, gardien de l'intérêt général. Aucun théoricien ne pourrait affronter pareille gageure ; mais l'empirisme anglo-saxon, joint à d'admirables méthodes de travail, ont en tout cas assuré aux Tories un succès suffisant pour leur donner la confiance de la majorité du peuple anglais.

Pour l'expliquer, il faut ajouter que le trait moral fondamental du monde conservateur est le dévouement à l'Etat avec les vertus correspondantes : sens de l'honneur, courage, esprit de sacrifice. Dans tous les moments difficiles et notamment pendant les guerres, les classes dirigeantes ont toujours donné l'exemple. Et c'est le parti conservateur qui a imposé en 1940 un système d'impôts extraordinairement dur, dépossédant toute la classe riche, ce qu'un gouvernement de gauche n'aurait peut-être pas pu ou osé faire.

La Droite anglaise reste en contact très étroit avec le peuple. La chose frappait déjà Taine lorsqu'il fit un voyage en Angleterre en 1872. Il se plaît à souligner dans son livre, en contraste avec la situation qu'il déplore en France, le spectacle d'une gentry, apparemment riche et oisive, mais dont tous les membres, dans toutes les familles, sont perpétuellement occupés d'œuvres sociales de toutes espèces et participent pleinement à tous les jeux et à toutes les fêtes de leurs villages.

Les traces de l'ancien régime ont disparu beaucoup plus vite sur le continent qu'en Angleterre et probablement parce que son pouvoir n'a pas eu sa contre-partie : un très grand respect de la volonté populaire.

Il ne s'agit pas seulement de la correction des élections. C'est la volonté populaire, telle qu'elle est dégagée des scrutins, qui s'impose moralement aux vainqueurs. Peut-être même dans ce domaine, pourrait-on accuser les partis anglais d'un excès de

timidité. Même lorsqu'ils se rendent compte que certaines réactions du peuple ne sont pas heureuses, ils évitent de les heurter de front, de les combattre. C'est tout au plus si on entreprend une longue œuvre de persuasion dans l'espoir de modifier, par étapes, les mentalités. Peut-être la tiédeur des ministres anglais dans la politique européenne est-elle due en grande partie à leur crainte de bousculer les sentiments de leurs électeurs et à leur loyalisme à l'égard de masses encore insuffisamment préparées aux exigences du monde nouveau.

Ces vertus ont leurs revers. D'abord cette rigueur, poussée jusqu'à la dureté et l'obstination, qui a si souvent caractérisé la politique extérieure anglaise. Dans l'affaire de Chypre, comme dans les relations avec l'Europe, comme dans tant d'affaires mal emmanchées au XIX^e siècle, on a le sentiment d'un manque d'imagination, d'une raideur inutile, fruits d'une docilité excessive à l'égard de certains courants de l'opinion publique.

Chose plus grave encore, les hommes politiques anglais ne respectent pas seulement le conservatisme de leurs électeurs, mais aussi celui de leur administration. Sans doute le civil service anglais est-il un des corps les plus sérieux et les plus compétents du monde. Il est un instrument admirable entre les mains d'une volonté puissante et d'un esprit créateur. Mais il n'est pas facile à mener. Dans toute bureaucratie, l'ancienneté préside plus ou moins à l'avancement. Les mieux notés sont souvent ceux qui assimilent le mieux l'esprit de la maison. Et la maison fait bloc autour des « expériences séculaires » et des méthodes éprouvées. On a quelquefois l'impression que les hommes d'Etat anglais, trop dociles à leur morale, à leur respect des lois et du peuple, ne parviennent qu'à la veille ou au cours des catastrophes à sortir leur pays de ces ornières que creusent incessamment l'ordre social, le contentement des masses et les administrations vertueuses.

Inutile de décrire dans le détail l'aspect de la Droite en Allemagne, en Hollande ou dans les pays scandinaves. Il y subsiste comme en Angleterre des milieux sociaux, partiellement héréditaires, qui ont gardé du prestige et de l'influence et qui conservent leur attachement à des valeurs traditionnelles, héritées de l'ancien régime. Mais la Révolution française, les guerres, les occupations, les changements de régime ont passé sur eux et

ils ne sont qu'une image affaiblie de la Droite britannique.

Il n'y a plus, à proprement parler de parti de droite en Allemagne. Toutefois on y trouve encore des hommes influents qu'on ne peut classer tout à fait comme conservateurs, ni comme démocrates, mais qui rappellent plutôt les grands seigneurs progressistes, du type des Vonckistes de la Révolution Brabançonne, ou de Montalembert, ou de Lyautey ou de Bismarck.

*
**

En France, la Droite me paraît avoir totalement disparu. Avant la guerre de 1914, il existait encore un quarteron de députés royalistes. Aujourd'hui, sur les bancs du Palais-Bourbon, on ne trouve plus que des groupes de Gauche dont certains ont été repoussés petit à petit de l'autre côté de l'hémicycle par des formations nouvelles, aux étiquettes de plus en plus rouges. Un historien de la III^e république signale que la *gauche démocratique* a siégé à droite à partir des élections de 1910. Aucune tentative n'a été faite en France pour relever le nom de « conservateurs ». Même éloignés de leurs premiers ports d'attache, tous les partis ont cherché à sauver au moins, dans leur nom ou leur attitude, un reste de républicanisme ou de laïcité, qui puisse leur servir d'alibi.

La seule force qui apparaisse dans sa complète authenticité comme de droite, est celle qu'incarne le général de Gaulle. Le Général est instinctivement au-dessus des partis et des idéologies. Il est au service de la France, dont il saisit la destinée à travers l'histoire et, en partie certainement, à la lumière de ses traditions familiales. Il ne se laissera détourner de sa mission par aucun intérêt privé ou personnel. Il est l'homme de l'État. Cela ne veut pas dire qu'il est à l'abri de ses propres passions, même lorsqu'il cherche à s'élever au-dessus d'elles. Il n'est pas exempt de ce nationalisme qui a si curieusement contaminé une certaine Droite à la fin du siècle dernier. Il n'aime pas de s'occuper de l'« intendance », et peut-être range-t-il dans l'intendance des problèmes économiques et sociaux aussi urgents que les options politiques. Il n'en garde pas moins du grand homme de droite des traits essentiels. Il regarde vers l'avenir, mais non à travers des idéologies. Il sait que l'État repose sur quelques colonnes essentielles : amour de la

Patrie, honneur, discipline, désintéressement, courage. Il veut reconnaître les intérêts légitimes, où qu'ils soient, mais abhorre toutes les féodalités. Surtout il croit à la responsabilité personnelle et ne veut pas qu'elle soit diluée dans l'indécision des comités et des votes. Il ne croit pas qu'une politique puisse être conçue ni formulée collectivement. La démocratie selon lui, consiste dans le droit du peuple d'accepter ou de refuser la direction de chefs responsables, non à remettre en question à tous les détours leur politique et leur autorité.

Le langage du général de Gaulle est particulièrement révélateur de son être intime. Il parle avec infiniment de clarté et de sincérité et cependant ses conclusions ont toujours quelque chose d'ambigu. L'homme de gauche, parce qu'il est foncièrement idéologue, définira volontiers sa solution avec d'autant plus de précision qu'elle est encore du domaine de l'espérance. Les parlements adorent ces plans sur papier. Ils trouvent toujours que les ministres ne leur disent pas assez clairement ce qu'ils vont faire et ce qu'ils réaliseront. Le Général ne s'abandonne jamais à ces visions. Il est trop honnête pour parler du futur comme s'il existait déjà. Il est trop intelligent pour croire aux cités idéales. Il se collette avec le réel et définit ses objectifs à mesure qu'il s'engage. Il joue avec le destin les chances de la France et, grâce à cela, il peut gagner. La Gauche dira que c'est du gouvernement personnel. Mais, hors des périodes de calme plat, y-a-t-il jamais eu de gouvernement qui ne soit pas personnel, et serait-il préférable de ne pas avoir de gouvernement du tout ?

Le pouvoir du général de Gaulle, bien qu'ayant une autre base, ressemble fort à celui de l'ancienne royauté qui s'imposait par son prestige, s'appuyait sur la coutume et, à beaucoup d'égards, était infiniment moins arbitraire qu'on ne l'imagine aujourd'hui. Le général de Gaulle a tenu à ce que son pouvoir ait de solides assises légales. Il respecte les droits de l'homme et notamment la liberté de la presse et de l'opinion. Il ne paraît pas avoir développé la police politique, ni les forces de la gendarmerie. Il s'est efforcé au contraire de ramener l'armée à sa place traditionnelle.

Quant au contenu de sa politique, il se distingue de celui des partis conservateurs. Oserions-nous dire que plus il se sépare des Indépendants, plus il rejoint les positions de Droite ?

Outre le général de Gaulle, on peut certes trouver en France beaucoup d'hommes qui incarnent à un haut degré les valeurs de droite. On trouvera aussi des familles, dans l'armée, la haute administration, dans certaines régions peut-être, qui méritent la même qualification. Mais aucun milieu important, aucun parti politique en tout cas, n'a échappé entièrement à la pensée de gauche. Au parlement siègent sous des étiquettes diverses plusieurs groupes conservateurs. Certains de leurs membres sont religieux ou chauvins. Ils sont souvent les élus de milieux mal adaptés aux conditions modernes de la production ou les porte-parole de milieux sociaux ou économiques désireux d'avoir leurs avocats à la Chambre. Ils n'ont jamais constitué un corps qui ressemble, même de loin, à l'ancienne Droite traditionnelle.

Il est indispensable de nous arrêter un peu à l'analyse des idées de ces groupes, si nous voulons saisir de plus près ce qui les distingue de la Droite. Et comme il est toujours un peu arbitraire de définir les tendances d'un mouvement politique, je suivrai d'assez près le portrait qu'en trace J. Hersch, dans son admirable livre, *Idéologies et réalité*. Elle les range tous plus ou moins dans la catégorie des « conservateurs-libéraux ».

Pour elle, ils sont avant tout les défenseurs de l'ordre existant et ils acceptent plus facilement l'injustice que le désordre. « Toute révolution (et cela » malgré leurs origines révolutionnaires) leur paraît faible et arbitraire, frivole en somme, enfantine, dangereuse, une révolte par manque de maturité. La grandeur et le prestige éternel de l'ordre subordonnent l'injustice, la réduisent à une discordance résorbée dans le tout. »

Cette relative indifférence à l'injustice est certainement un trait caractéristique de milieux conservateurs. Certains hommes de gauche sont d'ailleurs conservateurs sur ce point, quand ils poursuivent leurs adversaires politiques. Mais la droite elle-même dans son ensemble n'est certainement pas, je le crains, à l'abri de ce jugement. Jusqu'ici donc droite et conservatisme se ressemblent.

D'après J. Hersch, les vertus cultivées ou du moins célébrées par les conservateurs-libéraux sont « l'épargne, l'exactitude, le travail, la tenacité, l'initiative utile ». On pourrait aussi les appeler des vertus bourgeoises. Elles sont précieuses mais elles ne se confondent pas exactement avec celles que le

général de Gaulle mettrait au premier rang. J. Hersch, qui est concrète, dit que ce sont les vertus qui procurent la richesse.

Ici le contraste devient plus net : l'homme de droite ne peut avoir l'âme bourgeoise. Il ne peut être un « satisfait ».

Les conservateurs français sont aussi attachés à la démocratie, non par exigence de fraternité, remarque J. Hersch, mais plutôt comme à un bon moyen de fonder la légitimité. Pour ces républicains, le suffrage universel est pratique, mais il n'a pas cette vocation quasi mystique d'être l'instrument par lequel la volonté populaire se dégage irrésistiblement et s'impose comme une autorité souveraine.

Sur ce point, les conservateurs se distinguent bien de la Gauche.

Respectueux du suffrage universel, les conservateurs sont en outre *légalistes*. Pour eux, la loi est le seul Souverain. Même si elle aboutit à l'injustice, il faut d'abord la respecter parce qu'il n'y a rien au-dessus d'elle.

Cette idée est directement issue de la Révolution Française et en est peut-être le plus grand apport. Comme toutes les idées sages, elle peut être dangereuse cependant, lorsqu'elle est maniée par des hommes qui prétendent en tirer les conséquences jusqu'à leurs limites logiques.

La Révolution s'est dressée contre le principe d'un pouvoir arbitraire, l'arbitraire étant représenté par le pouvoir personnel, par le pouvoir royal. Au-dessus du pouvoir personnel, elle a voulu placer un pouvoir supérieur, la loi, œuvre de tous, s'imposant à tous comme la règle établie par la volonté populaire, dans l'intérêt du peuple.

Cette idée de la souveraineté de la loi, si profondément inscrite aujourd'hui dans notre droit et dans nos mœurs, ne me paraît cependant, lorsqu'on en fait un absolu, ni une idée de gauche, ni une idée de droite. Elle correspond à l'ordre bourgeois du XIX^e siècle.

J. Hersch, qui est socialiste, la combat vigoureusement parce qu'elle met la justice au-dessus de la loi. Et quant à la Droite traditionnelle, du moins quand elle est d'inspiration chrétienne, elle ne peut non plus hypostasier la loi et lui donner la valeur d'un principe transcendant. La morale est au-dessus

de la loi ; l'intérêt du peuple est au-dessus de la loi ; la loi, correctement votée, peut être injuste, ou provoquer des injustices dans des cas particuliers !

Sur ce point, mes instincts d'homme de droite m'opposent certainement aux conservateurs-libéraux. Je crois qu'il est utile qu'il existe dans l'État une autorité qui puisse, dans certaines conditions, préserver l'être humain de la rigueur des lois. Le droit ne peut être purement formel. L'homme ne peut être soumis sans réserve à un mécanisme, celui-ci eût-il à son point de départ les principes les plus moraux. La liberté et la dignité de l'homme exigent qu'il puisse se référer en dernière instance à une autorité qui soit humaine, personnelle, responsable. À défaut de cette réserve, l'homme devient esclave de sa propre création et il risque de souffrir plus encore de l'arbitraire des lois que de l'arbitraire des hommes.

Sur le plan international, les conservateurs libéraux sont attachés à la paix, mais aussi à « l'idée absurde » qu'on peut faire régner le droit entre nations qui se veulent absolument souveraines. Cette idée tend heureusement à disparaître. Elle n'était pas non plus une idée de l'ancien régime. Elle est un héritage de la centralisation monarchique, systématisé par le nationalisme du XIX^e siècle.

Enfin, en matière économique, les conservateurs sont les héritiers directs du libéralisme, première incarnation de la Gauche, et non de la Droite traditionnelle, qui était plutôt dirigiste, bien qu'à cette époque le mot n'existât pas encore. Ils réclament la liberté du commerce, le droit d'initiative le plus large; ils vantent la libre concurrence, en théorie tout au moins.

« Leur ennemi, écrit J. Hersch, est la réglementation et son agent principal, l'État. L'État se trouve désormais radicalement dissocié de la Patrie, incarnation des idéaux communs, de l'ordre traditionnel et légitime, méritant tous les sacrifices jusqu'au dernier ; l'État, appareil mécanisé, anonyme, constitué par des bureaux et des intrigues, méritant tous les mépris et qu'il faut réduire à la portion congrue...

« C'est ainsi qu'en eux, dans une certaine ambiguïté, patriotisme et anti-étatisme polarisent des sentiments contraires. Il existe des libéraux conservateurs chez qui le patriotisme prime l'anti-

» étatisme et qui défendent l'État tel qu'il existe
» parce qu'il est une des incarnations actuelles de
» la patrie. Il en est d'autres chez qui l'anti-étatisme prime le patriotisme et qui sont prêts à
» n'importe quelle alliance extérieure pour réduire
» l'empire de l'État. En général, on considère que
» c'est la patrie qui exige les sacrifices du service
» militaire et la guerre, tandis que c'est l'État qui
» perçoit les impôts.

Cette ambiguïté conservatrice n'est certainement pas une position de droite. Celle-ci n'a aucune objection de principe à l'extension du rôle économique de l'État et même des nationalisations. Elle n'y est pas favorable a priori. Pour elle, c'est pure question d'opportunité. Rappelons-nous à ce propos la politique de Colbert ou de Bismarck, le rachat des chemins de fer par l'État Belge. Le général de Gaulle a approuvé beaucoup de nationalisation en France et elles y ont donné souvent d'excellents résultats, parce que la France fourmille d'hommes indépendants et de grande valeur, à qui on peut confier les industries nationalisées. Au contraire, en Belgique, les nationalisations seraient désastreuses, parce que tous les postes dirigeants seraient confiés, comme à la S.N.C.B. et à l'I.N.R., aux créatures souvent médiocres et sans qualification des partis politiques, des groupes linguistiques et d'autres féodalités encore.

*
**

En Belgique, aucun parti ne répond tout à fait à la définition que J. Hersch donne des conservateurs libéraux, mais leur tendance est exactement reflétée dans un journal, « La Libre Belgique ».

Au parlement, le parti qui siège sur les bancs de droite est le P.S.C. (Parti Social Chrétien). Le connaissant bien, puisque j'en fais partie, je crois pouvoir affirmer qu'il n'est ni de droite, ni conservateur, bien qu'il compte dans ses rangs beaucoup d'hommes à qui l'une ou l'autre de ces dénominations conviennent encore très bien.

Le P.S.C. est d'abord un parti social, au service des petites gens ; il est généreux, soucieux de justice et d'égalité, très respectueux des droits de l'homme mais pénétré aussi de tout côté par l'influence des groupes de pression, qui couvrent tout le pays comme une féodalité.

Le P.S.C. se veut démocratique et il l'est. Dans aucun parti les électeurs ne participent aussi nombreux aux polls et aux désignations de comités. Les cadres sont très largement choisis dans les milieux populaires. Son Centre d'Etudes et ses comités directeurs comptent en majorité des représentations d'organisations sociales, ou des techniciens de tendance très avancée par rapport aux opinions de la classe bourgeoise.

Il est peu nationaliste et tout à fait acquis à l'idée de l'Union Européenne ; défiant à l'égard de l'armée et toujours prêt à réduire imprudemment la durée du service militaire ; convaincu de la nécessité de répandre plus largement l'instruction par la prolongation de la scolarité et l'octroi de facilités nouvelles pour l'accès à l'enseignement supérieur.

Ce programme n'est certes pas un programme conservateur ; il pourrait être celui d'un parti de droite, dans la définition peut-être un peu personnelle que j'en donne.

En revanche, le P.S.C. a d'autres traits, qui sont très opposés à ceux de la Droite. D'abord il s'est donné une idéologie, basée sur la doctrine sociale des encycliques pontificales. Cette armature idéologique a certes renforcé son prestige et son efficacité, mais elle n'est pas toujours corrigée par un sain empirisme et elle risque de se scléroser assez vite parce qu'elle est trop utilisée comme un moyen de regrouper les cadres et d'aligner les masses.

En second lieu, le P.S.C. manque certainement du sens de l'Etat. Certains de ses membres s'intéressent sans doute à la réforme de l'Etat et au maintien de structures politiques saines ; mais dans son ensemble, le parti est beaucoup plus préoccupé de poursuivre ses buts sociaux et économiques que d'assurer la santé de l'organisme politique qui doit atteindre ses buts (1).

Enfin, il faut reconnaître que le P.S.C. est également alourdi par un poids de conservatisme qui peut à certains moments devenir inquiétant. Il groupe en effet parmi ses électeurs un grand nombre d'hommes attachés à des conceptions économiques attardées. Comme André Philip le disait assez bien dans un ouvrage récent : « Ce sont eux qui veulent éviter les changements, défendre les intérêts professionnels aujourd'hui organisés, sauvegarder la structure actuelle de l'artisanat, du commerce, de la petite industrie ». Certes, sur ce

point, ajoute-t-il, « les gens de droite sont légion au sein même des partis dits de gauche, et même du parti socialiste ». André Philip a certainement raison. Tous les partis politiques sont lestés aujourd'hui par notre corps électoral vieilli d'un conservatisme inquiétant.

*
**

S'il n'y a plus de parti de droite en Belgique, il s'y manifeste en revanche un phénomène curieux : la réapparition du pouvoir personnel. Une série de postes importants sont occupés par des hommes pratiquement nommés à vie : les chefs de partis, les chefs des syndicats, les dirigeants de nombreux journaux, les présidents des groupes économiques comme la Fédération des Industries ou le Boerenbond. Dans tout le secteur des activités semi-privées, semi-publiques aussi, tend à se créer un milieu indépendant composé d'hommes qui, à l'origine, ont été nommés ou élus, mais qui se sont largement émancipés et agissent très librement selon leur conception propre du bien public. Tous ces hommes tendent à former une classe sociale : ils se rencontrent beaucoup ; ils ont des responsabilités très lourdes ; ils tiennent, même lorsqu'ils ont été nommés par le Roi, à maintenir leur liberté d'action à l'égard de l'Etat. Issus de milieux sociaux très différents, ils finissent par se rassembler, se concerter, se considérer, dans une certaine mesure, comme les véritables défenseurs de l'intérêt public.

Au XIX^e siècle, l'Etat belge avait sous lui des fonctionnaires, en face de lui, des notables. Aujourd'hui une certaine confusion s'est opérée entre ces deux milieux et, à côté des pouvoirs constitutionnels, s'est formée une nouvelle classe dirigeante, aux contours mal définis, mais plus influente déjà que les instances parlementaires. Ce qui caractérise ces nouveaux « notables », c'est qu'ils s'efforcent constamment de concilier les intérêts privés et publics. A des degrés très divers, certes. Mais il n'est pas douteux que les chefs des syndicats, représentants d'intérêts privés, se rendent parfaitement compte qu'il n'y a pas de syndicats prospères dans un Etat décadent et qu'on ne peut faire de politique sociale dans la ruine générale. Il n'est pas douteux non plus que les chefs des grands para-

(1) Depuis que cet article a été écrit, le P.S.C. a évolué et commence à s'apercevoir de la nécessité de renforcer l'autorité de l'Etat et d'améliorer l'administration.

stataux se défient souvent de la démagogie parlementaire ou de l'insuffisance des ministres et cherchent à défendre ce qu'ils considèrent comme les vrais intérêts de la collectivité, en négociant avec les intérêts privés et parfois en s'appuyant sur eux.

Peut-on dire que ce nouveau milieu social soit conservateur ? Je ne le crois pas. Idéologiquement il est plutôt à gauche. Ne pourrait-on pas dire qu'il représente une nouvelle élite : une classe de notables, représentants d'intérêts publics et d'intérêts privés, peu doctrinaires, peu disciplinés, mais occupés tout le jour de trouver une solution aux problèmes de l'État ?

*
**

Venons-en à la dernière partie de notre exposé.

La Droite, qu'on la présente comme parti ou comme milieu social, a donc pratiquement disparu presque partout. C'est un phénomène du passé. Il supposait l'existence d'une aristocratie, assez influente pour être réellement représentative et assez disciplinée pour qu'une minorité d'esprits d'élite puisse lui imposer ses vertus. Ces conditions sociales ont disparu progressivement dans toute l'Europe depuis 1848. En outre, on peut se demander dans quels pays et dans quelle mesure l'idéal de Droite a réellement dominé les partis de ce nom.

Ce point, toutefois, importe peu dans notre étude. Nous cherchons à définir les partis par ce qu'ils ont de meilleur. Cette façon de faire est la seule qui permette d'évaluer leur apport, la seule aussi qui ouvre une voie de rapprochement.

L'effort pour *maintenir* la Cité situe l'homme de droite, comme l'effort pour *transformer* la Cité selon un modèle préconçu situe l'homme de gauche. Le premier, quand il a du génie, élargit sa vision et découvre sans cesse des horizons nouveaux. Le second, s'il est sage, ne porte la main sur la vieille demeure qu'avec respect.

Si la Droite n'est plus, il subsiste des individus qui défendent et cultivent, ou prétendent du moins cultiver certaines valeurs de droite. Ils constatent que la crise des démocraties s'étend dans le monde occidental. Ils rencontrent des hommes — venus souvent de la Gauche — qui s'inquiètent comme eux. Ils lisent avec quelques amusement des livres comme « Le Crépuscule des Démocraties », de

Walter Lippman, où cet Américain découvre comme nouvelles des idées que l'on croyait ensevelies dans les œuvres de Maurras ou de Joseph de Maistre.

A leurs yeux, le malaise du monde occidental est dû pour partie au fait que les idéologies de gauche qui se sont succédées depuis un siècle et ont si profondément marqué les mentalités et les mœurs politiques, ont trop souvent perdu de vue — ou même explicitement rejeté comme de droite — des valeurs indispensables à la conservation et à l'essor des communautés politiques. Pendant des décennies, les Nations ont vécu sur la force acquise. Un moment vient où la société s'effrite et où le problème de la maintenir en vie surgit au premier plan, reléguant au second les préférences idéologiques.

A ce moment, les mouvements d'idées cessent de coïncider avec les partis et on voit se dégager de partout des hommes qui cherchent d'abord à sauver l'État.

Sur quel programme résolument orienté vers l'avenir, de pareils hommes pourraient-ils se regrouper ? Il ne nous appartient pas de l'examiner ici. Les hommes de droite en effet ne seraient plus eux-mêmes s'ils présentaient un programme *a priori*. La seule chose qui nous intéresse, c'est l'inventaire des valeurs de droite qui pourraient être reconnues par cette nouvelle élite.

A cet inventaire on pourrait mettre en exergue une formule de Maurras : « Ce qui m'étonne, ce n'est pas le désordre, c'est l'ordre ». L'ordre, en effet, ne naît pas de rien. Il ne vient pas tout seul ; il n'apparaît que si on met dans la balance certaines forces, que si des hommes de tous côtés travaillent dans le même sens. L'ordre social n'est naturel que chez les populations primitives, qui observent leurs coutumes sans les mettre en question et sans réfléchir à leur efficacité. Partout ailleurs il est le fruit d'un effort. Il s'ensuit qu'il est l'affaire d'une minorité, dans laquelle il faut ranger non seulement, ni même principalement les hommes politiques, les fonctionnaires et les techniciens, mais tous ceux qui remplissent une fonction sociale, sous leur responsabilité propre, tous ceux qui participent à la gestion des affaires publiques ou qui, du moins, leur accordent plus qu'une attention passagère, tous ceux qui — au-delà de leur profession — se reconnaissent des devoirs et des responsabilités dans la gestion de la communauté.

Autour de quelles idées ces hommes responsables tendent-ils à se regrouper aujourd'hui ?

Idées de droite ? me demandera-t-on. Je n'en sais rien. C'est aux hommes de gauche d'en juger. Je ne veux pas leur voler une partie de leur sagesse.

Il s'agit avant tout de rétablir une autorité politique saine et efficace. Or, cette autorité ne peut être fondée seulement sur le suffrage universel, ni tout autre mode d'élection. L'élection est probablement dans nos sociétés le meilleur moyen d'attribuer aux hommes politiques le pouvoir légal. Mais des hommes qui n'auraient d'autre titre que leur élection et seraient purement les créatures du suffrage universel, ou les instruments dociles des partis ne sont pas à mes yeux les légitimes détenteurs du Pouvoir. L'élection est un mandat de confiance qui ne vaut que s'il est donné à quelqu'un qui est capable de l'exercer. Pour qu'un pouvoir soit légitime, il faut qu'au mandat — ou à la nomination — qui la réalise se joigne l'autorité personnelle qui la justifie. Il importe donc de « désacraliser » le suffrage universel et, en le faisant, on le servira, parce qu'on mesurera mieux ses mérites.

A mes yeux, il y en a trois principaux. Le suffrage universel est le seul moyen pratique de faire participer tout le peuple à la gestion des affaires publiques. Lorsqu'il s'agit de porter une appréciation très générale sur un gouvernement, la loi des grands nombres élimine les points de vue trop particuliers ou trop locaux et la volonté populaire qui se dégage exprime généralement la voix du bon sens. Enfin, comme dans toute société, il faut un pouvoir suprême, qui tranche en dernier ressort, le suffrage universel, lorsqu'on lui pose une question simple et claire, est sans aucun doute l'autorité la plus indiscutable.

Pour être efficace l'autorité doit aussi être personnelle. Toute démocratie qui favorise le pouvoir collégial, qui accepte trop facilement que des décisions soient prises collectivement, court fatalement à la ruine non seulement de l'Etat, mais de son propre principe.

En effet en supprimant la décision personnelle, on détruit en même temps la responsabilité personnelle et on rend impossible tout contrôle. Or, responsabilité et contrôle sont, au moins autant que le suffrage universel, les piliers de tout régime de liberté.

En fait, dans beaucoup de pays, en Belgique notamment, la responsabilité a fini par être si diluée qu'on ne la retrouve plus nulle part. Il est de plus en plus rare qu'une décision, et surtout une suite de décisions, soit prise librement, par un homme indépendant, qui s'engage pour le meilleur et pour le pire. Presque toujours, à tous les étages, ce sont des comités qui délibèrent et chacun donne son avis. Ceux qui donnent leur avis s'inspirent surtout des intérêts qu'ils représentent, ou de leurs positions individuelles. Ils cherchent à influencer le comité plutôt qu'à trouver la solution dont ils prendraient eux-mêmes la responsabilité s'ils étaient les maîtres. La décision prise ne sera qu'une moyenne. Personne ne sera moralement responsable des ordres donnés, ni de la suite des événements. Les sages devront parfois couvrir les mesures prises contre leur sentiment par la majorité. C'est ainsi qu'on édifie petit à petit un pouvoir anonyme, plus proche des servitudes totalitaires que des principes d'une saine démocratie. C'est ainsi qu'on détruit les bases morales d'un régime, car le peuple ne peut respecter des chefs qui n'agissent plus qu'en groupes et s'évanouissent au moment où ils devraient porter le poids des catastrophes.

Chefs capables, personnellement responsables, les dirigeants d'une démocratie doivent en troisième lieu être des hommes forts, c'est-à-dire des hommes qui, dans le débat politique, peuvent ajouter au poids de leur autorité légale, le poids de leur force individuelle. Ils doivent en effet dominer deux ordres de puissances, saines en elles-mêmes, mais qui deviennent anarchiques dès qu'elles ne sont pas dominées par des hommes capables de les comprendre, de les harmoniser et surtout de les affronter.

Ces deux puissances sont les techniciens et les groupes de pression. La technocratie s'établit dans tous les ministères où le ministre, faute de culture ou d'énergie, est incapable d'établir, non pas son autorité légale — ici insignifiante — mais son prestige personnel sur ses fonctionnaires.

Comme les techniciens, les groupes de pression sont indispensables à une société libre. Tous les intérêts légitimes doivent se grouper et s'associer et ils ont le droit de s'adresser à l'Etat et de lui demander son aide. En revanche, ils ne peuvent dominer l'Etat et transformer la société en une féodalité, où chacun se bat aveuglément pour son

profit immédiat. Or, aujourd'hui dans beaucoup de pays, les groupes de pression se sont très sagement organisés pour faire la conquête de l'Etat. Ils se sont introduits dans beaucoup de comités semi-publics et dans beaucoup d'administrations. Surtout, ils ont poussé leurs antennes jusque dans les partis et les assemblées législatives et ils se servent du suffrage universel à leur profit. Le public croit qu'il élit des hommes de droite ou de gauche ; mais dans les groupes qui siègent, l'observateur découvre les représentants qualifiés des « vested interests ».

Devant ces forces anarchiques, mais conquérantes, maîtresses de certains ressorts parlementaires, le pouvoir légal des ministres ressemble fort à celui de Louis le Débonnaire ou des Rois faibléants.

Remarquons en passant que si les Capétiens ont dominé la féodalité et restauré l'Etat, ce n'est pas grâce à leur titre royal, mais surtout à leur pouvoir féodal, grâce aux moyens d'action qu'ils pouvaient dans leurs fiefs.

En démocratie, les chefs ne peuvent s'imposer que s'ils ont des fiefs.

Quels sont les fiefs du XX^e siècle ? Tout ce qui donne un pouvoir personnel : l'autorité morale ou l'autorité intellectuelle ; la position sociale ; la fonction dans la mesure où elle ne compromet pas l'indépendance ; la fortune et aussi la pauvreté ; la propriété d'un journal ou la possession d'une tribune dans la presse comme la confiance d'un syndicat ou un prix Nobel.

Comment désignerons-nous l'ensemble de ces possesseurs de fiefs ? Classe dirigeante, notables, élite ? Le mot importe peu. L'essentiel est que le pouvoir soit confié à des hommes de cette sorte, parce qu'ils ont du poids, mais — pour éviter qu'ils n'en abusent — il faut qu'une fois élus, ils agissent sous leur responsabilité personnelle, en pleine lumière et pas dans les coulisses, dans l'anonymat des comités.

L'homme de droite sera tenté d'ajouter que ces dirigeants doivent former une classe et dans une certaine mesure une classe héréditaire, pour maintenir plus fortement les vertus de gouvernement. Il fera observer à bon droit qu'à côté des vertus individuelles, il y a des vertus sociales, de nature bien différentes, qui sont le ciment indispensable des

sociétés. Ces vertus peuvent trahir. L'esprit de corps des officiers, des magistrats a soutenu souvent l'héroïsme et quelquefois généralisé l'égoïsme. Notre siècle hypercritique s'en défie : il a souvent le tort de jeter la suspicion sur de bonnes choses par crainte de corruptions possibles. Aucune société, en effet, ne peut se passer d'une morale sociale. Personne ne le nie d'une certaine façon, puisqu'on est unanime dans nos pays à réclamer une meilleure éducation civique. Et on a raison de vouloir donner aux enfants des notions claires de leurs devoirs envers la société et l'Etat. Mais la société n'est pas faite d'enfants, ni de bons serviteurs. Elle a son système nerveux, les hommes influents et responsables. Ceux-là ont besoin de beaucoup plus que d'une éducation civique. Ils commandent ou influencent les autres : il faut qu'ils connaissent les techniques du commandement et respectent son éthique particulière. Il faut qu'ils soient encadrés, parce que leurs vertus spécifiques, nous l'avons dit, ne sont pas seulement des vertus individuelles, mais des vertus sociales, des vertus qui se dégagent de la vie sociale et lui empruntent leur consistance, des vertus aussi dont la sanction ne peut être que d'ordre social.

L'avidité, dans certains pays, des mœurs politiques ou journalistiques est dû à l'absence de sanctions sociales, car dans ces matières les sanctions pénales sont inefficaces et insuffisantes. La cohérence d'une société résulte de la cohérence de sa classe dirigeante ou — pour ceux qui n'aiment pas ce terme — de ceux qui, en fait, la modèrent à un moment donné. Dans nos sociétés modernes, profondément disloquées, cette cohérence s'est détendue et, pour le plus grand malheur des peuples, on a recouru plusieurs fois déjà à la dictature pour rassembler la masse éparpillée des citoyens.

La dictature n'est que l'aboutissement logique de cette pulvérisation sociale. Pour l'éviter, il faut que, sous une forme ou l'autre, les élites se rassemblent et s'imposent une discipline collective. Sur quoi la baser sinon sur des valeurs éprouvées, que les meilleures Droites ont l'honneur d'avoir toujours célébrées, mais qui ne leur appartient pas en propre parce qu'elles sont universelles.

Terminons sur un point d'importance. Nous sortirions de notre sujet si nous recherchions ce que pourrait être le contenu d'une politique de droite. Mais il échet de remarquer que, quel que soit le

contenu d'un programme politique, la Droite se distinguera de la Gauche par le respect qu'elle apporte à tout ce qui existe et sa crainte des généralisations abusives. Inspirés par leur goût des constructions abstraites, les théoriciens simplifient, uniformisent, moralisent à l'extrême. Lorsqu'on leur laisse le champ libre, ils créent des sociétés fortes, mais terriblement monotones et ennuyeuses. Les Russes et les Chinois d'aujourd'hui, comme les Puritains d'autrefois, sont de terribles simplificateurs. Toute politique de droite, au contraire, doit laisser sa part à la variété, à la spontanéité des découvertes humaines. Si, pour la Droite, le fruit de la civilisation est l'ordre, c'est l'ordre d'une belle forêt et non celui d'un mur de briques.

Il est temps de conclure.

Les Droites traditionnelles ont disparu de nos pays depuis longtemps. Phénomène social, elles ont disparu avec l'ancienne noblesse, pour qui la politique était essentiellement le gouvernement des hommes.

La Gauche disparaît à son tour petit à petit. Pour elle, la politique était le règne des idées. Depuis que dans la lutte de partis, les conflits d'intérêts l'emportent sur les conflits idéologiques, elle se survit à elle-même.

Dans notre monde, qui cherche un nouvel équilibre, nous verrons probablement naître des forces nouvelles, capables de prendre la relève des anciennes. Elles ne naîtront pas d'un acte purement juridique, elles ne seront pas les créations de la loi ou de la constitution, mais le fruit de l'évolution sociale, l'incarnation naturelle des valeurs dont nos sociétés ont besoin pour survivre.

Les Droites anciennes sont mortes et bien mortes. Les idéologies de gauche sont entrées dans l'histoire et font partie déjà des trésors du passé, dont les héritiers doivent tirer le meilleur parti. Mais sous d'autres formes et d'autres noms les vertus de droite peuvent renaître dans un monde qui s'aperçoit fort tard qu'on avait eu tort de les oublier.



Où en sont les nationalismes ?

par Maurice DUVERGER

Professeur à la Faculté de Droit et des Sciences économiques de Paris (*).

★

Le problème qu'il m'a été demandé d'aborder est immense. Il n'est pas question de le traiter complètement dans cet exposé. En fait, c'est à quelques aspects du problème des nationalismes de l'époque contemporaine que je m'intéresserai ici.

Comme toute idéologie, le nationalisme a deux aspects. C'est, d'une part, un phénomène réel, authentique : il exprime l'attachement des hommes à leur communauté naturelle. Il serait intéressant, à cet égard, de montrer comment cette communauté s'est de plus en plus élargie et comment les premières formes du patriotisme ont commencé par être locales. Mais c'est, d'autre part, une arme efficace qu'on utilise largement.

A la base du nationalisme, il y a, de toute évidence, un sentiment réel, extrêmement puissant, souvent difficile à définir. Si nous arrivons mal à déterminer sa nature, nous pouvons mesurer sa force à la puissance de son emprise sur les hommes. Vous connaissez les pages célèbres de Renan sur ce qu'est une Nation. Ces pages sont belles ; elles ne sont pas toujours extrêmement précises et il y a sur la notion même du nationalisme, un grand nombre de théories. Je ne les examinerai pas ici.

Ce que je voudrais marquer, c'est que, comme toute idéologie, le nationalisme n'est pas seulement un phénomène naturel, un phénomène existant, réel, vrai ; c'est aussi une utilisation de ce phénomène à des fins politiques diverses. La vie politique n'est qu'un combat sous une forme ou sous une autre ; elle met en œuvre des stratégies dont la théorie, sans être aussi précise que celle des stratégies militaires, mériterait d'être entreprise par la science politique contemporaine.

A cause de sa force et de l'emprise très puissante qu'il exerce sur les hommes, le nationalisme

est une arme politique que différents partis peuvent utiliser avec efficacité. Je dis bien : différents partis. Car presque toutes les idéologies, suivant les circonstances, les époques ou les contextures politiques, sont mises au service de causes différentes ; elles satisfont des buts parfois diamétralement opposés. Le cas du nationalisme est frappant à cet égard. Comme s'il s'agissait d'une arme qui change de mains, des partis en opposition absolue s'en emparent. Ils s'en servent avec brio jusqu'au moment où leurs adversaires la reprennent et s'en servent de la même façon.

Il faut bien comprendre le double aspect du phénomène. A vouloir trop insister sur le second, on pourrait croire que le nationalisme est un phénomène illusoire. Il ne vise pas toujours à détourner l'attention de l'opinion publique de certains problèmes. S'il en est parfois ainsi, ce n'est là qu'un aspect de la question. L'arme du nationalisme ne serait pas aussi efficace si elle ne reposait sur une réalité très profonde pour l'opinion publique.

Cette situation n'est pas propre au nationalisme. A peu près toutes les idéologies sont marquées par ce double aspect du phénomène social. Ceci dit, il nous paraît utile d'envisager l'étude du nationalisme avant tout sous son deuxième aspect, le plus intéressant si l'on veut comprendre le rôle réel du nationalisme dans le monde moderne.

Du point de vue purement sociologique, notre époque ne présente guère de nouveautés. Certes, les nationalismes africains et asiatiques ont, à certains égards, un côté peut-être plus raciste que les nationalismes européens du XIX^e siècle. Mais

(*) Communication faite le 12 mars 1959.

ceux-ci, nous les jugeons de loin ; nous les examinons avec un certain recul et nous les considérons, à juste titre, comme l'expression d'un racisme de gens plus évolués, de meilleur ton et, surtout, moins pauvres. Au fond, pourtant, ces nationalismes se ressemblent. Si nous n'avons pas cette impression, notre sentiment n'est pas dû à une réelle différence de nature. C'est plutôt une différence d'état, de qualité ou d'intensité qui l'explique. Tant du point de vue sociologique que sur le plan doctrinal, le nationalisme du XX^e siècle n'est pas très différent de celui du XIX^e, si l'on veut bien faire à son sujet les transpositions nécessaires. Mais ce qui est très intéressant, c'est l'utilisation stratégique toute différente dont il fait l'objet actuellement. Pour cela encore, il est indispensable de comprendre qu'il n'y a pas de différence radicale entre les mouvements nationalistes que l'Europe a connus il y a un siècle, et ceux avec lesquels sont aux prises, aujourd'hui, les pays sous-développés. Quiconque veut saisir la force politique, l'orientation, la signification du nationalisme asiatique ou africain, doit toujours avoir présente à la mémoire l'histoire de l'Europe du XIX^e siècle. Il y a dans son cadre, des schémas d'explication qui sont absolument nécessaires. Je me propose de vous en faire part très brièvement en analysant successivement, d'une part, l'évolution du nationalisme européen du XIX^e siècle à nos jours, d'autre part, la dialectique actuelle des nationalismes dans les pays sous-développés. L'idée générale qui relie ces deux aspects du problème tend à exprimer que, dans une large mesure, le mouvement nationaliste actuel d'Afrique et d'Asie reproduit l'évolution du mouvement nationaliste européen du XIX^e siècle au XX^e siècle... Dans une large mesure mais dans une certaine mesure seulement, car il n'y a pas évidemment identité ; il y a simplement ressemblance dans les grandes lignes.

Ce qui caractérise *l'évolution du nationalisme européen du XIX^e siècle à nos jours*, c'est, comme je vous le disais tout à l'heure à propos des idéologies, que le nationalisme a changé de mains plusieurs fois. Dans une première phase, au cours de la première moitié du XIX^e siècle, le nationalisme est une force qui se doit d'être qualifiée de gauche. Dans une deuxième phase, à la fin du XIX^e siècle, il passera aux mains de la droite.

Ici, j'ouvre une parenthèse : j'emploierai fréquemment dans cet exposé les qualifications « droite » et « gauche » ; elles ne se réfèrent pas à des partis proprement dits ; elles tendent tout simplement à traduire deux attitudes politiques : celles que François Goguel, dans son ouvrage sur les « Partis politiques français sous la Troisième République », appelait : l'ordre et le mouvement ; celles que, sous la Monarchie de Juillet, on dénommait le Parti de la Résistance et le Parti du Mouvement. Les Anglo-Saxons distinguent dans cette optique la tendance conservatrice et la tendance radicale, le terme radical étant pris dans le sens anglais du mot. Soulignons brièvement qu'il y a des partis qui veulent changer ce qui existe, parce qu'ils estiment que l'ordre en vigueur n'est qu'apparent, qu'il n'est, comme le faisait remarquer Emmanuel Mounier, qu'un « désordre établi » à partir duquel on doit établir un « ordre véritable ». Ces partis sont les uns réformistes, les autres révolutionnaires. Ils interceptent ainsi des méthodes différentes pour atteindre un même but, les uns ne voulant que modifier partiellement l'ordre existant, les autres se préoccupant de le bouleverser totalement. Tels sont les partis de gauche. A l'opposé, il y a des partis qui estiment nécessaire le maintien de l'ordre en vigueur. Certains d'entre eux le font sans illusions, sachant sans doute qu'on pourrait l'améliorer.

Le point de vue du conservateur est celui de l'homme qui veut maintenir autant que possible l'ordre établi. Il peut y avoir tantôt un conservatisme pessimiste, tantôt un conservatisme optimiste. Mais l'essentiel pour les partis de droite, c'est de refuser toute évolution de façon à conserver la société telle qu'elle se présente. Je ferme cette trop longue parenthèse. Elle est cependant indispensable pour l'exacte compréhension de mes propos.

Dans la première moitié du XIX^e siècle, le nationalisme a été incontestablement une force de gauche. C'est au nom du nationalisme que les partis désireux de transformer la société, ont entamé leur propagande ; ils ont ainsi attiré à eux des masses populaires et ont obtenu certains résultats. Le nationalisme a été utilisé d'abord par les artisans de la Révolution française pour créer une sorte de lien social, un esprit de communauté indépendant de l'attachement monarchique.

On ne peut oublier le grand drame provoqué par l'effondrement de la Monarchie. Contre la volonté des révolutionnaires, Robespierre avait tout fait pour la conserver. Dans notre pays, le Monarque était le seul lien existant entre tous les éléments de la société. Le thème de la Nation, qui lui a été substitué, a créé un nouveau consensus. Ainsi, au départ, le concept de Nation a permis de créer, en Europe, une union dans un Etat, en dehors de la Monarchie. Pareille situation est un peu particulière à la France. Dans certains Etats, les Monarchies n'ont pas été victimes d'un tel conflit. Enfin, dans d'autres Etats, les deux concepts Monarchie et Nation se sont même trouvés réunis. La Belgique en fournit un bon exemple : la Monarchie y est née au moment d'une revendication nationale. Ce fait illustre très bien la tendance du nationalisme à être utilisé dans des sens différents.

Au sujet des rapports entre le nationalisme et l'esprit monarchique, on peut donc distinguer trois grands groupes d'Etats : les pays où, comme en France, le nationalisme a comblé le vide créé par la disparition de la Monarchie ; les pays dans lesquels il n'y a pas eu de conflit parce qu'il n'y avait pas de lien réel entre la Monarchie et la Nation, enfin les pays où, comme la Belgique, le Nationalisme et la Monarchie ont été unis au départ.

Après cette mise au point, reconnaissons que la Révolution française a utilisé le nationalisme comme un moyen de propagande révolutionnaire. Elle l'a fait avec une très grande subtilité. Il est passionnant d'étudier à ce titre la façon dont les révolutionnaires qui ont une doctrine rationnelle, rationaliste, applicable à l'humanité entière, ont uni très habilement l'esprit nationaliste français et la doctrine universaliste.

Pourquoi ont-ils agi de la sorte ? Parce que la France était à l'époque le seul Etat qui eût créé un régime fondé sur les Droits de l'Homme et les Libertés publiques. Par conséquent, l'incorporation à la France était l'inclusion dans un régime de libertés. Vous savez que les premières bornes qui ont été posées aux frontières françaises, ne portaient pas l'inscription du mot « France » mais bien celle de la phrase suivante : « Ici commence le pays de la Liberté ». Il était fort habile de mêler une propagande nationaliste à des idées révolu-

tionnaires. Sous l'impulsion de Danton, cette propagande avait même été poussée très loin. Elle avait développé la politique des républiques « sœurs », ainsi qu'une sorte de politique européenne, pourrait-on dire, autour du nationalisme français.

Avec Napoléon, — non pas avec Napoléon au pouvoir, mais bien avec Napoléon dictant ses mémoires à l'île de Sainte-Hélène et essayant de prendre vis-à-vis de la postérité la figure auréolée de ce fils de la Révolution qu'il était d'ailleurs —, prend naissance une doctrine des nationalités dans laquelle la Révolution apporte la liberté à la fois à chaque individu et aux collectivités nationales, aux groupes nationaux. Cette grande idée du principe des nationalités qui devait dominer l'Europe du XIX^e siècle n'a pas été directement lancée par la Révolution française. Elle est due essentiellement à Napoléon Bonaparte pour justifier après coup une politique qu'il n'a pas tout à fait appliquée de son vivant. Cette doctrine allait donner ainsi au nationalisme une expansion révolutionnaire.

En fait, à travers toute l'Europe de la première moitié du XIX^e siècle, on constate que l'idée de nationalisme va d'abord être une idée d'émancipation collective. Elle sert l'émancipation des groupes ethniques ou celle des groupes nationaux qui étaient sous le joug étranger. C'est ainsi que va se réaliser progressivement la libération des peuples de l'Europe centrale. La Belgique arrivera à son existence nationale de la même façon. Un peu partout en Europe, les peuples soumis à une domination étrangère accèdent à la vie nationale, parfois par la scission d'Etats multinationaux, parfois, au contraire, par le regroupement de petites principautés héréditaires. Tels seront le cas de l'unité italienne et celui de l'unité allemande. L'idée d'émancipation collective vise à changer l'ordre existant. Il s'agit d'une idée progressiste. Elle est incontestablement « de gauche » au sens que j'ai donné plus haut à cette expression. En outre, dans l'organisation politique intérieure, le nationalisme de la première moitié du XIX^e siècle est lié au libéralisme politique, qui était représenté par les grands partis « de gauche » de l'époque. Ainsi, dans la lutte au cours de laquelle s'affrontent, à peu près dans tous les pays, les conservateurs et les libéraux, le libéralisme et le nationalisme sont étroitement

liés. En fait, c'est à la fois au nom de la liberté individuelle et au nom de la liberté collective des Nations, que se feront les révolutions européennes de 1830 et 1848. Cette situation est attestée par maints détails de la politique intérieure elle-même. Un de nos jeunes historiens, Girardet, qui est l'auteur d'une étude très intéressante sur l'évolution de l'armée française et de la société militaire depuis la Révolution française, a noté à quel point, pendant toute la première moitié du XIX^e siècle, ce sont les partis de gauche qui soutiennent l'armée. Ce sont les partis de gauche qui réclament les crédits militaires. Les militaires font de la politique « de gauche » quand ils font de la politique — et ils en font à l'époque ; ils sont presque toujours des hommes politiques libéraux. Les choses ne changeront que dans la deuxième moitié du siècle.

Retenons cette mise au point sur les attaches du nationalisme avec la politique « de gauche » qui est dressée d'ailleurs contre un internationalisme, un cosmopolitisme : ceux de l'Europe aristocratique du XVIII^e siècle essayant de se survivre. Un homme comme M. de Metternich ne pouvait pas comprendre ce que signifiait le nationalisme. Lui, il se sentait extrêmement international. Il y avait à cette époque une « Internationale des Princes », « l'internationale des Aristocrates » et cette sorte d'« Internationale des Rois » que reflète la Sainte Alliance. Le nationalisme était une idéologie de bourgeois. En fait, au XIX^e siècle, l'internationalisme était à droite ; le nationalisme se situait à gauche.

Les choses vont cependant changer dans la deuxième moitié du siècle. Elles vont changer sous l'influence de facteurs assez nombreux, variables suivant chaque pays. L'évolution qui se fera à cette époque, n'aura pas partout la même ampleur. Mais, au delà de ces variations, il y a un grand élément fondamental : l'apparition du socialisme.

L'apparition du socialisme va poser un problème à la gauche européenne représentée à cette époque par les partis libéraux. Le grand dilemme devant lequel vont se trouver les partis libéraux dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, n'est pas toujours résolu pour certains d'entre eux et, seuls, ceux qui n'ont pas le sens de l'histoire, ne comprendront pas qu'un parti comme le parti radical-

socialiste français, par exemple, se trouve écartelé entre deux tendances : l'une qui est l'alliance permanente avec la nouvelle gauche, c'est-à-dire avec les socialistes, l'autre qui est l'alliance avec la droite, pour la défense de la propriété. À cet écartèlement, le développement du socialisme a voué tous les partis libéraux du XIX^e siècle. Eux voulaient sans doute la libération de l'homme et sa libération complète. Mais ils pensaient surtout à sa libération politique. Lorsqu'ils ont vu les socialistes mettre en cause la propriété privée et la structure capitaliste de la production, ils se sont trouvés pris entre deux feux : 1) ou bien continuer à opter pour l'idée de la libération complète de l'homme, — car ils pensaient vraiment qu'après sa libération politique, il faudrait envisager sa libération économique. Aussi versaient-ils dans le socialisme ; 2) ou bien rester fidèles à ce qu'était leur propre clientèle. Car ils représentaient essentiellement le parti de la bourgeoisie. Ils rejoignaient les conservateurs par leur foi dans la liberté économique et dans la libre entreprise. Fallait-il s'allier aux conservateurs ou bien s'orienter vers le socialisme ? Tel était le problème à résoudre. Ce problème s'est reflété dans l'orientation même de la politique libérale. Il y a eu chez ses adeptes une sorte d'hésitation qui les a fait basculer vers la droite. Les libéraux ont entraîné avec eux le nationalisme. Par la suite, les conservateurs, d'internationalistes qu'ils étaient, ont estimé que le nationalisme était un merveilleux motif d'alliance pour resserrer leurs liens avec les libéraux. Mais, pour poursuivre cette étude avec plus de détails, il faudrait la faire porter sur chaque pays. Il faudrait montrer comment à un certain moment, s'y sont posés en fait le problème de la montée socialiste et celui de l'alliance entre les anciens libéraux et les anciens conservateurs. Il importerait de fixer les circonstances dans lesquelles cette alliance s'est faite autour du nationalisme.

En France, la situation est extrêmement claire. Dans les dernières années du dix-neuvième siècle, le nationalisme a été pris « en charge » par la droite. Sans doute y a-t-il eu l'influence de la guerre de 1870. Mais cette guerre n'a pas vraiment poussé le nationalisme vers la droite. Si l'on étudie la position des partis politiques à l'Assemblée Nationale de 1871, on s'aperçoit que toute la droite conservatrice est pour la paix immédiate

tandis que les partisans de la guerre à outrance, qui défendent le nationalisme français en termes émouvants, énergiques et un peu fous — car à l'époque, la guerre n'était plus possible — forment la gauche et l'extrême-gauche. Victor Hugo fera dans ce grand théâtre de Bordeaux où a siégé l'Assemblée Nationale, un admirable discours d'extrême-gauche. Ce discours lui vaudra d'ailleurs une apostrophe, qui figure au journal officiel, d'un député conservateur portant un assez grand nom dans l'Ouest de la France : « M. Victor Hugo, vous ne parlez même pas français !... »

Si, un peu plus tard, la défaite de 1870 va rendre la droite sensible au nationalisme, en 1871 encore, le nationalisme est à gauche et l'internationalisme reste plutôt à droite. C'est aux alentours de 1890-1900 que va se faire la conversion. A cette époque, le pays est détaché de la Monarchie. Il s'en est détaché peu à peu, depuis 1872, mais définitivement par suite des conflits entre légitimistes, orléanistes et bonapartistes. « La République, disait-on alors, est le régime qui nous divise le moins ». On peut suivre d'ailleurs les étapes de cette désaffectation du pays vis-à-vis de la monarchie : il a été séparé d'elle depuis trop longtemps ; il y a eu trop de monarchies différentes entre 1815 et 1870 et les hommes politiques de droite s'aperçoivent, aux alentours de 1890, qu'on ne peut plus faire campagne autour de la monarchie parce que cette attitude continue à diviser les Français. De plus, la question monarchique n'est plus « rentable ». Il faut lui trouver un substitut. Ce substitut est le nationalisme. On voit revenir de cette façon, dans la vie politique française, le nationalisme comme thème de droite aux alentours de 1890. Le mot réapparaît dans la langue française sous l'influence de Barrès qui en fait mention pour la première fois en 1892. Jusqu'à 1900, l'union des forces de droite va se faire autour de l'idéal national.

Il y a d'ailleurs eu un moment très curieux dans l'histoire de France, qui est très passionnant pour le spécialiste de science politique. Il s'agit de celui où la droite, basculant vers le nationalisme, et la gauche n'ayant pas encore abandonné le nationalisme (qu'elle n'abandonnera jamais tout à fait) vont se retrouver. Telle est la signification sociologique de l'extraordinaire crise boulangiste. Le général Boulanger, au départ, est une invention de l'extrême-gauche, c'est-à-dire, à l'époque, du

parti radical-socialiste et de Clemenceau. Derrière Boulanger se regroupèrent à la fois des gens d'extrême-gauche — je pense, par exemple, à ce député radical-socialiste qu'était Naquet, auteur de la loi sur le divorce — et les monarchistes. Ainsi fut formé le « Comité boulangiste ». C'est à ce moment que la « jonction » s'est produite. Les deux tendances se sont trouvées réunies derrière ce général romantique, amoureux, qui pensait fort peu au pouvoir.

Mais, peu après, les conflits renaîtront assez vite, à propos des questions coloniales. Il est frappant de voir, par exemple, que Jules Ferry est tombé, sous la volonté conjuguée des radicaux à la manière de Clemenceau et de l'extrême-droite, sur le nationalisme. A l'époque, les conquêtes coloniales avaient une signification anti-nationaliste. On y avait trouvé le moyen, comme disait si magnifiquement Clemenceau, « de détourner les yeux des Français de la ligne bleue des Vosges ».

Voilà comment s'est produit le détournement en 1890-1900, en France. Dans les autres pays d'Europe, les phénomènes sont semblables. Leurs détails sont sans doute différents. Mais le mécanisme général est le même entre 1880-1914. Progressivement, l'internationalisme devient un argument pour partis de gauche, principalement sous l'influence des socialistes, tandis que la droite se regroupe sous le drapeau nationaliste. On pourrait, si on voulait analyser dans le détail cette évolution, montrer combien elle est passionnante par son infrastructure sociale. Car, en fait, c'est la même classe sociale qui avait développé le nationalisme au début du siècle, dans une perspective de transformation de la société, en bouleversant l'ancien ordre traditionnel aristocratique ; et c'est la même classe sociale qui restera attachée au nationalisme, mais dans un sens de conservation de la société, de maintien du nouvel ordre qu'elle a établi. En Europe, le nationalisme a été lié profondément au développement de la bourgeoisie. C'est la bourgeoisie qui a utilisé le nationalisme contre l'aristocratie et qui l'a ensuite repris pour l'utiliser contre le socialisme.

Telle est l'évolution qui se produira à la veille de la guerre de 1914. Entre les deux guerres, elle continuera à se marquer. La droite n'hésitera pas à utiliser contre les socialistes et contre tous les dangers de gauche et d'extrême-gauche, l'hyper-

nationalisme. C'est-à-dire cette maladie du nationalisme qu'est le fascisme... Le fascisme sera le dernier point, le sommet du nationalisme de droite. Avec la deuxième guerre mondiale, et précisément avec la montée des fascismes, on va voir subtilement le nationalisme retourner en partie vers la gauche pendant que se développe un nouvel internationalisme de droite. C'est la signification profonde de la résistance dans les pays occupés. Car, en fait, il va se produire ce phénomène qu'on commençait à voir poindre dans les années 1930 : la bourgeoisie, du moins une partie de la bourgeoisie, s'effraie devant la montée du socialisme ou du communisme, et préfère à un bouleversement total de l'ordre social, accepter un dictateur, même si c'est un dictateur étranger. « Plutôt Hitler que les Rouges » : ce raisonnement ne sera jamais avoué, sinon par quelques esprits clairvoyants, mais il sera dans l'inconscient d'un grand nombre.

Au contraire, la Gauche, qui avait tellement développé l'internationalisme jusqu'en 1914 mais qui, entre les deux guerres, avait compris qu'il fallait tenir compte des domaines nationaux, sans jamais avoir réussi à intégrer le nationalisme, va découvrir la Nation dans la lutte contre l'occupant. Ce cas est extrêmement frappant. Il l'est surtout dans certains pays où les partis socialistes étaient restés très internationalistes. Il l'est aussi chez les communistes. Pour certains d'entre eux, ce retour au nationalisme ne sera qu'un masque. Pour les autres, ce sera vraiment la « redécouverte » de la Patrie — il y a sur ce thème un très beau poème d'Aragon. En fait, la lutte contre l'occupant ramène à un certain nationalisme de gauche. Les partis de gauche vont d'ailleurs l'exploiter après l'occupation dans un autre sens, notamment contre l'Alliance Atlantique, contre le leadership américain et contre les projets de l'Union Européenne. Il est aisé de suivre ce nouveau cheminement du nationalisme « de gauche » depuis 1940.

Cependant, dans certains pays, réapparaît au même moment un nationalisme « de droite » sous l'influence de la décolonisation. Les phénomènes de décolonisation, contre-coup de l'émancipation des peuples d'Asie et d'Afrique, vont réveiller un nationalisme très fort, très puissant pour les nations qui avaient des empires coloniaux. C'est trop peu de dire qu'il s'agit d'un camouflage de

la part de gens qui ont des intérêts coloniaux à défendre. Si c'était aussi simple, les problèmes de décolonisation se régleraient très vite. Hélas, les grands intérêts coloniaux arrivent assez facilement à être sauvegardés. La Banque d'Indochine avait reconverti tous ses intérêts en Indochine à la deuxième année de la guerre et la guerre n'aurait pas duré si longtemps s'il n'y avait eu que les intérêts de la banque d'Indochine. Non, le drame, c'est celui des petits colons, les « petits Blancs », dit-on aux Etats-Unis dans les Etats du Sud ; ce sont eux qui vont se sentir le plus profondément liés à la nation colonisatrice et ce sont à peu près les mêmes classes sociales qui, dans la nation colonisatrice, auront des réflexes très étroitement nationalistes. C'est en effet la même bourgeoisie, à vrai dire la petite bourgeoisie, qui a fait le nationalisme du XIX^e siècle.

Voilà, très brièvement schématisée l'évolution du nationalisme européen du XIX^e au XX^e siècle. Ce tableau laisse dans l'ombre énormément de choses. Il ne vous montre pas, notamment, la signification des mouvements du fédéralisme qui ont poussé l'Europe à s'unir et qui sont très difficiles à analyser. Si j'en avais le temps, je vous exposerais qu'il y a un fédéralisme de droite et un fédéralisme de gauche, que parfois, d'ailleurs, on voit poindre, derrière le fédéralisme, l'idée d'un supernationalisme. L'un des grands mobiles de l'Union Européenne n'a-t-il pas été de dire aux Européens : « Mais vous aussi, vous serez un Troisième Grand ; vous aussi, vous relèverez la tête en face de l'U.R.S.S. et des Etats-Unis ; vous allez compter désormais plus qu'eux puisque les civilisations, vous les avez créées avant eux... » ? En fait, les mouvements européens ont, dans une certaine mesure, la même signification que celle des mouvements qui ont poussé les communes à se réunir au sein de l'Etat national. Les nations, devenues trop petites à l'échelle du monde, aspirent aussi à trouver place dans une sorte de plus grande nation.

Je m'empresse toutefois de dire qu'il n'est guère possible de résumer d'une façon aussi simpliste les mobiles que sous-tendent les mouvements européens. Je voulais simplement marquer l'appartenance d'un certain mouvement internationaliste à l'idée même d'un nationalisme élargi.

Je voudrais maintenant exposer en quelques mots

l'autre aspect du problème que je me propose d'étudier ici : *Les nationalismes actuels dans les pays sous-développés*. Tel est probablement un des aspects le plus important de l'idée nationale.

D'une façon générale, je le répète, le nationalisme reproduit dans les pays sous-développés les vicissitudes du nationalisme européen au XIX^e siècle. Toute proportion gardée, on peut dire que l'Asie et l'Afrique sont entrées aujourd'hui dans le processus qu'ont suivi les nations européennes au siècle dernier. Certes, ce processus n'est pas tout à fait le même. On se trouve dans un autre contexte historique. Les traditions des peuples d'Asie et d'Afrique ne sont pas les mêmes que les nôtres. Mais les lignes générales sont étrangement analogues. C'est ainsi que l'on retrouve assez clairement parmi les nationalismes d'Asie et d'Afrique deux types, qui correspondent à deux stades d'évolution générale. Le premier type est celui du nationalisme émancipateur. C'est, au fond, le nationalisme de gauche, le nationalisme libérateur qu'a été le nationalisme européen de la première moitié du XIX^e siècle. Il s'agit d'accéder à la liberté collective en tant que groupe social. Il s'agit, pour des peuples humiliés dans la colonisation, — qu'ils l'aient été réellement ou qu'ils croient l'avoir été, — d'arriver à la pleine possession de leur liberté, de sortir de cette humiliation, d'avoir le droit de s'organiser eux-mêmes. Je voudrais sur ce point que l'on comprît combien les Européens raisonnent mal en disant : « Si nous vous abandonnons, les chemins de fer marcheront moins bien ; les routes seront moins bien entretenues ; les services publics seront moins bien organisés ». Cela ne fait aucun doute. Mais, on ne manquera pas de répliquer : « C'est peut-être vrai. Mais l'important c'est que ce soit nous qui les entretenions, nous qui les fassions marcher. » Le problème n'est guère différent de celui que pose un enfant de quinze ans lorsqu'il a envie de faire ce qu'il veut. Évidemment, il fera des bêtises au départ ; c'est incontestable. Seulement, c'est lui qui les fera ; il se prendra lui-même en charge. Il y a là certainement un aspect d'émancipation collective, une idée, qui, toute proportion gardée, représente assez bien ce qui, dans un autre contexte historique, dans un autre arrière-plan culturel, rapproche le nationalisme européen du XIX^e siècle de celui de l'Asie et de l'Afrique au XX^e siècle.

Si vous suivez le développement de chacun de ces nationalismes, vous vous apercevrez très vite qu'au-delà de leurs tendances à l'émancipation, pointe un autre nationalisme, d'essence conservatrice. Le nationalisme est utilisé à l'heure actuelle dans un certain nombre de pays d'Afrique ou d'Asie par les classes sociales dominantes. Il tend dans ces pays à structure féodale à maintenir sous sa domination la population communautaire. On peut comprendre cette situation lorsqu'on admet que souvent les pays les plus ultra-nationalistes sur le plan verbal, sont ceux où la structure féodale est la plus forte. On y agite le drapeau du nationalisme pour faire oublier aux masses que l'exploitation n'est pas seulement coloniale mais qu'elle est locale. Il y a ainsi une sorte de conflit entre un nationalisme libérateur, émancipateur, et un nationalisme conservateur. Dans l'ensemble, cela correspond à peu près à deux stades et, dans la plupart des pays qui se sont libérés ou qui sont en train de se libérer, on peut très bien découvrir le même schéma d'émancipation. Il faut d'abord un parti nationaliste qui groupe toutes les énergies. Puis, ce parti nationaliste en marche essaie de libérer le pays. Il y réussit au bout d'un certain temps, quelquefois par des accords, quelquefois par la guerre, quelquefois encore en ne rompant pas les liens qui unissent le pays à son ancienne métropole. Mais, au moment où le parti nationaliste accède au pouvoir, une transformation s'y produit la plupart du temps. Les cadres du parti sont, au début, ceux qui viennent de la féodalité ou de la bourgeoisie locale. Ils s'efforcent par leur domination d'empêcher une transformation profonde des structures. Alors, une scission se produit au sein du parti nationaliste. Deux éléments se forment en son sein : l'un va tendre à la constitution d'un parti gauche, socialisant ou communiste, et l'autre restera le parti bourgeois et nationaliste.

Certes, ce schéma ne tient pas compte du fait que dans divers pays sous-développés, l'arrivée à l'indépendance s'est faite par le truchement du communisme. Mais la différence n'est pas aussi grande qu'on le pense. Il suffit de transposer. Le communisme joue dans les pays d'Asie ou d'Afrique qui cherchent à obtenir leur indépendance, dans un premier stade, le rôle de catalyseur puissant pour aider à la lutte nationale. Pour le brave homme de la base, il n'y a pas de différence entre

le communisme et le nationalisme. Mais les problèmes commencent à se poser au second stade. Il s'agit alors de faire vivre l'État autonome ou indépendant. On s'aperçoit à ce moment que le communisme n'est pas au bout de ses peines. Si les pays qui se sont rendus indépendants des pays de l'Ouest acceptent d'entrer dans l'orbite communiste, la bourgeoisie est généralement anéantie. Un régime social très dur est instauré ; il vise à développer l'industrie et à donner du bien-être aux classes pauvres. Momentanément, le problème de la bourgeoisie est liquidé. Mais au bout d'un certain temps, réapparaît celui du nationalisme à l'égard de la nation dominante : il s'agit cette fois d'un nationalisme anti-soviétique. Les communistes affirment d'ailleurs à cette occasion qu'ils sont aux prises avec un nationalisme conservateur de droite et de petits bourgeois. Il n'est toutefois pas absolument certain que ce soit sa seule signification.

En tous cas, il y a là un phénomène un peu particulier. Car, tout compte fait, ce qui est frappant à notre époque, ce n'est pas seulement le nationalisme dans les pays de l'Europe de l'Asie ou de l'Afrique, ou le nationalisme dans les pays décolonisés, c'est aussi cette montée puissante du nationalisme à l'intérieur du bloc soviétique. Là existe vraiment un phénomène qui mériterait lui aussi une longue analyse. Je vous dirai simplement en quelques mots en quoi il est important.

Au début, les communistes n'ont pas voulu intégrer le phénomène national dans leur doctrine. Pour Lénine, l'impérialisme, c'est-à-dire l'expansion d'une nation, était le dernier stade du capitalisme. Rendons cette justice à un homme fort controversé, Joseph Staline, d'avoir le premier attiré à l'intérieur de l'Union soviétique l'attention sur la question du nationalisme. Vraisemblablement parce qu'il était Géorgien, c'est-à-dire d'une nationalité non russe, Joseph Staline a toujours été très passionné par les problèmes de nationalité. A l'intérieur de l'Union Soviétique, une politique extrêmement intelligente de réveil des cultures nationales a été mise sur pied. Les pays européens auraient beaucoup à apprendre sur la politique menée à l'égard des nationalismes internes de l'Union soviétique, même pendant la période stalinienne. Sans doute ne s'agissait-il pas de réclamer l'indépendance de l'Ukraine. Mais on a réveillé des langues nationales en train

de mourir ; on a créé des universités nationales dans ces langues ; on a fait un effort culturel immense ; on s'est toujours appliqué à avoir partout des chefs qui soient du pays. Bien entendu, le parti communiste de l'Union des Républiques socialistes soviétiques maintient une unification générale. Il y a tout de même eu une prise de conscience du problème. Cette prise de conscience était possible parce qu'elle se situait dans le cadre d'un régime très rigide qui empêchait les explosions nationalistes. Où les communistes ont été totalement désarmés, c'est dans la poussée nationaliste qui s'est manifestée dans l'Europe balkanique, dans les démocraties populaires depuis la seconde guerre mondiale. A leur propos, on peut dire que les schémas du nationalisme ont totalement dépassé les explications marxistes. Certes, l'Union Soviétique ne s'était jamais fait d'illusion ; elle savait très bien qu'allait se développer un nationalisme polonais, tchèque, ou hongrois, mais son explication selon laquelle on se trouvait devant un phénomène bourgeois s'est avérée déficiente. En fait, les communistes ont été dépassés par les événements en restant persuadés que la façon d'embrigader leur jeunesse, de la former, de lui donner des doctrines, réussirait à effacer tout reste national. Ils se sont aperçus, au moment de l'explosion hongroise, que celle-ci s'est produite à l'intérieur du parti. Elle était l'œuvre — chose frappante — des jeunes générations. Elle s'est produite aussi chez ceux qui avaient été formés par la même doctrine et, plus encore — nous l'oublions trop à l'Ouest, dans bien des cas, — cette explosion nationaliste n'a pas pris la forme d'un anti-communisme outrancier. L'explosion a été dans le sens d'un communisme national. On voulait maintenir les structures du régime tout en s'engageant dans un sens d'autonomie nationale à l'instar de ce que, somme toute, la Yougoslavie avait fait huit ans auparavant.

Ce phénomène montre à la fois la puissance, la persistance, la force du nationalisme et les difficultés de son analyse. Sur ce point encore, on pourrait prétendre qu'au fond, les chefs communistes ont peut-être « ravi » le nationalisme à la paysannerie et à la bourgeoisie anti-communiste pour se l'approprier et pour en faire un drapeau. En Yougoslavie, cette manœuvre a servi, incontestablement, à renforcer l'influence du régime sur les masses. Le seul pays du bloc soviétique où

le parti ait réussi à diriger la révolution nationaliste en la maintenant dans le cadre communiste est la Pologne. Les communistes y ont en effet attiré vers eux les phénomènes nationaux. En Hongrie, au contraire, le parti était beaucoup trop désorganisé, beaucoup trop disloqué pour que les nationaux communistes ne soient pas noyés par les anti-communistes au cours d'une révolution nationaliste. C'est pourquoi la révolution hongroise qui visait à ouvrir les portes de l'Union Soviétique à l'Occident, s'est terminée dans le sang. Il faut dire que la Hongrie est un pays important en raison de sa configuration géographique. En Pologne, la révolution nationaliste a pu être maintenue dans un cadre communiste.

Ces éléments d'analyse sont volontairement très schématiques. On ne peut pas absolument ici comparer les phénomènes à l'intérieur du bloc soviétique, ceux du monde occidental et ceux des pays sous-développés.

La conclusion ? Il n'y en a vraiment pas. Dans toutes les évolutions politiques, il n'y a pas de conclusions. Les situations continuent à évoluer. Sans doute, sous certains aspects, le nationalisme tend-il à diminuer. Il s'atténue. Mais, par d'autres, il apparaît comme extrêmement puissant.

Oui, le nationalisme s'atténue ; c'est incontestable. Le développement des organisations internationales y est pour quelque chose. Il commence à y avoir un certain esprit international, ne serait-ce que parce que les communications sont plus faciles, parce que les gens apprennent à mieux se connaître, parce qu'on commence à avoir une idée un peu plus précise de ce monde très ouvert qui est le nôtre. La dévalorisation du nationalisme est certaine.

Elle est cependant encore très lente, elle reste très faible. Dans les cas même où elle paraît très avancée, comme dans la formation des petites fédérations, — je pense, par exemple, à la Fédération Européenne —, on n'assiste peut-être pas à une véritable dévalorisation du nationalisme. Ce qui s'y produit est plutôt une transposition du nationalisme dans un cadre plus large.

Le phénomène du nationalisme a deux aspects. Mais ce qui caractérise l'idéologie nationaliste en soi, c'est qu'il y a un « nous » et « les autres ». On forme « sa » communauté contre une autre,

contre un autre groupe. On n'arrivera à une véritable dévalorisation du nationalisme que dans le cadre d'une fédération mondiale intégrale. Alors, on aura l'impression d'être vraiment dans une communauté mondiale. En fait, les tendances actuelles du fédéralisme sont des phénomènes d'agrandissement du nationalisme. C'est peut-être, — pour ma part je le crois sincèrement —, du point de vue de l'évolution historique, une étape nécessaire vers une dévalorisation plus complète du nationalisme. Il est certainement beaucoup plus important de se sentir citoyen d'un grand Etat s'étendant sur plusieurs nations historiques, qui, autrefois, se sont battues, que de vouloir rester uniquement citoyen d'un petit Etat qui garde sa propre tradition. Cet élargissement de l'horizon contribuera à la dévalorisation du fait national. Ce qui frappe à l'heure actuelle, c'est le fait que toute l'Asie et toute l'Afrique sont bouleversées par des phénomènes nationaux. De surcroît, ces phénomènes restent très puissants en Europe, en Russie, aux Etats-Unis, etc...

Quelle belle conférence pourrait-on faire encore sur les nationalismes à l'intérieur de l'Alliance Atlantique, sur les nationalismes à l'intérieur de l'Europe ! Il y a là aussi des phénomènes touchants. Bien plus, le contrecoup de l'émancipation des peuples colonisés a été un réveil du nationalisme européen. Ce réveil a été extrêmement puissant. Il est arrivé alors ce qu'il arrive toujours dans les grandes époques de l'histoire, les gens se battent exactement pour la même chose, toujours avec le même acharnement. Je pense qu'à l'heure où je parle, il y a, face à face en Algérie, des jeunes gens, à peu près du même âge. Ils sont opposés les uns aux autres. Ils pensent qu'ils se battent pour leur unité, pour la grandeur de leur pays. Ils croient qu'ils se battent pour une cause pure. A leur point de vue, elle est pure. En face d'eux, des jeunes gens, à peu près du même âge, ont exactement la même idée. Ils pensent eux aussi qu'ils se battent pour amener leur pays à l'existence. Leur cause, elle aussi, est pure. Eh bien, c'est cette pureté qui, de part et d'autre, est grave. C'est au moment où les idéologies arrivent à la fois à ce degré de pureté et de violence que les guerres idéologiques éclatent. Ce sont de nouvelles guerres de religion ; elles sont parmi les plus redoutables. A l'heure actuelle encore, — fort heureusement dans des secteurs très limités

mais tout de même dans un certain nombre de secteurs —, les idéologies nationalistes sont assez fortes, assez puissantes pour engendrer des luttes inexpiables. Elles seront très difficiles à surmonter, même s'il y a un peu partout, dans tous les pays, des esprits qui essayent de faire comprendre la nécessité de dépasser le nationalisme, — nécessité qui peut être démontrée intellectuellement —. Le malheur est que l'emprise des idéologies nationalistes est si totale que les démonstrations intellectuelles n'ont rigoureusement aucun effet. Elles sont comme la pluie qui tombe sur la surface de la mer ; elles ne font qu'effleurer les esprits, mais ne pénètrent pas dans leurs racines.

Telle est ma conclusion dont la teneur est, je m'en excuse, un peu pessimiste. Au fond, on s'est toujours battu et tué pour des idéologies. Mais ce n'est pas la vérité d'une idéologie qui est en liaison avec la somme de courage dépensée pour sa cause. Après tout, hélas, peu importe le contenu de l'idéologie ; l'essentiel, c'est ce que croient

les gens. Dans la mesure où ils croient leur cause pure ils la justifient d'un point de vue supérieur. Il n'en reste pas moins qu'à travers l'histoire, je crois que tout l'effort des hommes a toujours été d'essayer de surmonter ces cloisonnements idéologiques et d'essayer de comprendre autrui. Le défaut du nationalisme en tant qu'idéologie, ce n'est pas ce qu'il affirme mais ce qu'il nie. Dans la mesure où il insiste sur les valeurs originales d'un peuple, sur son apport à la civilisation, sur sa grandeur, non seulement à travers l'histoire passée mais dans l'histoire future, il a raison et il est juste. L'humanité serait sinistre si toutes les nations n'existaient pas et si, au lieu de ces costumes divers répandus dans le monde — ces costumes intellectuels, artistiques des innombrables civilisations, il n'y avait partout qu'un ton uniforme ennuyeux, morne et triste. Mais où le nationalisme a tort, où il commet une faute immense, c'est de nier, après avoir affirmé l'originalité d'un pays ainsi que sa grandeur, l'originalité, la grandeur des autres et leur droit à l'existence.



L'idéologie, support nécessaire de l'action

par Raymond ARON,

Professeur à la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Paris (*).

★

Le titre de cette étude m'a été suggéré par mes amis de Bruxelles : je l'ai accepté sans hésitation. Aussi bien les mots en sont-ils familiers. Après réflexion, j'ai dû constater que le titre équivalait à une thèse et que celle-ci était discutable. L'idéologie — quelle idéologie ? — est-elle un support nécessaire de l'action — de quelle action ?

La liste des sujets traités par les précédents conférenciers m'a du moins appris ce que l'Institut belge de Science politique avait entendu par idéologie. Communisme, socialisme, néo-libéralisme, travaillisme, catholicisme social sont des doctrines relatives à l'organisation économique et sociale, qui, à partir d'une certaine analyse de faits, précisent les caractères de la bonne société.

Cette définition vaut pour toutes les doctrines mais, de ce fait même, elle demeure vague. Entre le néo-libéralisme et le communisme, l'intervalle est immense et peut-être convient-il de distinguer des types différents de doctrines.

Le communisme est une doctrine totale : il assemble, en un tout qui se veut cohérent, jugements de faits et jugements de valeur, interprétation de la réalité et prévision de l'avenir, critique du régime capitaliste et exaltation du socialisme en voie d'édification. Il se proclame scientifique et pourtant il enseigne une manière d'agir, à la fois individuelle et collective. Une telle doctrine ne connaît rien au-dessus d'elle-même, ni religion, ni éthique, puisqu'elle s'inspire de l'athéisme, prétend réaliser la philosophie en la surmontant et aboutit à une vision intégrale du monde.

A l'autre extrémité se situe une doctrine comme celle qui a été baptisée catholicisme social, doctrine qui, sur le plan de l'action, ne se veut ni totale ni dogmatique. La vérité suprême est reli-

gieuse et les conséquences, tirées du dogme ou de la théologie, n'ont pas la même certitude que les prémisses. Peut-être les valeurs dont se réclame le catholicisme social sont-elles, aux yeux des fidèles, permanentes et éternelles. Plus on se rapproche de conseils précis, plus l'histoire s'introduit, donc aussi le particulier et l'incertain. Le communisme, niant la transcendance, sacralise l'histoire et donne un caractère absolu et impératif à une action politique déterminée. Le catholicisme social, posant la vérité de Dieu et de l'église catholique, met sur les idées inspiratrices, mais non sur l'action elle-même, le sceau de l'éternel.

Entre ces deux types extrêmes, se situent le travaillisme, le socialisme, le néo-libéralisme, voire le nationalisme, doctrines qui ne sont ni totales ni systématiques, auxquelles peuvent adhérer croyants et incroyants, catholiques et protestants. Ces doctrines se fondent sur une certaine analyse de la réalité et se formulent en jugements probables, relatifs à l'ordre économique et social. Ces jugements se réfèrent à des valeurs éventuellement absolues mais l'absolutisme ne s'attache qu'à l'idéal humain lui-même. Quand il s'agit de la propriété des moyens de production ou des mécanismes du marché, le socialiste ou le néo-libéral justifie son opinion par une analyse de la réalité, par une mise en relation des faits et des valeurs, analyse et mise en valeur qui, par essence, appellent la discussion et nourrissent les controverses.

Ces trois sortes de doctrines, doctrine immanentiste totale, doctrine transcendante comportant des applications immanentes, doctrine immanente partielle, méritent-elles le nom d'idéologie et en quel sens ? La doctrine communiste est une

(*) Communication faite le 10 avril 1959.

idéologie pour ceux qui ne la tiennent pas pour vraie : elle est vraie, elle est scientifique aux yeux des militants (au moins des militants naïfs). Faut-il dire que l'idéologie est l'idée vue par l'autre, c'est-à-dire par celui qui n'y adhère pas ?

Je ne chercherai pas, en cette brève étude, une définition exhaustive de l'idéologie. Tel de mes collègues, soucieux de distinguer rigoureusement les divers sens du mot, a retenu treize significations du terme. Je me bornerai à mettre l'accent sur trois des caractères des doctrines, dites idéologiques, objet des précédentes conférences à l'Institut. A la différence des pures idées, les doctrines sont chargées d'un potentiel émotionnel : elles visent moins à démontrer qu'à convaincre. La part de science qu'elles contiennent est orientée en vue de la persuasion. De même, elles apparaissent justification de certains intérêts ou de certains groupes. En ce sens, tous les partis invoquent des idéologies, qui tendent à transfigurer, en les rattachant à des valeurs sublimes, les objectifs visés.

Un troisième caractère, parfois lié aux deux précédents, mais non toujours, est le caractère systématique, si visible dans le cas du communisme. Les idéologies politiques veulent émouvoir, persuader ceux auxquels elles s'adressent, mais pour cette raison même, elles usent du raisonnement qui n'est pas un instrument méprisable de persuasion. S'il n'est pas raisonnable, l'homme est raisonneur, disait Pareto. L'homme des sociétés modernes, l'homme moyen d'aujourd'hui, demi-informé, demi-cultivé, est raisonneur. L'apparente logique des idéologies du type communiste est caractéristique de notre temps.

Aucun de ces trois traits — potentiel émotionnel, justification d'intérêts ou de groupes, structure apparemment logique — ne permet de caractériser les idéologies comme vraies ou fausses. Le néo-libéralisme justifie plutôt la propriété privée que la propriété collective et, de ce fait, les propriétaires ou les actionnaires d'entreprises. Il n'en résulte pas que les faits invoqués ou les arguments avancés par les néo-libéraux soient faux. Le communisme est systématique, le travaillisme ne l'est pas : système et non système n'impliquent ni vérité ni fausseté.

Comment allons-nous donc définir le caractère idéologique de doctrines économique-sociales que

nous avons énumérées ? Par la conjonction de faits et de valeurs, d'analyses et de conseils d'action, par l'effort pour dramatiser les préférences et convaincre les indifférents. En ce sens, les idéologies sont inévitablement à la fois partielles et partiales — partielles parce qu'elles ont pour centre tels concepts entre d'autres possibles, partiales parce qu'elles ignorent ce qui les gêne et insistent sur ce qui les favorise. La bonne société du communiste est celle que gouverne le parti du prolétariat et d'où la propriété privée des instruments de production a disparu (comme si le pouvoir d'un parti et la socialisation des entreprises garantissait l'humanité des rapports sociaux). La bonne société du néo-libéral fait confiance à la compétition pourvu que les règles en soient judicieusement fixées ? (Comme si n'importe quelle économie pouvait compter sur l'initiative et la concurrence des individus).

Ces ensembles plus ou moins confus de faits, d'opinions et de conseils sont-ils le support nécessaire de l'action ? En un premier sens, une réponse positive s'impose. Tout régime, politique ou social, doit être tenu pour légitime par ceux qui y vivent. Pour reprendre l'expression de Mosca, tout Etat a besoin d'une formule qui confirme le bon droit des gouvernants, des privilégiés. Or, en notre siècle, la formule est idéologique ce qui veut dire qu'elle doit se réclamer d'une conception de la bonne société. Le droit divin était la « formule » de la monarchie absolue. Mais nul ne peut plus à notre époque, invoquer le droit divin pour justifier la monarchie. A peine le monarchiste ose-t-il en France faire allusion au droit historique, à la tradition, à la durée. C'est par la nécessité du pouvoir d'un seul (monarchie), par une argumentation pragmatique que Maurras lui-même a tenté de rajeunir la « formule » royaliste.

Ce fait a une valeur de symbole : les sociétés modernes existent pour et par leur avenir, elles se veulent progressives et non traditionnelles. Une institution n'a plus le droit de durer sous le seul prétexte qu'elle a été. La conservation pose une question, elle ne fonde pas un droit. Comme, simultanément, la religion ou bien a perdu son autorité sur les esprits ou bien est tenue pour une affaire privée, la « formule » revêt inévitablement le caractère d'une idéologie. Les hommes et les régimes sont contraints de se justifier et ils

se justifient en invoquant une idée (ou une image) de la bonne société, c'est-à-dire de ce qui doit être demain.

C'est par nature, par essence, que les sociétés modernes sont idéologiques. On expliquera, à volonté, ce trait de civilisation par la perte de l'unité religieuse, par l'accession à la citoyenneté donc au dialogue, de tous les hommes, par la mise en question de l'organisation sociale, par le transfert au plan politique de la quête du sacré et de l'interrogation métaphysique. Les sociétés comportent toutes une discussion idéologique, c'est-à-dire la controverse intellectuelle et émotionnelle, sur les avantages et les inconvénients des divers régimes. Ce qui les distingue, c'est la manière dont elles pratiquent cette discussion.

En apparence, il y a deux sortes de sociétés, par référence aux idéologies, celles qui acceptent et celles qui repoussent la discussion, celles dont l'Etat ne se confond avec aucune idéologie et celles dont l'Etat proclame la validité impérative d'une idéologie particulière. D'un côté, les régimes que nous baptisons pluralistes et de l'autre ceux que nous baptisons idéocratiques. En première approche, les régimes pluralistes sont ceux qui n'ont d'autre « formule » que les règles mêmes qui président à la compétition : les idéologies étant multiples, contradictoires, sont autres et expression des partis ; elles sont partisans en tant que telles, elles séparent les membres de la communauté plutôt qu'elles ne les rassemblent. En fait, les choses sont moins simples que ne le suggèrent les propositions précédentes. Après tout, les régimes idéocratiques discutent en permanence, à la fois avec les dissidents, hérétiques ou déviationnistes et aussi avec les régimes pluralistes. Et ces derniers, de leur côté, ne peuvent consacrer l'organisation de la controverse sans affirmer en même temps des valeurs concrètes (la recherche, la loi, la Constitution).

Dans cette perspective les idéologies offriraient matière à des études multiples, presque indéfinies. Nous nous bornerons à présenter des remarques sur deux aspects de ce vaste sujet : la fonction des idéologies dans les régimes pluralistes, la compétition entre l'idéologie implicite ou explicite du régime pluraliste et celle du régime mono-idéologique ou idéocratique.

*

**

Les régimes que nous avons appelés pluralistes — et ils le sont normalement à la fois dans l'ordre économique, social et politique — tolèrent leur propre mise en question. D'où résultent les interrogations auxquelles nous tâcherons de donner une réponse. A quelles conditions un régime tolère-t-il sa propre mise en question ? Les régimes pluralistes d'aujourd'hui sont-ils menacés par la controverse idéologique ? Faut-il se réjouir ou s'inquiéter de ce que l'on a baptisé *mort des idéologies* ?

Repartons d'une remarque banale, de bons sens. Les régimes que nous appelons démocratiques en Occident sont ceux qui comportent plusieurs partis. Or les partis ont des idéologies au sens vague où nous avons pris ce terme, c'est-à-dire des ensembles intellectuels-émotionnels dans lesquels s'organisent de manière plus ou moins systématique des faits, des interprétations et des valeurs. La rivalité des partis comporte le choc des idéologies. La démocratie vit de la concurrence des idéologies. Elle meurt si cette concurrence se transforme en une lutte à mort ; elle s'étiole si cette concurrence n'est plus nourrie par l'insatisfaction et l'aspiration aux réformes. Elle exige, en certains cas, un compromis réaliste dans le silence des idéologies.

La mort de la démocratie par le déchaînement des passions idéologiques, nous en avons connu un exemple qui atteint à une sorte de perfection formelle, de modèle idéal : la décomposition de la République de Weimar. Les principaux partis tendaient tous à imiter les partis totalitaires, communiste et national-socialiste, chacun se bardant d'une idéologie, prétendument intégrale, chacun se présentant comme une vérité suprême, chacun multipliant les organisations annexes de sport, de jeunesse, de secours mutuels. Le citoyen se sentait finalement militant ou fidèle d'un parti avant de se sentir membre de la communauté nationale. La République de Weimar n'a pas été détruite seulement ni même peut-être premièrement par l'excès des passions idéologiques et ces passions ne sont peut-être pas seules responsables du caractère total, revêtu par les partis allemands à partir de 1930. Malgré tout, les années 1930-33 en Allemagne illustrent le paradoxe fondamental des régimes pluralistes : selon le mot de Hitler les intérêts composent toujours, les conceptions du monde jamais. Or les démocraties modernes

veulent organiser controverse et compromis entre les idéologies partisans. Le projet n'est-il pas condamné à l'avance si les idéologies deviennent, en suivant leur pente, conceptions du monde ?

La querelle de l'école, en France, est insoluble si la thèse est exposée d'un côté et (ou) de l'autre en termes d'idéologie. Aux yeux du laïc, l'Etat doit offrir à tous une école neutre, autrement dit dont l'enseignement ne soit pas pénétré par la doctrine de l'Eglise (ou d'une Eglise). Il ne doit pas interdire à des individus ou à des groupes de créer et de financer des écoles primaires et secondaires où domine une doctrine, religieuse ou politique. Mais ces écoles privées, confessionnelles qui ont droit à l'existence, n'ont pas droit au soutien de l'Etat. Celui-ci a des obligations à l'égard de l'enseignement neutre, conforme à sa propre neutralité. A l'égard de l'enseignement confessionnel (quelle que soit la confession), il n'a d'autre obligation que de tolérance. Les défenseurs de l'école privée, en France, ne sauraient admettre cette argumentation : à leurs yeux, l'Etat ne saurait, sans manquer à la neutralité, imposer une école confessionnelle ; mais il peut et doit aider celle des écoles confessionnelles que des centaines de milliers de parents souhaitent pour leurs enfants. La doctrine laïque l'a emporté en France mais, dans de nombreux pays, en Belgique, en Allemagne, la deuxième doctrine, celle qu'invoquent les défenseurs de l'école confessionnelle en France, est devenue officielle. Entre ces deux doctrines de la neutralité, il n'y a pas de compromis possible. Aussi n'aperçoit-on en France aucune perspective d'accord. Peut-être un compromis serait-il possible en dehors de toute idéologie ; il ne l'est pas tant que l'on tente de le fonder sur une certaine interprétation de la neutralité. Car le catholique n'admet pas ce que le laïc maintiendra jusqu'à la mort : que la neutralité de l'Etat interdise l'aide à l'école confessionnelle.

L'exemple de la querelle de l'école nous montre la France encore divisée par les idéologies alors que la Belgique vient d'aboutir à un compromis scolaire et que les pays dont les citoyens appartiennent à plusieurs Eglises ont depuis longtemps trouvé la paix dans l'acceptation d'un pluralisme scolaire, comparable au pluralisme confessionnel. Le contraste entre la France et les autres pays d'Europe occidentale s'accuse si l'on élargit le champ d'observation. Les démocraties apaisées

d'Europe occidentale, Grande-Bretagne, pays scandinaves, Belgique, Hollande, paraissent en quête d'objets de controverse ; la France est toujours en mal de consensus, qu'il s'agisse de son régime ou de l'action à entreprendre.

L'apaisement, dans les démocraties d'Europe occidentale, s'explique aisément. Le mode de gouvernement — élection, partis, assemblées délibérantes — n'est attaqué que par les nostalgiques de l'ancien régime ou par ceux que révoltent la lenteur ou l'impuissance du « gouvernement par discussion ». Or les premiers n'existent plus guère et les seconds ne deviennent redoutables que dans les circonstances où le danger semble confirmer leur acte d'accusation. La crise économique des années 30 faisait surgir partout des fascistes, l'aventure hitlérienne fascinait. La prospérité et le plein emploi règnent depuis 1945, les souvenirs du III^e Reich autant que la réalité soviétique détournent des tentations totalitaires.

Les régimes politiques étant, pour ainsi dire, soustraits à la discussion, celle-ci devrait porter sur l'organisation économique. Mais la réalité mixte prête aussi peu à l'enthousiasme qu'à la révolte. Les Européens connaissent assez d'entreprises publiques pour en comparer objectivement les mérites et démérites à ceux des entreprises privées. Ils ont eu assez d'expérience de la planification pour n'en pas attendre une transfiguration de la condition humaine ni même une augmentation massive de la richesse. Désormais, quand il s'agit du statut de propriété ou du mode de régulation, les hommes, même les hommes politiques, ont en Europe occidentale des opinions plutôt que des passions, des préférences plutôt que des idéologies. Le pur libéralisme passe pour un type idéal et non plus pour un idéal. Aussi bien le libéralisme s'appelle-t-il en France néolibéralisme et en Allemagne *soziale Marktwirtschaft*.

Les sociétés modernes sont, par essence, en expansion, ce qui veut dire que la richesse collective n'est pas une quantité une fois pour toutes donnée dont il faudrait assurer une répartition aussi équitable que possible. La richesse collective augmente régulièrement de telle sorte que le profit à attendre d'une redistribution est dérisoire auprès de ceux qu'apportent à toutes les classes dix années de progrès. Que l'on y songe : jamais,

dans les sociétés du passé, il n'a été concevable que le volume des biens produits pût être doublé en une génération. Or tel est l'univers nouveau dans lequel sont entrées les sociétés industrielles les plus avancées. Seuls quelques intellectuels n'ont pas encore compris la portée de ce fait proprement révolutionnaire.

La retombée des passions ne tient pas seulement au caractère progressif des sociétés dans lesquelles nous vivons et au régime mixte que nous avons adopté. L'idéologie partisane comporte, en dehors d'une systématisation le plus souvent artificielle, une référence à un groupe social, à des intérêts particuliers, à des valeurs dont certains hommes seraient les porteurs. Or les ouvriers des usines ne sont plus convaincus aujourd'hui que leur sort s'améliore quand leurs représentants sont au pouvoir. Tous les partis sont pour l'expansion et le progrès du niveau de vie dépend de l'efficacité, des managers et des ministres, non des bons sentiments de ceux qui gèrent les affaires publiques. En ce sens, les masses des démocraties pacifiées, dans les sociétés industrielles avancées, sont guettées par l'apolitisme, voire par une sorte de conformisme dans la satisfaction et le confort.

Il est frappant, à cet égard, que les grands débats, en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, aient eu pour objet, depuis la deuxième guerre mondiale, la politique extérieure et non les problèmes naguère virulents d'ordre économique ou social. C'est à propos de l'expédition de Suez que s'enflammèrent les passions des Anglais, que les hérétiques quittèrent le parti conservateur, que les intellectuels, de droite ou de gauche, se sentirent en dissidence par rapport à leur patrie. En cette occasion, le sens même de la nation était en question : des blocs d'idées s'opposaient les uns aux autres, peut-être dans la confusion, à coup sûr dans l'indignation.

De même, aux Etats-Unis, c'est le communisme, l'anti-communisme, l'anti-anti-communisme qui ont fourni les thèmes des débats sans que la conduite de la diplomatie fût nettement distinguée de l'attitude à adopter à l'égard du communisme lui-même. Ce qui engageait les personnes, ce qui exprimait la volonté dernière des citoyens, ce n'était plus la manière de répartir équitablement le produit national. Les idéologies sont la mise

en forme, à la fois émotionnelles et apparemment logiques, des désirs, des rêves, des révoltes des hommes face à une nature sociale qui leur paraît étrangère et proche. Aussi les idéologies transposent l'enjeu des conflits réels et ont-elles normalement pour centre cela même qui passe, à chaque moment, pour sacré et incertain. Les programmes économiques demeurent incertains, mais faute de terribles injustices à réparer ou de plans grandioses à réaliser, ils sont débattus et non « sacralisés ».

La France, plus encore que l'Italie, semble faire exception à cette règle. Mais le cas français lui-même n'échappe pas à l'analyse. L'indifférence politique y a été visible, au cours des semaines pathétiques de mai 1958. Presque personne n'était prêt à se battre pour la IV^e République mais fort peu nombreux étaient les Français désireux de se battre pour la renverser. Si la lutte des partis était inextricable, si l'opinion paraissait idéologiquement divisée, la faute en était (en dehors des causes sociales de l'éparpillement des partis) à l'incapacité d'oubli et à la permanence depuis quinze ans d'une « expédition de Suez ». Les Français n'ont jamais fini de livrer la bataille de l'affaire Dreyfus, de l'école libre, de la République ; à chaque crise nationale, le régime, quel qu'il soit, est remis en question : La IV^e République était coupable du Sedan N° 2, comme le Second Empire du Sedan N° 1. La perte de l'empire est à mettre au débit de la IV^e République, même si la conquête n'en avait pas été mise au crédit de la III^e. Aux yeux des Français, les régimes ont rarement le mérite des succès, toujours la responsabilité des échecs du pays. Ainsi les Français s'innocentent des malheurs de la France.

Les guerres coloniales, Indochine, Algérie constituaient pour la France l'équivalent de ce qu'a été, pour la Grande-Bretagne, l'expédition de Suez. Certes, la crise de la conscience française n'a pas été pendant treize années ce qu'a été la crise de la conscience anglaise pendant cinq journées. Il n'en reste pas moins qu'en France aussi les passions et les idéologies ont flambé à propos de l'idée ou de la vocation nationale plutôt qu'à propos des problèmes économiques et sociaux. L'attachement de millions de Français au communisme a entretenu un débat proprement doctrinal sur les mérites ou démérites des régimes

proposés aux hommes à travers la planète. Mais ce débat avait peu de référence aux données authentiques de la situation française, à la gestion des affaires publiques et au choix qui s'imposait aux gouvernements.

La IV^e République a fini par mourir de ses contradictions, mais la décomposition du régime n'a pas présenté les mêmes caractères que la décomposition de la République de Weimar. Dans l'Allemagne d'avant 1933, le phénomène décisif, au regard de notre analyse, était le choc entre partis et idéologies à prétentions totales, le citoyen étant invité à mettre son affiliation partisane au-dessus de son appartenance nationale. Dans la France d'avant 1958, l'impossibilité de définir une politique algérienne peut être la réplique de l'impossibilité allemande à définir une politique de lutte contre la crise. Au Palais Bourbon en mai 1958, il était aussi difficile de constituer une majorité de gouvernement qu'au Reichstag en janvier 1933. Mais, sur le plan idéologique, la maladie française ne ressemblait pas à la maladie allemande de la génération précédente. La France souffrait de confusion alors que l'Allemagne de Weimar avait souffert de fanatisme.

Sur aucun des problèmes posés actuellement à la nation, aucun des partis n'était unanime. Les indépendants comme les socialistes avaient, sur l'Algérie, leurs ultras et leurs libéraux. L'entrecroisement des conflits, le camouflage des véritables débats sous les mots traditionnels, le paradoxe d'un gouvernement socialiste, responsable de l'expédition d'Égypte ou de l'envoi du contingent en Algérie, l'instabilité des ministères finissait par rendre le jeu parlementaire incompréhensible au commun des mortels. Le citoyen ignorait les conséquences de son vote et se sentait aussi incapable d'influer sur le cours des événements que sous un régime autoritaire. Ce n'était pas la violence des débats ou des convictions idéologiques qui minait en profondeur la démocratie française, mais la perte de contact entre les citoyens et leurs élus, entre les idéologies utilisées dans la lutte électorale et les décisions gouvernementales à prendre. Aucune volonté ne sortait de la discussion parlementaire non parce que chaque parti, dans l'Allemagne de 1932, était enfermé dans un univers clos, imperméable à celui de ses interlocuteurs rivaux, mais parce que les partis prétendaient croire à des idéologies

inactuelles et refusaient de se définir par rapport à la réalité et à ses exigences.

La République de Weimar s'est décomposée en régime mono-idéologique (ou, pour reprendre un autre langage, en régime de parti monopolistique). Un des partis totalitaires l'a emporté, ayant éliminé par la violence les autres, il a imposé sa propre idéologie à l'État et l'a érigée en orthodoxie d'État. La confusion française de la IV^e République s'est dénouée pacifiquement en une « République consulaire ». Après une transition de « dictature légale », une nouvelle Constitution a été promulguée, qui, avec l'aide d'une loi électorale majoritaire et du prestige du général de Gaulle, donne une stabilité provisoire à la France.

Dans l'abstrait, la décomposition d'une démocratie pluraliste peut aboutir soit à l'absolutisme d'une idéologie, soit à la répression de toutes les idéologies, l'État se voulant neutre idéologiquement, militaires ou techniciens exerçant le pouvoir au nom des nécessités de l'ordre, sans se réclamer d'une doctrine définie. L'actuelle V^{me} République, République consulaire, est une forme atténuée de cet État neutre, technique ou militaire. Le Président de la République se veut étranger aux partis et aux idéologies, incarnation de la France et de sa vocation. Il est douteux que, faute d'une personnalité d'exception, faute de héros, la V^{me} République puisse maintenir l'actuelle dépolitisation. Les problèmes de la gestion économique sont peut-être, en majorité, techniques, le problème majeur d'aujourd'hui, celui de l'Algérie, ne l'est certainement pas.

*
**

Considérons maintenant le deuxième problème indiqué ci-dessus : l'idéologie est-elle, doit-elle être le support de l'action extérieure. En quel sens la diplomatie peut-elle, doit-elle se désintéresser de l'idéologie ?

Aux États-Unis, nous assistons aujourd'hui au succès d'une école de théoriciens, hostiles à ce qu'ils appellent le moralisme ou le juridisme de la tradition diplomatique américaine. Ces théoriciens, parmi lesquels H.J. Morgenthau et Georges Kennan sont les plus connus, essaient d'expliquer à leurs compatriotes la nécessité et la légitimité de la politique de puissance (*power politics*,

Macht politik). Les grands hommes des monarchies européennes, les Richelieu, Mazarin, Bismarck, deviennent les modèles de ces professeurs ou experts qui demandent aux Etats d'envisager exclusivement leur « intérêt national », convaincus qu'entre les intérêts, les accommodements sont toujours possibles alors qu'avec l'intervention de l'idéologie, c'est-à-dire de passions justifiées par des raisonnements et prétendant à la vérité, le risque surgit de guerre à mort.

Le retour en grâce de la diplomatie des Cabinets, à laquelle Wilson et les siens attribuaient il y a quarante ans les malheurs de la vieille Europe, n'est pas sans donner à sourire à l'observateur qui garde quelques souvenirs historiques. Surtout il soulève une interrogation décisive : admettons qu'il soit souhaitable que les hommes d'Etat, à l'âge de la démocratie des masses et de la télévision, agissent avec le cynisme de bonne société auquel se plaisaient les cardinaux au service des Princes ou le Chancelier au service du Roi de Prusse. Pour restaurer la tradition, dans les jeux ou les compétitions, il faut que *l'autre*, celui auquel on s'oppose parce qu'il veut votre défaite ou votre mort, s'y prête. Bref, est-il possible, est-il bon que notre diplomatie soit réaliste, si celle de l'Union Soviétique est idéologique ?

Mais, m'objectera-t-on, la diplomatie soviétique est-elle idéologique ? Je le sais, en effet, il ne manque pas d'observateurs, mon ami Walter Lippmann par exemple, qui saisisse chaque occasion favorable pour affirmer qu'au bout du compte, les dirigeants du Kremlin sont les gestionnaires des intérêts permanents de la Russie éternelle, plus soucieux de réalités que d'idéologies. Ils oublient simplement de se demander si le Tsar et Staline, les traditionalistes et les Bolcheviks auraient apprécié de même manière les intérêts prétendument permanents.

Sans avoir l'ambition de résoudre l'immense problème, indéfiniment discuté, de la nature réaliste ou idéologique de la diplomatie soviétique, je rappellerai quelques faits qui projettent, me semble-t-il, de la lumière sur les interprétations opposées.

L'expérience prouve — et il fallait être naïf pour en douter — que les maîtres du Kremlin sont fort capables de s'allier avec des gouvernants non communistes, voire violemment anti-

communistes. La première alliance du régime bolchevik fut conclue avec la *Turquie d'Ataturk* où les communistes étaient en prison. La plus célèbre des alliances, conclues par Staline, fut celle d'août 1939 avec Hitler. Les bolcheviks, à cet égard, ne diffèrent pas des diplomates du passé ; ils déterminent leurs amitiés et leurs inimitiés d'après les calculs de puissance, en fonction de leurs intérêts provisoires ou durables. S'ils ont quelque originalité, c'est dans la résolution avec laquelle ils appliquent ce réalisme : en ce qui concerne l'absence de scrupules idéologiques dans la conduite quotidienne de la diplomatie, ils sont très en progrès sur ceux que les professeurs de réalisme donnent en exemples.

Quand Staline ou M. Khrouchtchev proclame la possibilité pour des pays de régime différent ou opposé, de vivre en paix, il est à mon sens, parfaitement sincère. A condition, il va de soi, de bien entendre la formule de la coexistence pacifique. Nier cette coexistence entre pays de régime dit socialiste et pays de régime dit capitaliste, ce serait affirmer le caractère naïvement idéologique de la diplomatie des uns et des autres. Ni Lénine, ni Staline, ni M. Khrouchtchev ne tirent de l'antagonisme fondamental entre socialisme et capitalisme la conclusion que les pays socialistes et capitalistes doivent se faire la guerre à tout instant. Ces pays sont engagés dans une phase historique de conflit prolongé. Ce conflit ne revêt pas nécessairement la forme d'une guerre, au sens historique de ce terme. Naguère, la doctrine posait que la guerre serait inévitable à un moment donné pour achever, couronner le processus de socialisation planétaire. Mais il se peut que les doctrinaires admettent quelque jour que le socialisme pourra l'emporter sur la terre entière sans troisième guerre mondiale.

Prêts à s'allier avec le diable, s'il le faut, avec le diable N° 2 pour éliminer le diable N° 1, prêts aussi à vivre en paix avec le diable durant une longue période, la diplomatie soviétique n'est pourtant pas « réaliste » au sens que Bismarck aurait donné à ce concept. Elle est pensée, par les hommes du Kremlin, dans le cadre d'une doctrine globale qui embrasse l'ensemble du monde historique et qui interdit toute stabilisation durable des rapports internationaux.

Deux exemples illustrent les conséquences de

cette philosophie soviétique de la diplomatie. Supposons que les pays de l'Europe orientale aient été libérés par une armée russe sans couleur, armée du tzar ou d'une démocratie parlementaire. Il est probable que le gouvernement de Moscou aurait considéré que la zone d'occupation devait rester une zone d'influence. Peut-être aurait-il exigé aussi que les gouvernements y fussent animés, à l'égard du grand frère russe, de sentiments amicaux. Mais il fallait des dirigeants bolcheviks pour exiger une traduction aussi précise, aussi impérative de l'amitié. Pour des bolcheviks, seuls des régimes dits socialistes, c'est-à-dire conformes au modèle soviétique, dirigé par des hommes du parti communiste, reconnaissant la prééminence de l'Union Soviétique, pouvaient être véritablement amis. La conception soviétique de l'amitié impliquait la soviétisation des pays d'Europe orientale et, du même coup, aux yeux de l'Europe occidentale, la permanence de la domination russe.

Permanence en Europe orientale parce qu'il consacre la victoire du socialisme, le statut résultant de la III^{me} guerre mondiale est provisoire partout ailleurs parce que le reste du vieux Continent ne s'est pas encore rallié à la foi nouvelle et à la vérité de l'avenir. Révolutionnaire, la diplomatie soviétique ne reconnaît un arrangement territorial qu'aussi longtemps qu'elle y trouve son intérêt ou se juge incapable de le modifier ; elle se satisfait parfois de concessions partielles, mais celles-ci deviennent une base de départ pour des revendications ultérieures.

Maints commentateurs, en Occident, recommandent à nos hommes d'Etat d'admettre officiellement, de consacrer définitivement la soviétisation de l'Europe orientale. Puisque nous ne pouvons pas changer les faits accomplis, pourquoi maintenir un *non* inefficace ? Ce conseil, apparemment raisonnable, repose sur une méconnaissance de l'adversaire. Si l'Occident se désintéressait de l'Europe orientale, c'est l'Europe occidentale elle-même qui deviendrait l'enjeu. Face à une diplomatie révolutionnaire, la résistance doit être revendicative, elle aussi. Bien loin de l'exclure, ces revendications sont le fondement même de la coexistence pacifique qui ne peut s'établir que par l'équilibre de revendications incompatibles.

La grande illusion des occidentaux, c'est l'espoir d'un accord global qui mettrait fin à ce que l'on appelle la guerre froide et permettrait de vaquer aux affaires. La politique, la lutte des idées et des régimes, les Bolcheviks n'y voient ni une ingrate nécessité, ni une crise anormale mais l'expression même de l'histoire. Il se peut que l'on négocie cette année ou l'année prochaine un nouveau statut de Berlin. Ce statut sera le point de départ d'une évolution qui, aux yeux des hommes de Moscou, ne serait terminée qu'avec la conversion des deux millions de Berlinoises au socialisme.

En d'autres termes, la diplomatie soviétique doit à ses origines idéologiques sa rigidité stratégique et sa souplesse tactique. Qu'importe l'alliance avec Hitler puisque le but ultime, — la diffusion du socialisme — justifie tous les méandres de la route comme le but sublime autorise les moyens ignobles. Nous retrouvons ici les deux aspects opposés, complémentaires, du phénomène communiste.

Peut-être, par habitude universitaire, suis-je tenté de renverser la formule précédente pour l'appliquer à la diplomatie de l'Occident. Celle-ci est tactiquement rigide et stratégiquement souple, et peut-être suis-je encore trop indulgent ; prêter à la stratégie occidentale de la souplesse, c'est implicitement lui prêter quelque réalité. Or l'Occident a-t-il une stratégie ?

En ce qui concerne la rigidité tactique les exemples ne manquent pas. En 1939, la France et la Grande-Bretagne pouvaient s'allier à Staline contre Hitler, mais non à Hitler contre Staline. Elles ne pouvaient pas, pour obtenir l'alliance de Staline, lui abandonner les pays baltes mais, après une guerre victorieuse, elles pouvaient abandonner à ce même Staline la moitié de l'Europe. Les Etats-Unis ne peuvent pas reconnaître le régime communiste de Pékin. L'opinion publique ou ce que l'on est convenu d'appeler ainsi, fixe des limites relativement étroites à la liberté de manœuvre des hommes d'Etat démocratiques. Ajoutons toutefois que ces impossibilités ne sont pas toujours durables. L'opinion des démocraties a besoin de quelque délai pour oublier, mais ce délai n'est pas toujours long. Combien d'années se sont écoulées entre le moment où M. Khrouchtchev était le boucher de Budapest et celui où il est reçu avec honneur à Washington ?

La question qui se pose dans la conjoncture actuelle est donc double : la tactique diplomatique devrait-elle être plus souple, c'est-à-dire moins idéologique ? La stratégie devrait-elle être moins souple, c'est-à-dire plus idéologique ? Laissons la première question qui concerne les relations entre gouvernants et gouvernés, les premiers imputant aux seconds leur incapacité de prendre la décision nécessaire ou raisonnable. L'Occident doit-il donner à sa diplomatie à l'égard du monde communiste, le support d'une idéologie ?

Nous sommes, au premier abord, en présence d'une curieuse antinomie. Les régimes communistes, aussi longtemps qu'ils adhèrent à leur propre credo considèrent les démocraties bourgeoises comme des ennemies, condamnées par l'histoire, bien sûr, non par eux, mais les communistes ne demandent pas mieux de hâter l'exécution du verdict. Pouvons-nous ne pas traiter en ennemi celui qui nous tient pour tel ? Mais si nous répondons oui, si nous nous armons d'une idéologie et condamnons au nom de cette idéologie le régime soviétique, n'allons-nous pas déclarer une guerre froide permanente ?

Pour résoudre cette antinomie, il est nécessaire, me semble-t-il, de réfléchir un instant sur ce qui est en train de devenir la civilisation mondiale et la place qu'elle laisse à la diversité légitime des coutumes d'une part, à la controverse inévitable des régimes d'autre part.

Il est devenu banal, depuis quelques années, de mettre l'accent sur la parenté, dans certains domaines, des pratiques soviétiques et américaines. Quand il s'agit de produire de l'acier, des automobiles, des fusées ou des satellites, la technique, dérivée de la science, ne peut pas ne pas être semblable et la technique d'organisation du travail, quel que soit le statut de propriété, tend à être analogue. Il semble donc probable que l'organisation technico-administrative, à l'intérieur des unités de production, tendra vers des modalités, parentes sinon identiques, quel que soit le régime, c'est-à-dire la nature de la propriété ou du mode de régulation. (Il serait trop long de s'interroger sur la parenté ou l'opposition des modes de régulation, marché ou planification.)

Si l'homogénéité paraît la fatalité, au niveau technico-administratif de la société industrielle,

l'hétérogénéité ne paraît pas moins fatale, au niveau de la culture, au sens que les Américains donnent à ce mot. Coutumes et croyances variaient dans les sociétés archaïques, de tribu à tribu : elles sont aujourd'hui uniformes à l'intérieur de sociétés élargies. De multiples facteurs, urbanisation, industrialisation, moyens de communications de masse, contribuent à effacer l'hétérogénéité des manières d'agir, de penser, de sentir. Malgré tout, il suffit d'avoir parcouru le monde pour savoir que la plus grande partie de l'humanité vit encore dans des cultures traditionnelles et qu'au niveau même des minorités acquises à la pensée rationnelle, la diversité des croyances, des valeurs, des symboles reste plus forte que la commune et souvent superficielle allégeance à la science et au rationalisme. Je crois que cette hétérogénéité de culture est un héritage à conserver, une richesse à entretenir, non une survivance à surmonter.

Entre cette homogénéité technico-administrative et cette hétérogénéité des cultures, où se situe l'antagonisme des régimes politiques, économiques et sociaux ? Les idéologies, qui s'opposent à l'intérieur des régimes pluralistes ou sur la scène internationale, sont l'élaboration, plus ou moins rigoureuse ou systématique, des méthodes susceptibles d'être employées pour construire et gérer la société industrielle. Ces méthodes se prétendent toutes les meilleurs, soit au point de vue de l'efficacité, soit par référence aux valeurs et aux conditions d'existence. Les controverses sur les méthodes sont technico-idéologiques, elles portent à la fois sur les mérites respectifs des modes d'industrialisation ou de gestion et sur la culture que favorise chacun de ces modes. La controverse transfigure émotionnellement la portée d'une institution, propriété publique ou privée, planification ou marché, elle comporte aussi certaines oppositions, moralement ou philosophiquement significatives.

Ce qui donne au conflit entre régime soviétique et régime pluraliste son acuité, ce n'est pas que celui-là préfère la planification, donne la priorité aux industries lourdes, voit dans toute concurrence la loi de la jungle et le triomphe des monopolistes : pour une part, il s'agit d'interroger l'expérience afin d'établir les conséquences effectives de ces solutions diverses à des problèmes communs (comment répartir les ressources collectives

entre les emplois possibles ? Comment répartir le revenu national entre les divers ayants droit ? Quel mode de répartition des ressources et des revenus est le plus favorable à la production, à la productivité, au bien-être, à la justice ?) Pour une part, il s'agit de déterminer quelles méthodes sont les mieux adaptées à chaque phase du développement, aux sociétés particulières. Il se peut que la technique soviétique, mise au point, convienne mieux aux phases initiales du développement.

Mais le régime soviétique présente deux traits que nous, Occidentaux, en fonction de nos propres valeurs, ne pouvons pas ne pas condamner inconditionnellement : c'est d'abord la prétention des doctrinaires soviétiques à confondre la pratique soviétique avec une vérité universellement valable pour l'humanité entière et destinée à conquérir cette humanité même, c'est ensuite la sacralisation de l'idéologie et l'interdiction faite au citoyen soviétique de mettre en question la vérité officielle, décrétée et interprétée à chaque instant par l'État, c'est-à-dire ceux qui ont eu le dernier mot dans la lutte des factions à l'intérieur du parti. Dans la mesure où nous refusons de tenir l'idéologie soviétique pour vraie, dans la mesure où nous ramenons le conflit des idéologies à des controverses quasi techniques, nous nous mettons en guerre idéologique avec l'Union Soviétique. En ce sens donc, notre diplomatie est inévitablement idéologique, mais ce caractère idéologique est tel qu'il ne refuse pas à l'Union Soviétique le droit d'exister, il l'incite seulement à se penser telle qu'elle est, non telle qu'elle aimerait être d'après sa doctrine.

Expliquons-nous. Sur le plan économique, nous ne nions pas l'efficacité possible, dans certaines limites, du régime soviétique. Nous nions la valeur exemplaire de ce régime et nous refusons de condamner les mécanismes du marché en tant que tels, ou d'exalter la planification en tant que telle. Sur le plan politique, nous ne nions pas que le régime du parti unique ne puisse faciliter la tâche des gouvernants et, en certaines circonstances, ne soit préférable à un pluralisme, incapable d'agir. Mais nous n'admettons pas que le monopole d'expression de la volonté populaire, monopole réservé au parti en Union Soviétique, soit un accomplissement authentique de l'idée démocratique. La suppression des libertés personnelles ou intellectuelles nous paraît et doit nous paraître

contraire à nos valeurs et à celles même qu'invoque la théorie marxiste-léniniste.

Par là même, notre attitude à l'égard du monde soviétique éviterait le double péril de la neutralité réaliste, impossible à notre époque et d'un contre-fanatisme, qui rendrait la guerre inexpiable. Nous n'avons pas de pseudo idéologie totale, comparable à celle des Soviétiques et nous ne voulons pas en avoir. Parce que, pour nous, la vie de la société et de l'esprit est dialogique. Parce que toutes les institutions sont particulières et que nous ne savons jamais avec certitude ce que comporte d'universalisable nos pratiques historiques. Nous n'avons pas la moindre intention d'imposer à tous les peuples l'imitation de la démocratie de Westminster ou du Capitole. Il se peut que d'autres modes de gouvernement accompagnent hors d'Europe et d'Amérique la diffusion de la société industrielle.

En opposant à un régime mono-idéologique un régime de dialogue, l'Occident engage mais limite à la fois le conflit idéologique. Car il suffirait que le régime soviétique renoncât à sa double prétention au monopole ou à l'universalité pour qu'il cessât d'être notre ennemi, pour qu'il devînt simplement notre adversaire au sens où un parti rival à l'intérieur d'une démocratie pluraliste est un adversaire. Alors que le régime soviétique ne voit de paix possible qu'après la destruction de ses ennemis, l'Occident ne met d'autre condition à la paix que le retour de tous et de chacun à la modestie.

Les deux mondes emploient les mêmes mots, démocratie, liberté. Le dialogue se substitue à la lutte à mort dès le jour où ils acceptent tous deux de confronter honnêtement leurs interprétations d'un vocabulaire commun.

*
**

Sur le plan international comme à l'intérieur des démocraties, je suggère un « bon usage des idéologies ». Conclusion, je l'avoue, qui manque d'originalité et d'éclat.

D'aucuns ne manqueront pas de m'accuser une fois de plus « d'orléanisme », de penchant au juste milieu : il faut des idéologies mais il n'en faut pas trop. Assez pour émouvoir les cœurs sans

que se cristallisent les esprits. Les hommes ont besoin d'une représentation de la bonne société mais ils ne doivent pas s'imaginer qu'ils détiennent le secret de l'avenir.

Si j'avais à me défendre contre ce reproche justifié, voici quel serait mon plaidoyer. Croyez-vous qu'il soit facile, au siècle de Hitler et de Staline, des camps de concentration et des chambres à gaz, de résister à la double tentation de la haine et du scepticisme ? Or je vous invite, au terme de ces austères analyses, à résister à cette double tentation. Les régimes ne sont pas équivalents bien qu'aucun ne soit le bien absolu. L'idéologie dont j'ai horreur, celle que je ne ces-

serai de combattre, c'est l'idéologie qui se définit par la sacralisation du profane, par l'ambition totale. Or le refus d'une telle idéologie signifie le rejet du fanatisme sans déboucher sur le scepticisme. Car l'histoire est quête de la vérité par le dialogue. Se dresser contre ceux qui, avec l'aide de la police, se donnent les facilités du monologue, ce n'est pas céder au scepticisme, c'est tout au contraire sauvegarder la foi dans l'homme qui n'aura jamais fini de chercher, dans l'esprit qui n'est jamais sûr de lui-même dans la solitude et qui ne peut jamais ni se désintéresser des luttes du Forum ni y trouver une réponse à la question qu'il pose sur son destin.



Prix de la maison d'édition Westdeutscher Verlag-Cologne
s'élevant à 16.000,— DM

En vue du développement des sciences et des recherches, le « Westdeutscher Verlag » à Cologne et à Opladen a institué, en mai 1959, lors de l'attribution de son premier prix un nouveau prix portant sur des travaux scientifiques dans le domaine de la sociologie, de l'économie politique, de l'économie d'entreprise et des sciences politiques. Les conditions ont été fixées par la Commission des Professeurs d'Université au cours de sa session du 28 mai 1960.

1. — L'attribution du prix sera effectuée par la Commission composée des professeurs d'université suivants :

- D^r jur. et phil. *Ossip K. Flechtheim*
Professeur titulaire en sciences politiques à l'Université Libre de Berlin.
- D^r rer. pol. *Otto-Heinrich von der Gablentz*
Professeur titulaire en sciences politiques à l'Université Libre de Berlin.
- D^r rer. pol. *Karl Hax*
Professeur titulaire en économie d'entreprise à l'Université de Francfort/Main.
- D^r sc. pol. *Walther G. Hoffmann*
Professeur titulaire en économie politique à l'Université de Münster.
- D^r phil. *René König*
Professeur titulaire en sociologie à l'Université de Cologne.
- D^r phil. *Erich Kosiol*
Professeur titulaire en économie d'entreprise à l'Université Libre de Berlin.
- D^r phil. *Helmut Schelsky*
Professeur titulaire en sociologie à l'Université de Münster.
- D^r rer. pol. *Theodor Wessels*
Professeur titulaire en sciences politiques et de l'économie politique à l'Université de Cologne.

2. — Le prix se monte à 16.000,— DM au total. Il sera décerné en parties de 4.000.— DM pour un travail traitant un thème dans chacun des domaines suivants : sociologie, économie politique, économie d'entreprise et sciences politiques.

3. — La Commission a mis deux thèmes au choix pour chacun des domaines suivants :

Dans ce texte traduit de l'Allemand en Anglais et en Français, seul le texte original doit être considéré comme compétent.

I. *Economie politique*

1) A quel degré les méthodes de l'analyse de l'activité ou « recherches opérationnelles » peuvent-elles être employées pour les décisions de politique économique ?

2) La conception de la rente dans la théorie économique analyse systématique.

1. Inwieweit können die Methoden der Programm- und Verfahrensforschung (Activity Analysis ; Operations Research) für wirtschaftspolitische Entscheidungen verwandt werden ?

2. Der Rentenbegriff in der Wirtschaftstheorie — eine systematische Analyse.

II. *Economie d'entreprise*

1) A quel degré les méthodes de l'analyse de l'activité ou « recherches opérationnelles » peuvent-elles être employées pour les décisions des entrepreneurs ?

2) La fixation des prix dans les entreprises sur la base de la théorie moderne portant sur la calculation des frais.

1. Inwieweit können die Methoden der Programm- und Verfahrensforschung (Activity Analysis ; Operations Research) für Unternehmensentscheidungen verwandt werden ?

2. Die Preisstellung der Unternehmungen auf Grund der neueren Theorie zur Kostenrechnung.

III. *Sociologie*

1) L'importance des recherches sur les petits groupes pour la théorie sociologique.

2) Les problèmes sociologiques de l'instruction publique dans les sociétés industrielles développées.

1. Die Bedeutung der Kleingruppenforschung für die soziologische Theorie.

2. Die soziologische Problematik des Erziehungswesens in der entwickelten Industriegesellschaft.

IV. Science de la politique

1) La théorie de la terreur dans une démocratie radicale.

2) Comparaison du fonctionnement effectif de la constitution de la République Fédérale, 1949 et 1959.

1. Die Theorie des Terrors in der radikalen Demokratie.

2. Die Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik 1949 und 1959 — ein Vergleich.

4. — Peuvent participer au concours n'importe quel Allemand ou étranger. Les travaux présentés doivent être des travaux originaux pas encore publiés ni soumis auparavant à une pareille occasion ; ils pourront être rédigés en langue allemande, anglaise ou française.

5. — Les manuscrits devront être expédiés en duplicata par lettre recommandée au « Westdeutscher Verlag » à Opladen jusqu'au 30 juin 1961 au plus tard ; ils seront à mettre sous enveloppe fermée, celle-ci munie du mot d'ordre « Prix du Westdeutscher Verlag ». Une deuxième enveloppe fermée munie du même mot d'ordre devra contenir le nom et l'adresse complète de l'auteur.

6.— Il est prévu que la nomination des lauréats et la remise des prix seront effectuées par la Commission jusqu'au 31 janvier 1962.

7.— Dans le cas où la Commission n'attribuerait pas de prix dans un des domaines scientifiques, la somme non attribuée pourra être utilisée pour augmenter les parts de prix restantes, ou bien, elle pourra être employée lors d'une institution ultérieure de prix par le « Westdeutscher Verlag ».

8. — Les compétiteurs se soumettront aux conditions fixées par la Commission ainsi qu'à sa décision qui est irrévocable sans la possibilité d'un recours aux tribunaux et qui sera prise sans intervention du « Westdeutscher Verlag » ou de ses délégués.

9. — Les compétiteurs autorisent le « Westdeutscher Verlag », en soumettant leurs travaux, à les faire publier par le « Westdeutscher Verlag » aux conditions contractuelles usuelles, si leur travail était doté d'un prix par la Commission. Ce droit d'option expire si le « Westdeutscher Verlag » ne l'utilisera pas dans les six mois après l'attribution des prix.

Cologne et Opladen, le 28 mai 1960.

WESTDEUTSCHER VERLAG



La Fondation Ford a accordé un subside de \$ 25.000 à l'Institut de Sociologie Solvay de l'Université Libre de Bruxelles, en faveur de son Centre d'Economie régionale.

Ces fonds sont destinés à l'élaboration d'une

bibliographie internationale qui réunira la documentation consacrée à l'étude du développement économique de régions sous-développées.

Cette étude fera l'objet d'une série de publications assurées par l'Institut de Sociologie Solvay.



RES PUBLICA

Revue de l'Institut belge de Science politique

Tijdschrift van het Belgisch Instituut voor Politieke Wetenschappen

Principaux articles publiés dans les trois derniers numéros :

Voornaamste artikelen verschenen in de drie vorige nummers :

1/2° semestre 1959 : M. Grégoire, **Les syndicats et la politique.**
H. de Gruben, **Le pouvoir exécutif dans la loi fondamentale de la République fédérale allemande.**
Th. Kanza, **La situation politique au Congo.**
V. Crabbe-Ph. Dubois, **Les élections syndicales du 5 juin 1959 dans le secteur public.**
G. Christophe, **Quelques réflexions au sujet de l'aménagement du territoire, de l'expansion économique et des institutions régionales.**

II/1960.1 : J. Meynaud, **Sciences politiques et science politique.**
P.M. Gallois, **Apologie de l'armement nucléaire.**
L. Moyersoën, **Le problème des frontières linguistiques.**
J. Bracops, **Réplique.**
R. Ruttiens-Mansart, **Science politique et légistique.**
H. Bernard, **Introduction à « Terre commune ».**
Léo Moulin, **Le pluricaméralisme dans l'Ordre des Frères Prêcheurs.**

II/1960.2 : R. Bousquet, **Les problèmes stratégiques de l'Occident.**
P. Finet, **Problèmes et avenir de l'industrie charbonnière.**
G. Sartori, **Parlementarisme et démocratie.**
Fr. Drion du Champois, **Charles-Quint. Aspect de sa politique impériale.**
I. Rens, **Le parlement israélien.**

Le numéro spécial de fin d'année 1960 a pour titre :

Het speciaal eindejaarsnummer van 1960 heeft als titel :

« Les idéologies et leurs applications au XX^e siècle. »

Il présente des communications de :

Het bevat mededelingen van :

R. Aron, R.P.H. Chambre, J.J. Chevallier, R. Courtin, E. de la Vallée Poussin, M. Duverger, J. Folliet, J. Hersch, R. Miliband, W. Weidlé.

Le prix de vente de ce numéro a été fixé à **125 FB.**

De verkoopprijs van dit nummer werd vastgesteld op **125 BF.**



CONDITIONS DE VENTE ET D'ABONNEMENT DE LA REVUE **RES PUBLICA** :

VERKOOPS- EN ABONNEMENTSVOORWAARDEN VAN HET TIJDSCHRIFT **RES PUBLICA** :

Vente au numéro - Verkoop per nummer : **125 francs belges - Belgische frank.**

Abonnement annuel - Jaarlijks abonnement :	1959	1960	1961
Benelux	200	200	250 francs belges
Autres pays - Andere landen . . .	250	250	300 Belgische frank

Ces sommes sont à verser au C.C.P. n° 533.74 de l'Institut belge de Science politique ou au compte 68.702 de la Banque de la Société Générale, 3, rue Montagne du Parc, Bruxelles.

Deze sommen moeten gestort worden op P.C.R. n° 533.74 van het Belgisch Instituut voor Politieke Wetenschappen of op rekening n° 68.702 van de Bank van de « Société Générale », 3, Warandeburgstraat, Brussel.



Les membres de l'Institut belge de Science politique sont informés d'office de ses publications et de ses activités (conférences, colloques, journées d'étude).

De leden van het Belgisch Instituut voor Politieke Wetenschappen worden ambtshalve op de hoogte gesteld van zijn publicaties en van zijn bezigheden (voordrachten, colloquia, studiedagen).

La Revue **RES PUBLICA** leur est distribuée gratuitement.

Het Tijdschrift **RES PUBLICA** wordt hun kosteloos bezorgd.

Droit d'inscription pour l'année 1961 : 250 FB, à verser au C.C.P. n° 533.74 de l'Institut belge de Science politique, 43, rue des Champs-Élysées, Bruxelles 5. Tél. 48.79.65 ou au compte 68.702 de la Banque de la Société Générale, 3, rue Montagne du Parc, Bruxelles.

Inschrijvingsbedrag voor het jaar 1961 : 250 BF, op P.C.R. n° 533.74 te storten van het Belgisch Instituut voor Politieke Wetenschappen, 43, Elyseve Veldenstraat, Brussel 5. Tel. 48.79.65 of op rekening n° 68.702 van de Bank van de « Société Générale », 3, Warandeburgstraat, Brussel.



BIBLIOTHEQUE DE L'INSTITUT BELGE DE SCIENCE POLITIQUE
BIBLIOTHEEK VAN HET BELGISCH INSTITUUT VOOR POLITIEKE WETENSCHAPPEN



1^{re} SERIE - 1^{ste} REEKS.

- N° 1. **Aspects du régime parlementaire belge**, par G. Ciselet, H. Fayat, W.J. Ganshof van der Meersch, M.-L. Gérard, M. Grégoire, P. Harmel, H. Rolin et P. Wigny.
1 vol., 1956, 144 pages. Prix : 140 francs belges.
- N° 2. **Le contrôle parlementaire de l'action gouvernementale**. Colloque du 17 mars 1956.
1 vol., 1957, 131 pages. Prix : 120 francs belges.
- N° 3. **Le problème des grandes agglomérations en Belgique**. Colloque organisé le 17 novembre et le 1^{er} décembre 1956.
Préface de V. Crabbe, Assistant à l'Université libre de Bruxelles, Secrétaire général de l'Institut belge de Science politique.
1 vol., 1957, 220 pages. Prix : 200 francs belges.
- N° 4. **Euratom. Analyse et Commentaires du Traité**, par J. Errera, Professeur à l'Université libre de Bruxelles; E. Symon, Directeur des relations internationales au Centre d'Etudes de l'Energie nucléaire (Bruxelles); J. Van der Meulen, Directeur général au Ministère des Affaires économiques de Belgique, et L. Ver-naeve, membre du secrétariat de la Haute Autorité de la C.E.C.A.
Préface de P. Guillaumat, administrateur général, délégué du Gouvernement français près le Commissariat à l'Energie atomique (Paris).
1 vol., 1958, 476 pages. Prix : 425 francs belges.
- N° 5. **Aspects de la Société belge**, par P. Tschoffen, C. Bronne, le Chanoine Leclercq, le Lieutenant Général e.r. G. Beernaerts, M^{me} P. Wigny, A. Molitor, A. Peeters, L. Camu, A.-S. Gérard, P. Goldschmidt-Clermont, A. Delfosse, M. Lamberty et le Comte Louis de Lichtervelde.
Préface de Marcel Grégoire, Président de l'Institut belge de Science politique.
1 vol., 1958, 332 pages. Prix : 320 francs belges.
- N° 6. **Grands Problèmes de la Science politique contemporaine**, par G. Vedel, A. Siegfried, A. de Staercke, J. Fourastié, M. Florin, P. van Zeeland, A. Sauvy, A. Molitor et P. Ryckmans.
1 vol., 1958, 264 pages. Prix : 250 francs belges.
- N° 7. **Les Elections législatives belges du 1^{er} juin 1958**, par C. Deguelle, M.P. Herremans, L. De Groote, Fr.J. De Weert, R. Rifflet, R. Clause, M. Lalbire, V. Crabbe, R. Evalenko et Senatus.
1 vol., 1959, 320 pages. Prix : 300 francs belges.
- N° 8. **L'avenir politique du Congo belge. Colloque du 28 novembre 1958**.
Introduction de A. Doucy, Professeur à l'Université libre de Bruxelles, Secrétaire général de l'Institut de Sociologie Solvay, Membre de l'Académie royale des Sciences coloniales.
1 vol., 1959, 127 pages. Prix : 150 francs belges.

2^m SERIE - 2^d REEKS.

- N° 1. **Pouvoir de fait et règle de droit dans le fonctionnement des institutions politiques**, par W.J. Ganshof van der Meersch, Professeur à la Faculté de Droit et à la Faculté des Sciences sociales, politiques et économiques de l'Université libre de Bruxelles.
1 vol., 1957, 173 pages. Prix : 140 francs belges.
- N° 2. **La fonction et les services du Premier Ministre en Belgique**, par R. Urbain, conseiller juridique aux Services du Premier Ministre.
Préface de W.J. Ganshof van der Meersch, Professeur à la Faculté de Droit et à la Faculté des Sciences sociales, politiques et économiques de l'Université libre de Bruxelles.
1 vol., 1958, 257 pages. Prix : 200 francs belges.

Les ouvrages précités sont édités par la Librairie encyclopédique, 7, rue du du Luxembourg, à Bruxelles. Tél. 11.35.51. C.C.P. n° 7087.07.

De bovenvermelde werken worden uitgegeven door de « Encyclopedische Boekhandel », 7, Luxemburgstraat, te Brussel. Tel. 11.35.51. P.C.R. n° 7087.07.

★

NOUVELLE SERIE -
NIEUWE REEKS.

- N° 1. **Aspects actuels des problèmes de la Défense nationale**. Colloque du 21 et du 28 novembre 1959.
Préface de A. Gilson, Ministre de la Défense nationale.
1 vol., 1960, 304 pages. Prix : 220 francs belges.
- N° 2. **La démocratie enrayée**, par Fr. Perin, chargé de cours à l'Université de Liège.
1 vol., 1960, 288 pages. Prix : 250 francs belges.
- N° 3. **La querelle du recensement**, par P.M.A. Lévy, Membre du Conseil supérieur de statistique de Belgique.
1 vol., 1960, 172 pages. Prix : 175 francs belges.

Les ouvrages de la Nouvelle Série sont édités par l'Institut belge de Science politique, 43, rue des Champs-Élysées, Bruxelles 5. C.C.P. n° 533.74.

De werken van de Nieuwe Reeks worden uitgegeven door het Belgisch Instituut voor Politieke Wetenschappen, 43, Elyzeese Veldenstraat, Brussel 5. P.C.R. n° 533.74.

★

FICHES DE DOCUMENTATION RELATIVES A L'HISTOIRE ET A LA VIE POLITIQUES EN BELGIQUE.
DOCUMENTATIEBLADEN BETREFFENDE DE GESCHIEDENIS EN HET POLITIEKE LEVEN IN BELGIË.

★

Les fiches de documentation sont disponibles au Secrétariat de l'Institut belge de Science politique, 43, rue des Champs-Élysées, Bruxelles 5. Tél. 48.79.65.

De documentatiebladen zijn te verkrijgen op het Secretariaat van het Belgisch Instituut voor Politieke Wetenschappen, 43, Elyzeese Veldenstraat, Brussel 5. Tel. 48.79.65.

★



★

**La revue RES PUBLICA est publiée avec le concours
du Ministère de l'Instruction Publique et de la Fondation Universitaire**

★

**Het tijdschrift RES PUBLICA wordt uitgegeven
met de medewerking van het Ministerie van Openbaar Onderwijs
en van de Universitaire Stichting**

★

IMPRIME EN BELGIQUE
par
L'IMPRIMERIE DES SCIENCES, S. A
75, avenue Emile de Beco
Bruxelles 5

*

Dir. : Jos. HILGERS
44, Berensheide, Bruxelles 17