

UNIVERSITE SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

Ecole doctorale ED 122

Thèse de doctorat en science politique

Jacques CARBOU

LA CRITIQUE SOCIALE DE RAYMOND RUYER

Thèse dirigée par Monsieur Stephen LAUNAY

Jury :

Christian BACHELIER : Historien, Centre Raymond Aron, EHESS.

Paulette CHONÉ : Professeur émérite d'Histoire de l'art moderne à l'Université de Bourgogne.

Frédéric LAMBERT : Professeur de science politique à l'Université de Rennes I.

Stephen LAUNAY : directeur de thèse, directeur de recherche à Paris III- IHEAL, maître de conférences-HDR à l'Université de Paris-Est.

Philippe RAYNAUD : Professeur de science politique à l'Université de Paris II

LA CRITIQUE SOCIALE DE RAYMOND RUYER

Résumé : La critique sociale de Raymond Ruyer (1902-1987) fait partie de son œuvre , surtout connue par les ouvrages de philosophie des sciences et la réflexion sur la biologie dont Georges Canguilhem avait souligné l'originalité dès 1947. Nous montrons que la critique sociale existe dès la thèse complémentaire de 1930, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot* se poursuit avec la réflexion sur l'utopie. L'articulation de la critique sociale avec la philosophie unie à la science que propose Ruyer se trouve dans les valeurs et l'axiologie originale qu'il développe dès 1948. Ce serait une erreur, selon nous, de négliger la critique sociale de Ruyer et nous présentons ici, pour la première fois, une vue d'ensemble des idées de Ruyer sur les sociétés humaines et leur avenir.

Mots clés : Critique sociale, idéologies, valeurs, utopies.

Abstract: Raymond Ruyer's social critic, French philosopher, is a part of his works, mainly known for philosophy of science and philosophy of biology books, whose originality was underlined as early as 1947. We point out that social critic originates with his Doctorate essay *The Future of Humanity according to Cournot*, in 1930, carries on with the studies on utopias. His philosophy unified to science is articulated to the social critic thanks to his original philosophy of values unfolded since 1948. It would be a mistake, in our opinion, to ignore Ruyer's social critic and we submit here for the first time a survey of Ruyer's ideas on human societies and their development.

Key-words: Social critic, ideologies, values, utopias.

A Nora, mon épouse, pour son soutien permanent,

A mes parents, à mes enfants et petits-enfants.

A Monsieur Louis Vax, en remerciement pour son enseignement et les longues conversations qu'il a bien voulu m'accorder.

TABLE DES MATIERES

Introduction. Pourquoi la critique sociale de Raymond Ruyer ? p. 6

I. Première partie. p. 16

Cournot, les valeurs et l'utopie : cheminements vers et autour de la critique sociale.

Chapitre I. Origine de l'idée de critique sociale. p. 17

Vers une humanité stabilisée et mécanisée ? – Raymond Aron critique de Cournot – Cournot dans l'œuvre de Ruyer.

Chapitre II. Le rôle et la place des valeurs : le réalisme axiologique. p. 39

Les théories naturalistes de la valeur – Les théories non-naturalistes de l'agent – les théories réalistes – les valeurs aujourd'hui – un sociologue et les valeurs : Raymond Boudon.

Chapitre III. L'utopie : « un jeu sur les possibles latéraux ». p. 52

Le trompe l'œil axiologique – la valeur éducative de l'utopie – du paradis perdu à l'espérance déçue – retour de l'utopie ?

II. Deuxième partie. p. 64

Le cœur de la critique sociale.

Chapitre IV. L'art de provoquer en 1969. p. 65

Le débat sur la société de consommation – Quel est le rôle du consommateur dans la société de consommation ? – Le thème de la demande conditionnée.

Chapitre V. Les idéologies comme nuisances. p. 81

Le thème de la « fin des idéologies » - Différentes sortes d'idéologies.

Chapitre VI. Qu'est-ce que la nutrition psychique ? p. 101

Le psychique – genèse de la notion de nutrition psychique – la nutrition psychique – la nutrition psychique et l'économie – une théorie « prétentieuse et confuse » : la société de consommation selon Jean Baudrillard – la nutrition psychique et la vie religieuse – les intoxications psychiques.

III. Troisième partie. p. 122

Politique et critique sociale.

Chapitre VII. La critique sociale après *la Gnose de Princeton*. p. 123

Les malentendus d'un succès – L'Humanité de l'avenir selon Ruyer – Le scepticisme comme arme contre les discours intimidants.

Chapitre VIII. La pensée politique de Ruyer. p. 153

Contre Sartre : la raison dialectique est un mythe – la politique de Raymond Ruyer – le vrai principe de la droite politique – Contre les fabricants de projets de société – le respect des traditions.

Chapitre IX. Retour sur la critique sociale. p. 176

L'Ecole de Francfort : la controverse de Popper avec Adorno et Habermas – L'éphémère contre-culture – les intellectuels et les modes intellectuelles – Valeur du sens commun.

Conclusion. p. 199

Bibliographie. p. 202

INTRODUCTION

Pourquoi la critique sociale de Raymond Ruyer ?

La vie philosophique, comme toutes les activités humaines, est soumise à des modes ; ce n'est pas nouveau mais ne laisse pas de surprendre dans la mesure où l'exercice de la pensée devrait précisément nous libérer des conformismes et des stéréotypes mentaux. L'enseignement de Raymond Ruyer nous apprenait à ne pas se laisser impressionner par les modes philosophiques, à penser par nous-mêmes. Philosophe scrupuleux, doté d'une vaste curiosité intellectuelle, il a abordé les grandes questions de son temps liées à « l'âge de la science » et développé une métaphysique unie à la science. Son œuvre est aujourd'hui délaissée – ce qui est le sort de beaucoup de grands esprits – et cela nous semble injuste. Nous voulons essayer, après d'autres, de réparer cette injustice qui en dit « long, sans doute, sur notre propre situation »¹.

Né en 1902 et mort en 1987, Raymond Ruyer a été professeur de philosophie de 1946 à 1972 à la Faculté des lettres et sciences humaines de l'université de Nancy et Correspondant de l'Institut de France (à l'académie des Sciences Morales et Politiques). Nous gardons le souvenir de ses cours si parfaitement préparés, son affectueuse bienveillance, son attention sans complaisance ni faveur.

Son œuvre est connue de quelques spécialistes, respectée par quelques-uns de ceux qui furent ses collègues ou ses élèves mais elle est très peu connue du grand public. Il est regrettable qu'elle n'ait pas rencontré la place qu'elle mérite. Elle se compose de vingt-deux livres et de plus de cent quinze articles publiés dans des revues spécialisées. Louis Vax, ancien assistant de Raymond Ruyer à l'université, et qui lui a succédé comme professeur, n'hésite pas à écrire qu'il fut vraisemblablement un des plus grands philosophes français du XXème siècle².

Reçu premier à l'Ecole Normale supérieure en 1921, docteur ès lettres en 1930, le point de départ de sa philosophie est un mécanisme strict exposé dans la thèse principale *Esquisse d'une philosophie de la structure* qu'il reniera par la suite parce qu'il en perçoit assez vite les

¹ Observation de Fabrice Colonna en ouverture du numéro spécial sur Ruyer de la revue *Les Etudes philosophiques*, n°1/2007, p. 1.

² Louis Vax, *Raymond Ruyer*, « Les Universités de Nancy », *Le Pays lorrain*, numéro hors-série, mai 2003, p. 72.

limites. La thèse centrale en est que « l'être est structure spatio-temporelle et rien d'autre ». Les descriptions structurales sont suffisantes, pensait-il au commencement de son itinéraire intellectuel : « L'arbre n'est qu'un système de courbures et de torsions d'espace-temps. La représentation consciente même que j'ai de l'arbre, grâce aux modulations de mon cortex cérébral, n'est aussi qu'un système structural » si bien que la conscience elle-même pourrait se représenter selon un modèle mécanique. Dans cette philosophie, « la connaissance scientifique n'est autre qu'une correspondance structurale, toujours perfectible »³. La conscience est bien un système structural mais elle n'est pas produite par le cerveau comme le croient les matérialistes. La conscience est primaire, et le cerveau est la conscience apparaissant comme objet, comme corps à une autre conscience. Ruyer a vu les limites d'une telle explication et propose de distinguer radicalement la forme comme résultante d'un jeu d'éléments de la « forme vraie » qui dirige les éléments et les subordonne. Vers 1934, il voit « la possibilité de faire, sur ces bases, une philosophie de la vie qui échapperait à la fois au vitalisme et au matérialisme mécaniste »⁴. C'est l'étude de l'embryologie expérimentale qui devait fournir un développement original de la pensée de Ruyer. De 1940 à 1945, en captivité dans le camp de prisonniers pour officiers français, l'oflag XVII A, en Autriche, il écoute les leçons d'Etienne Wolff⁵ dans le cadre d'une « université », organisée dans le camp, à laquelle il participe lui-même, et qui favorise les échanges intellectuels malgré des conditions matérielles difficiles.

La publication en 1946 des *Eléments de psycho-biologie*⁶, livre en partie rédigé au camp, expose les nouvelles orientations de la philosophie de Ruyer. Il y développe une conception qui vise à mettre en évidence ce qui est au-delà de l'espace et du temps des phénomènes c'est-à-dire, d'une part les essences et les valeurs, d'autre part les êtres mnémiques. Si le développement embryonnaire des êtres vivants est épigénétique⁷, il faut supposer une réalité qui transcende l'espace et le temps : ce que Ruyer appelle le *trans-spatial*. C'est une des thèses les plus originales du livre difficilement acceptable par les généticiens et les biochimistes qui ont du mal à admettre une mémoire biologique trans-spatiale (Ruyer parle aussi de potentiel mnémique). Pourtant, dit-il, les mémoires des espèces informent les embryons d'êtres vivants ; c'est grâce à leurs existences que des millions d'individus se développent de manière identique. Ruyer établit que la conscience, psychisme secondaire, suppose un psychisme primaire, la mémoire de l'espèce ou mémoire organique qui n'est pas une propriété de la matière vivante, elle en est plutôt la forme même, la forme vraie, dans son dynamisme organisateur ; c'est le potentiel. Il redonne ainsi un intérêt philosophique à la notion de potentiel que les biologistes utilisent parfois, comme Stephen Jay Gould qui parle

³ Raymond Ruyer « Raymond Ruyer par lui-même », *Les études philosophiques*, 1/2007 (n° 80), p. 3-14. Réédition du texte paru dans le volume *Les philosophes français par eux-mêmes*, G. Deledalle et D. Huisman (dir.), Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1963.

⁴ *Ibid.*

⁵ Etienne Wolff (1904-1996), biologiste français qui sera professeur au Collège de France en 1955, dont il devient l'administrateur en 1965, élu à l'académie française en 1974.

⁶ Raymond Ruyer, *Eléments de psycho-biologie*, Paris, PUF, 1946.

⁷ L'épigenèse est la théorie selon laquelle l'embryon d'un être vivant se développe par multiplication et différenciation cellulaire progressive, et non à partir d'éléments préformés dans l'œuf. L'épigenèse, qui est adoptée par la physiologie moderne, s'oppose au préformationnisme.

des « capacités latentes au sein des systèmes génétiques »⁸. Toute forme vraie suppose un potentiel, c'est-à-dire un thème formel qui commande « la succession des structures qui nous apparaissent dans le temps »⁹. L'apparition du cerveau humain est un exemple de l'importance du potentiel pour l'évolution biologique.

La classification habituelle matière- vie- conscience a le tort, selon Ruyer de nous cacher la distinction fondamentale entre les formes-structures, qui résultent du fonctionnement d'éléments, et les formes-vraies ; la forme vraie n'est pas un agrégat de parties, *partes extra partes*, mais une unité qui tient sa cohérence en elle-même, par son principe d'individuation. La forme organique possède en elle-même son unité formelle et la vie est l'ensemble des enchaînements montés par le psychisme primaire. Vie et psychisme primaire désignent la même réalité, nourrie par la même source spirituelle. Si l'on appelle Dieu la source des essences et des valeurs, chaque x individuel « ajoute à Dieu »¹⁰, par son actualisation.

Peu de philosophes, pour s'en tenir au XXème siècle, se sont demandés pourquoi les organismes vivants se sont créés et pourquoi ils se reproduisent. Il y a là un double problème cosmologique d'origine et de destinée. Ruyer s'est demandé ce qu'il fallait effectivement penser de la conscience et du corps, de l'origine de la forme, de l'être ultime du monde physique. Il est un des très rares, en France, avec Bergson – mais à distance de lui¹¹ - à oser développer une métaphysique qui s'allie à la science et oser dépasser l'épistémologie, la critique du savoir et de l'esprit connaissant. Vrai penseur, authentique philosophe, Ruyer se demande pourquoi les choses ont un sens et quel est le sens de l'univers. Puisque l'univers ne correspond plus aux descriptions de la physique mécaniste classique, la vie ne peut se réduire à des schémas mécanistes et Ruyer se fait l'avocat d'un nouveau finalisme : « Un être vivant, écrit-il, n'est jamais tout ''monté'' », il ne peut jamais se borner à fonctionner, il se ''forme'' incessamment »¹². De là l'importance de la conscience dans la philosophie de Ruyer. Elle peut se définir comme une « surface absolue » c'est-à-dire une surface sans bords, comme la vision, qui se survole directement sans distance, par auto-survol. La conscience est « force liante et modelante », principe d'actualisation, d'abord, de façon primaire, dans le modelage des formes organiques, puis, sous la forme de la conscience proprement dite, dans le modelage du monde extérieur. Notre conscience individuelle est à la fois un ensemble de fonctions psychiques (représentations, mémoire, etc.) et un ensemble d'états mentaux. Ces états mentaux et propriétés mentales sont réels ; ils ne dépendent pas du langage puisque c'est le langage qui dépend du mental. Ruyer se déclare ouvertement réaliste : pour lui, les choses existent en dehors de ma perception ; il rejette les thèses idéalistes selon lesquelles l'esprit animé par la raison peut constituer le réel ou le fondement du réel. Contre l'idéalisme de Brunschvicg qui a été son professeur et représentait, avec le bergsonisme, dans les années

⁸ Stephen Jay Gould (1941-2002), *Quand les poules auront des dents. Réflexions sur l'histoire naturelle* (*Hen'sTeeth and Horse'sToes*, 1983), Paris, Seuil, 1991, p. 212-213. Les capacités latentes des embryons des vertébrés ou des tissus embryonnaires de poulets, exemples donnés par Gould, représentent le potentiel du vivant.

⁹ Raymond Ruyer, *Éléments de psycho-biologie*, p. 14.

¹⁰ *op. cit.*, p. 280.

¹¹ Selon l'expression de Fabrice Colonna, *Ruyer*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

¹² Raymond Ruyer, *Néo-finalisme*, Paris, PUF, 1952, p. 157.

1920, la philosophie officielle de la France, il affirmait : le monde ne s'évanouit pas quand je cesse de le regarder, et la boutade de Brunschvicg que « L'histoire de l'Égypte, c'est l'histoire de l'égyptologie », lui paraît être une ineptie. Comme l'écrit Louis Vax, « Il préférait la saine platitude à l'éristique »¹³.

Dans sa réflexion pour savoir si l'univers a un sens, la pensée de Ruyer s'enrichit des données de la physique – les développements de la physique quantique – et aussi de la cybernétique et de la théorie de l'information. Il a également suivi les principaux courants de la psychologie qui sera le sujet d'un de ses cours à la faculté des Lettres de Nancy où il a un temps occupé la chaire de psychologie. Il lit les physiciens, Louis de Broglie et Arthur Eddington¹⁴, Hans Reichenbach¹⁵ et Olivier Costa de Beauregard¹⁶, ces trois derniers ont étudié les implications de la loi la plus fondamentale de l'univers, la plus significative : le second principe de la Thermodynamique, loi d'irréversibilité, de dégradation ; ni les systèmes naturels, ni ceux construits par l'homme n'y échappent ; tout système isolé voit son entropie s'accroître, ses énergies se disperser et l'Univers pris dans son ensemble tend vers un équilibre qui est une forme de disparition. L'irréversibilité ou plutôt les irréversibilités de l'Univers imposent l'idée d'un état originel extraordinairement singulier, des concentrations d'énergies à peine imaginables, un état de néguentropie – ou d'information – extrêmement élevé. Dans ses cours, des années 1966 à 1969, Ruyer insistait sur l'importance des principes de la Thermodynamique, les lois de Carnot et la notion de néguentropie, qui occupaient ses méditations liées à l'idée de Création ou à l'idée d'un atome primitif. Il répétait aussi que la connaissance est scientifique et que la métaphysique doit s'allier à la science et que nous, ses étudiants, apprentis philosophes, devons nous mettre à l'école des sciences.

Le Cosmos originel suggère des processus de différenciations qui engendrent la réalité vivante et psychique comme pure création, pur miracle, et même pur irrationnel pour nous. « Nous sommes conscients sur fond d'inconscience, rationnels sur fond d'irrationnel », écrit Ruyer, et « La philosophie de la nature, qui englobe les sciences de la nature, ne peut se passer d'un raccord du connu à l'Inconnu par le mythe »¹⁷. Il a dit lui-même que son œuvre pouvait se lire comme l'élaboration d'une théologie naturelle, ou théologie rationnelle, et un de ses livres s'intitule *Dieu de la science, Dieu des religions*¹⁸. Sur Dieu, une seule certitude : l'impossibilité de l'athéisme ; l'athéisme est pour lui une posture théorique et une affirmation – ou une négation – purement verbale. Fabrice Colonna écrit justement : « Si la spéculation de Ruyer sur Dieu est l'aboutissement de sa pensée et la tâche ultime de la philosophie, il n'en demeure pas moins cependant qu'un tel type de discours risque d'être largement inaudible

¹³ Louis Vax, « Portrait d'un philosophe », in L. Vax et J.-J. Wunenburger (dir.), *Raymond Ruyer, de la science à la théologie*, Paris, Ed. Kimé, 1995.

¹⁴ Arthur Eddington (1882-1944), astrophysicien anglais, *Space, Time and Gravitation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1920. (Trad. Française: Espace, Temps et gravitation, Paris, Jacques Gabay, 2010).

¹⁵ Hans Reichenbach (1891-1953), Physicien et philosophe allemand, *The Direction of Time*, New York, Dover Books, 1957.

¹⁶ Olivier Costa de Beauregard (1911- 2007) physicien français, *Le Second principe de la science du temps*, Paris, Editions du Seuil, 1963.

¹⁷ Raymond Ruyer, « La philosophie de la nature et le mythe », *Revue internationale de philosophie*, n°36/1956, p. 172 et 173.

¹⁸ Raymond Ruyer, *Dieu de la science, Dieu des religions*, Paris, Flammarion, 1970.

aujourd'hui. L'homme du début du XXI^{ème} siècle, dans les sociétés occidentales, n'est-il pas le plus souvent un agnostique devenu indifférent au problème de Dieu ? »¹⁹.

Ce n'est pourtant pas la raison du silence qui entoure son œuvre. Il a construit une pensée précise et informée – nous venons d'en esquisser les grands traits – à l'écart des modes philosophiques, loin du bruit et des querelles parisiennes. La Sorbonne lui avait proposé un poste qu'il a refusé, préférant rester à Nancy dans « sa » Lorraine natale. Il lui en a été tenu rigueur ; ce qui le laissait indifférent. Le refus de toute posture, ou de « pose », comme aimait dire Ruyer, le refus de « jouer » à l'intellectuel, au prophète, sont des raisons suffisantes pour ne pas accéder à la célébrité dans le monde intellectuel français. Le philosophe provincial constate qu'il est inconnu en France.

Lorsque nous arrivons à la Faculté des Lettres de Nancy, Raymond Ruyer a 64 ans et l'essentiel de son œuvre philosophique est publié ; les livres où sont exposées ses théories et ses idées – nous ne parlons pas de système, car la pensée de Ruyer n'est pas systématique, et lui-même se méfiait beaucoup de l'idée de système philosophique – sont encore disponibles en librairie. Pourtant, elle ne reçoit que peu d'échos²⁰. En Suisse, les thèses de Ruyer sont discutées : Ferdinand Gonseth²¹ accueille les articles de Ruyer dans sa revue *Dialectica* ; Jean Piaget²² analyse les thèses de Ruyer qui lui répond.

En 1969, l'*Eloge de la société de consommation*²³, lui vaut une certaine notoriété, vite oubliée parce que le livre va à contre-courant des idées reçues, il n'est pas dans l'air du temps. Ruyer « frôla la gloire », selon l'expression de Louis Vax, après la publication de *La Gnose de Princeton*, en 1974²⁴ ; le succès rencontré par le livre est avéré, mais il repose aussi, malheureusement, sur un malentendu que nous examinons dans ce travail.

Alors que ses livres ne sont plus réédités aujourd'hui, nous constatons que le développement des sciences n'a pas remis en question les idées avancées par Ruyer qui gardent ainsi toute leur pertinence philosophique : nous pouvons continuer à penser, avec Ruyer, les relations entre la conscience et le corps²⁵, entre le cerveau et la conscience, l'importance de la biologie moléculaire pour comprendre les mécanismes de fonctionnement de la cellule, car aucune des avancées ou découvertes des sciences biologiques ont invalidé ou dépassé les thèses de Ruyer.

¹⁹ Fabrice Colonna, *op. cit.*, p. 205.

²⁰ Deux anecdotes personnelles : lorsque Yvon Brès (1927-), Normalien, agrégé de philosophie, est nommé professeur à la faculté des Lettres de Nancy (de 1967 à 1970), et nous avouera n'avoir rien lu de Ruyer qu'il découvre pendant son séjour à Nancy et qu'il trouve très intéressant. En 1970, à Paris, je suis les cours de Jules Vuillemin (1920-2001), autre Normalien, professeur au Collège de France ; il est un des rares à avoir lu Ruyer dont il nous dira apprécier le sérieux de la pensée.

²¹ Ferdinand Gonseth (1890-1975), philosophe des sciences, fondateur de la revue *Dialectica*. Il considère, comme Ruyer, que la philosophie et la science s'occupent d'une même réalité. Maurice Gex, professeur à Lausanne, souligne l'importance des travaux de Ruyer dans la même revue en 1959 et 1960.

²² Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, PUF, 1965 (2^{ème} éd. augmentée d'une postface, 1968 ; 3^{ème} éd. augmentée d'une préface, 1972 ; rééd. coll. Quadrige, 1992).

²³ Raymond Ruyer, *Eloge de la société de consommation*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

²⁴ Raymond Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Paris, Fayard, 1974, rééd. augmentée « Pluriel », Hachette, Librairie Générale Française, 1977. Au chapitre V, nous revenons sur le malentendu de ce succès de librairie. Fabrice Colonna analyse l'« étrange affaire » de *La Gnose de Princeton*, Ruyer, Paris, Les Belles Lettres, 2007, pp. 12-28.

²⁵ Raymond Ruyer, *La Conscience et le Corps*, Paris, PUF, 1937, rééd. 1950.

Dans un tout autre domaine, le livre sur l'utopie²⁶, dont nous parlerons, possède encore beaucoup d'intérêt. Dans la présentation du premier numéro qu'une revue de philosophie consacre à Ruyer, Fabrice Colonna déplore que « Ruyer a été purement et simplement effacé du champ des références théoriques »²⁷ et si le silence qui entoure son œuvre est une erreur, « l'erreur se double d'une faute, en ce sens que l'ignorance de la pensée ruyérienne a pour conséquence qu'on se prive de la valeur propre dont est porteuse toute œuvre majeure »²⁸.

Notre n'allons pas ici présenter l'œuvre de Ruyer²⁹, nous voulons nous limiter à une partie de l'œuvre qui n'a pas encore été étudiée : la critique sociale. Il nous faut déclarer d'emblée être conscient que la critique sociale de Ruyer n'est pas la partie philosophiquement importante de l'œuvre ; elle n'est pas ce qui restera, comme me l'a dit Louis Vax, qui a reconnu d'autre part que le thème n'a jamais été traité ; ce qui nous encourage d'autant plus à le présenter ici et nous fournit la première réponse à la question : Pourquoi la critique sociale de Raymond Ruyer ? Parce que le sujet n'a pas encore été analysé.

La deuxième réponse à cette question est qu'elle est suffisamment intéressante et originale (comme toute l'œuvre de Ruyer) pour être exposée. La troisième réponse à la question est la plus décisive : la critique sociale fait partie de son œuvre, comme un prolongement des idées philosophiques de Raymond Ruyer ; la critique sociale est liée à la pensée philosophique de Ruyer, elle en fait partie. Nous soulignons par-là l'unité de l'œuvre. On ne trouvera pas ici la dichotomie que l'on rencontre chez certains philosophes ; chez Bachelard par exemple, il est habituel de distinguer les deux versants de l'œuvre : le versant scientifique, épistémologique, le jour, et le versant poétique, celui de l'imagination et des rêveries littéraires, la nuit ; sans que les deux versants soient reliés ; chez Jankélévitch, nous trouvons le philosophe et le critique musical, avec la philosophie morale d'un côté, et les livres sur la musique et les musiciens de l'autre. Chez Ruyer, il n'y a d'opposition entre la pensée philosophique et la critique sociale puisque celle-ci fait partie de celle-là : la critique sociale se nourrit de la réflexion philosophique et métaphysique, comme nous allons le montrer.

Après avoir justifié le choix de la critique sociale, il nous faut maintenant dire ce qu'entend Ruyer par critique sociale. Nous annoncerons ensuite le plan que nous allons suivre.

Pourquoi la critique sociale chez Ruyer ?

A la fin des années soixante, Raymond Ruyer semble délaisser les thèmes philosophiques originaux qui constituent son œuvre et s'intéresse aux débats qui agitent la

²⁶ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950, rééd. Gérard Montfort, 1988.

²⁷ Fabrice Colonna, « Présentation », *Les Etudes philosophiques*, n°1/2007.

²⁸ Ibid.

²⁹ Pour introduire à l'œuvre de Ruyer, nous recommandons le livre, déjà cité, de Fabrice Colonna, *Ruyer*, Paris, Les Belles Lettres, 2007 ; celui de Laurent Meslet, *Le psychisme et la vie*, Paris, L'Harmattan, 2005, étudie avec une remarquable précision la philosophie biologique de Ruyer ; il est plus technique ; celui de L. Vax et J.-J. Wunenburger (dir.), *Raymond Ruyer, de la science à la théologie*, Paris, Ed. Kimé, 1995, réunit les actes d'un colloque. Ces ouvrages tendraient à montrer que le silence autour de l'œuvre n'est pas total mais les efforts entrepris sont encore loin de susciter de l'intérêt pour l'œuvre.

société française. Le livre, au titre volontiers provocateur, *Eloge de la société de consommation*³⁰, est publié chez Calmann-Lévy, dans la collection « Liberté de l'esprit » dirigée par Raymond Aron. Il est important de souligner que Raymond Aron a dû reconnaître la valeur de l'ouvrage pour non seulement accepter de le publier mais aussi les deux ouvrages suivants, dans la même collection : *Les Nuisances idéologiques*³¹ et *Les Nourritures psychiques*³². Raymond Aron a jugé l'intérêt de ces trois livres qui dénoncent les idées de l'intelligentsia de gauche dominantes après les événements de mai 1968 et largement reprises et diffusées par les médias. Les deux premiers livres sont une critique de ces idées fausses, selon Ruyer et bien d'autres intellectuels, idées venues du marxisme et de l'extrême gauche qui sont à la mode jusque dans « les beaux quartiers ». Le troisième livre introduit le concept original et, pour autant ignoré de « nutrition psychique », patiemment élaboré par Ruyer, plusieurs années auparavant, comme nous le verrons. Ces trois livres constituent ce que nous appelons le cœur de la critique sociale et signalent le philosophe de province, le « Sage de Nancy », comme politiquement à droite, en compagnie de Raymond Aron. Pour aggraver son cas, Ruyer sera catalogué parmi les conservateurs, quand il n'est pas accusé d'être réactionnaire. Une bonne raison pour ne pas le lire !

Ces livres ne sont pas des livres de circonstances ; ils ne se réduisent pas à une réaction aux idées et aux événements de mai 1968, même si mai 68 a pu servir de facteur déclenchant. Ils s'inscrivent, chez Ruyer comme chez Aron³³, dans une réflexion plus large sur la société. Une lecture superficielle distinguerait le « bon » et le « mauvais » Ruyer : celui des grands livres de la maturité et celui des livres de la vieillesse dont le ton cède parfois à la polémique. Cette distinction, si tant est qu'elle soit formulée, ne résiste pas à l'examen car, nous allons le montrer, les livres de critique sociale font partie de l'œuvre et, en outre, ils ne se réduisent pas non plus aux trois livres publiés dans la collection dirigée par Raymond Aron que nous venons de citer.

Il est important de préciser que Ruyer lui-même parlait de ses livres de critique sociale. Il était conscient du travail qu'il réalisait ainsi. Nous notons que lors de la réédition en poche du livre qui lui a apporté le plus grand succès de librairie, *La Gnose de Princeton*³⁴, les principaux ouvrages de Raymond Ruyer sont divisés en deux catégories : 1. Les ouvrages de critique sociale³⁵ et 2. Les ouvrages dans la même ligne que la pensée américaine.

La notion de critique sociale.

³⁰ Raymond Ruyer, *Eloge de la société de consommation*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

³¹ Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

³² Raymond Ruyer, *Les Nourritures psychiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

³³ Raymond Aron, *La Révolution introuvable. Réflexions sur les événements de mai*, Paris, Fayard, 1968.

³⁴ Raymond Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Paris, Fayard, 1974, réédition coll. « Pluriel », Le Livre de poche, 1977.

³⁵ La liste comprend : *L'Utopie et les utopies* (1950), *Le Monde des valeurs* (1947), *Philosophie de la valeur* (1959), et les trois livres publiés chez Calmann-Lévy. Observons que les dates de publication des deux livres sur les valeurs sont incorrectes ; ce qui tend à confirmer que Ruyer ne se souciait guère de ces détails. Bien entendu, ne figurent pas *Les Cent prochains siècles*, Paris, Fayard, 1977 et *Le Sceptique résolu*, Paris, Robert Laffont, 1978.

La critique sociale pour Ruyer est le regard lucide du philosophe sur la société dans laquelle il vit et la réflexion sur les idées qui aident à comprendre le monde contemporain et son organisation. Il prend le terme dans son acception la plus commune, sans se perdre dans les subtilités méthodologiques chères aux sociologues. La critique sociale est un terme commode utilisé pour faire ressortir les erreurs de jugement, les conformismes, les mensonges aussi, les pseudo-théories ou les théories fausses et les idéologies diffusées dans la société. Ruyer ne reprend donc pas les formes habituelles de la critique sociale qui critiquent l'ordre établi et prennent pour cible le pouvoir, les dirigeants, les dominants, ou les mécanismes de domination économique, comme disent certains sociologues situés politiquement à gauche ; ce qui ajoute à la confusion entre critique sociale et critique sociologique.

La critique sociale trouverait sa source dans le marxisme mais nous pouvons tout aussi bien la faire remonter à Jean-Jacques Rousseau : « l'homme naît naturellement bon, c'est la société qui le corrompt »³⁶. Si l'homme est innocent, c'est la société qui est coupable ; puisque la société est mauvaise, il faut changer « la » société. Ce mot d'ordre est devenu le leitmotiv des politiques de gauche sous l'influence du marxisme. La critique sociale serait-elle une exclusivité de la gauche ? Des intellectuels de gauche ? Cela pourrait être le cas si la critique sociale se réduisait à la critique de la domination ou de l'exploitation – thème marxiste par excellence. L'exploitation est analysée par Ruyer dans l'*Eloge de la société de consommation*.

Ruyer montre qu'il est possible de faire une critique sociale qui ne soit pas de gauche ; en effet, il existe, au moins depuis Tocqueville, un autre courant classique de la critique sociale qui n'est pas une critique de l'exploitation ou de la domination. Il s'inscrit dans ce courant, avec Raymond Aron et la droite libérale. Nous retiendrons que dans ses cours à l'université et ses propos, Ruyer parlait de ses livres de critique sociale ; et l'expression semblait lui plaire car elle lui permettait de distinguer, dans son œuvre philosophique, la métaphysique, sa conception de la métaphysique unie à la science, de la critique de la société.

Pour Ruyer, l'homme est mal défini comme animal social puisque beaucoup d'animaux sont sociaux ; il est préférable de définir l'homme comme « un animal avec une culture (au sens général) »³⁷, c'est-à-dire qu'il crée des œuvres selon des valeurs et les transmet de génération en génération, de manière extra-biologique, non-héréditaire. En conséquence, l'étude de la culture ne se confond pas avec l'étude de la société³⁸. Il convient de distinguer la société humaine, ou l'organisation sociale, de la culture ; cette autonomie des cultures par rapport aux sociétés « apparaît sous la forme simplifiée de l'opposition du rationnel et de l'organique »³⁹.

Cette opposition du rationnel et de l'organique est importante pour Ruyer et parcourt toute son œuvre. Il la découvre en lisant Cournot lorsqu'il est étudiant à l'Ecole Normale Supérieure.

³⁶ La citation : « Qu'il sache que l'homme est naturellement bon, qu'il le sente, qu'il juge de son prochain par lui-même ; mais, qu'il voie comment la société déprave et pervertit les hommes », se trouve dans *Emile, ou de l'éducation*, (1762), Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 308. L'idée se trouve déjà dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755).

³⁷ Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, op. cit., p. 26.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Id.*, p. 28.

La première partie de notre travail parcourt le chemin qui conduit à la critique sociale, depuis la thèse complémentaire, en passant par la réflexion sur les valeurs jusqu'à l'analyse des utopies.

Le premier chapitre présente la thèse complémentaire⁴⁰ qui porte sur un aspect de l'œuvre Cournot. Œuvre de jeunesse, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, subira quelque peu, dans l'esprit de Ruyer, le même sort que sa thèse principale, qu'il a renié, comme nous l'avons dit plus haut. Il omettra souvent de la mentionner dans la liste de ses œuvres. C'est pourtant un petit livre dont nous allons montrer l'intérêt dans le premier chapitre et qui, selon nous, est à l'origine de qui deviendra la « critique sociale » développée progressivement par la réflexion sur les valeurs, puis par l'étude des utopies, vingt ans plus tard.

Le chapitre suivant porte sur la place de l'axiologie dans la philosophie de Ruyer. La théorie des valeurs, qu'il avait commencé à étudier bien avant la guerre, est assez originale par rapport aux diverses théories élaborées par différents philosophes et mérite certainement d'être étudiée pour elle-même. Elle nous intéresse ici particulièrement parce qu'elle est l'articulation entre la philosophie de Ruyer et sa critique sociale. Les valeurs sont ce qui relie la métaphysique au monde terrestre, historique, dans lequel nous vivons.

Le troisième chapitre traite de l'utopie. En 1950, Ruyer publie un livre sur le genre utopique qui reste, encore aujourd'hui, une référence dans ce domaine et fait partie de la critique sociale.

La deuxième partie est consacrée au cœur de la critique sociale de Ruyer constitué par les trois ouvrages publiés dans la collection dirigée par Raymond Aron. Un chapitre est dédié à chacun de ces ouvrages.

La troisième partie examine les relations entre la politique et la critique sociale chez Ruyer.

Le chapitre 7 analyse la critique sociale après *La Gnose de Princeton*. Elle comprend deux ouvrages très différents : *Les Cent prochains siècles* et *Le sceptique résolu*. Le premier est ce que nous pourrions appeler « l'Humanité de l'avenir d'après Ruyer » et le second un livre beaucoup plus critique et plus polémique. Nous mettons ainsi l'accent sur une continuité entre les préoccupations du jeune Ruyer, celui de la maturité et celui de la vieillesse qui prolonge la pensée de Cournot.

Dans le chapitre 8, nous nous demandons s'il existe une politique de Ruyer pour examiner la dimension politique de la critique sociale. Le dernier chapitre effectue un retour sur l'idée de critique sociale pour montrer l'intérêt du parcours intellectuel de Ruyer et la richesse du contenu de la critique sociale qui ne se réduit pas à une opposition intellectuelle aux changements provoqués dans l'université française après mai 68. Les thèmes de la critique sociale existent dans l'œuvre de Ruyer bien avant les événements de mai 68. Ils ne se limitent pas à la seule dimension politique, en particulier à la critique du marxisme et de la gauche influencée par les idées marxistes. C'est probablement à son retour de captivité, en 1945, qu'il fait le choix de l'économie de marché, du libéralisme économique, contre le communisme et

⁴⁰ Raymond Ruyer, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, Paris, PUF, 1930.

la planification soviétique, au moment où le monde d'après la deuxième guerre mondiale se divise en deux camps : les démocraties occidentales capitalistes contre le bloc communiste. Ruyer a choisi son camp et, comme Raymond Aron, il ne verra pas l'effondrement du système soviétique, en 1989.

Ce travail veut rendre hommage au philosophe exceptionnel qu'a été Raymond Ruyer. Nous voulons défendre ici l'idée de l'unité de l'œuvre de Ruyer, elle forme un tout⁴¹. La critique sociale s'appuie sur la philosophie de Ruyer et les valeurs jouent le rôle d'articulation entre les deux domaines. En outre, nous soulignerons la continuité dans les thèmes de la critique sociale de 1930 à 1980 ; cette continuité est assurée par les notions liées et opposées de l'organique et du rationnel dans les sociétés humaines, idée qui lui vient de Cournot. La critique sociale de Ruyer ne dépend donc pas des circonstances historiques et sociales même si la critique du monde contemporain prend de l'ampleur avec les grands livres de la maturité, à la fin des années 1960.

La critique sociale repose sur une anthropologie qui peut se résumer par deux principes énoncés en 1977⁴²:

1. L'espèce humaine n'est pas domesticable.
2. La grande affaire de l'homme est la conquête du temps. Mais la civilisation moderniste, progressiste, futuriste semble incapable de conquérir cet avenir dont elle ne cesse de parler. Il y a une tyrannie de l'instant à laquelle se soumettent les économies, les politiques, les médias qui ne savent plus que réagir à l'instant. Nous vivons dans une sorte de futurisme sans avenir. Ce qu'on appelle « accélération » de l'histoire traduit plutôt un obscurcissement de l'avenir, un futur de plus en plus incertain. Les repères historiques se perdent : si nous ne savons plus où nous allons, du même coup, semble-t-il, nous ne savons plus d'où nous venons. A l'inverse, Ruyer souligne le paradoxe apparent : moins les cultures ont de perspective temporelle, plus elles savent s'inscrire dans la durée.

Ce travail est le résultat d'une longue fréquentation de son œuvre, de la lecture répétée de ses livres et de ses articles. Après l'éblouissement de ses cours qui ont été une initiation à la philosophie, à la psychologie et à l'histoire des idées, c'est tout naturellement que je préparais sous sa direction le mémoire de maîtrise sur l'espace et le temps chez Bergson. J'ai été conduit plus tard à lire Cournot et Samuel Butler, les deux auteurs qui ont accompagné Ruyer

⁴¹ Une exception dans la bibliographie de Ruyer : le livre *Homère au féminin ou la jeune femme auteur de l'Odyssée*, Paris, Copernic, 1977. Ruyer, grand admirateur de Samuel Butler qu'il a découvert pendant ses études à l'Ecole Normale Supérieure, reprend la thèse de ce dernier : l'auteur de l'Odyssée serait une femme. (Cf. *The Authoress of the Odyssey, where and when she wrote, who she was, the use she made of the Iliad and how the poem grew under her hands*, Londres, Longman, 1897.) Butler qui a traduit Homère en anglais émet cette hypothèse reprise par Ruyer. L'idée le séduit et elle lui permet d'exposer ses idées sur les valeurs féminines. Louis Vax nous a appris que Ruyer avait envoyé son manuscrit à une maison d'édition féministe qui l'a refusé, bien entendu. Ruyer semblait étonné ; son image de la femme ne correspond pourtant pas aux revendications des militantes féministes. Il considérait d'ailleurs que les mouvements féministes se trompaient en imitant les revendications masculines. Les thèses de Simone de Beauvoir étaient erronées selon lui.

⁴² Dans le livre *Les Cent prochains siècles*, Paris, Fayard, 1977. Nous y voyons la continuité de la réflexion de Ruyer qui unit vision de l'avenir et audace de la pensée.

toute sa vie. Tout aussi naturellement, je me suis orienté vers la critique sociale en essayant de comprendre pourquoi des livres aussi denses et stimulants pour l'esprit étaient ignorés ou bien passés sous silence – non seulement dans le monde des médias, ce qui à la limite est compréhensible, mais surtout dans le monde universitaire.

Première partie

Cournot, les valeurs et l'utopie : cheminements vers et autour de la critique sociale.

Chapitre I.

Origine de l'idée de critique sociale chez Ruyer

Dès la thèse complémentaire, publiée chez Alcan en 1930, *l'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, Ruyer s'intéresse à des questions liées au devenir des sociétés humaines.

En 1921, à l'âge de 19ans, Ruyer est reçu premier au concours de l'Ecole Normale Supérieure. Il racontera, plus tard, dans ses *Souvenirs*⁴³ n'avoir pas apprécié l'Ecole Normale qui n'était pour lui qu'un hôtel-restaurant gratuit. Il y parle de ses professeurs : « L. Brunschvicg interprétait Einstein tout de travers. Les sociologues continuaient Durkheim, en ignorant Max Weber et Pareto. Les psychologues paraissaient ignorer Freud. Dumas faisait des cours amusants de psychologie pseudo-scientifique ». L'Ecole n'était pas encore politisée bien que Georges Cogniot « qui fut un des piliers du Parti et qui paraissait déjà un butor imperméable »⁴⁴ y sévît prématurément avec quelques camarades. « Heureusement, à la bibliothèque de l'Ecole, je découvris tout seul Cournot. Je découvris aussi Samuel Butler, grâce à un camarade de turne qui avait acheté *Erewhon* ». La traduction de Valéry Larbaud a été publiée en 1920⁴⁵.

Découvrir seul l'œuvre d'Antoine Augustin Cournot (1801-1877) est la marque d'une curiosité d'esprit assez peu commune. « Cournot et Samuel Butler sont deux philosophes, ajoute Ruyer, que les Sorbonnards n'avaient pas encore rattrapés, pas plus d'ailleurs que ceux de 1985 »⁴⁶. L'historien Robert Bonnaud parle du « très sérieux Cournot » dans *Le système de l'Histoire* : il veut « proposer à l'exemple du très sérieux Cournot, une *humanité de l'avenir* »⁴⁷.

Cournot est la figure exemplaire de l'homme de science du XIXe siècle : mathématicien et philosophe, il est connu à l'étranger comme le pionnier de l'économie mathématique. Il est le premier économiste qui, pourvu d'une égale compétence dans les deux domaines, a cherché à appliquer les mathématiques au traitement des questions économiques. En 1838, il publie

⁴³ R. Ruyer, *Souvenirs I. Ma famille alsacienne et la vallée vosgienne*, Nancy, Vent d'Est, 1985.

⁴⁴ Id., p. 219

⁴⁵ Valéry Larbaud a traduit cinq livres de Samuel Butler à la NRF, entre 1920 et 1936. Nous pouvons supposer que Ruyer a pu lire, pendant cette période, le roman *Ainsi va toute chair* (1921), *La vie et l'habitude* (1922), et les *Carnets* traduits en 1936.

⁴⁶ En 1985, quand Ruyer publie ses souvenirs, les œuvres de Cournot et de Butler n'étaient pas très étudiées en Sorbonne. Malgré les efforts de Bertrand Saint Sernin en faveur de Cournot, la situation n'a pas beaucoup changé depuis la remarque de Ruyer.

⁴⁷ Robert Bonnaud, *Le système de l'Histoire*, Paris, Fayard, 1989, p. 259. Il fait allusion à Ruyer sans le nommer.

les *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, livre qui lui assure une autorité dans le champ de l'économie. Esprit encyclopédique, Cournot écrit aussi, dans les dernières années de sa vie, des livres de philosophie à partir des avancées scientifiques. Ruyer disait que la philosophie de Cournot représentait la vérité du XIX^e siècle. Nous pouvons remarquer, en passant, que l'intérêt de Ruyer pour l'économie vient, très certainement, de la lecture de l'œuvre de Cournot.

En 1930, Raymond Ruyer, docteur, agrégé, comme le précise la page de titre, publie à la librairie Félix Alcan *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*. Ce petit livre d'à peine plus de cent cinquante pages est la thèse complémentaire de doctorat. Il comporte huit chapitres et une conclusion : I L'humanité naturelle et le règne de l'homme, II La phase historique de l'humanité sans histoire, III L'avenir politique de l'humanité, 1) Cournot et son temps, 2) Politique et administration, 3) L'avenir de la démocratie, IV L'humanité stabilisée et mécanisée, V L'homme de l'avenir, VI La religion de l'avenir, VII L'avenir du socialisme, VIII L'humanité sans âme, 1) L'humanité unifiée et moyenne, 2) Cournot et l'optimisme, IX Conclusion.

Nous allons présenter les idées exposées dans la thèse complémentaire parce que celle-ci est, selon nous, à l'origine de la « critique sociale » élaborée ultérieurement, dans les années 1960.

Ruyer reconnaît d'entrée que Cournot n'a pas traité ce sujet directement: l'avenir de l'humanité, mais, ajoute-t-il, « il y pensait souvent ». Qu'est-ce que penser à l'avenir de l'humanité ? « On ne peut penser l'avenir de l'humanité sans paraître faire œuvre d'utopiste » écrit Ruyer qui semble annoncer un de ses thèmes d'études sur l'utopie, dans le livre de référence qui paraîtra vingt ans plus tard et sera un élément de ce qu'il n'appelle pas encore la critique sociale en 1930, ni en 1950.

L'humanité de l'avenir d'après Cournot sera une humanité où le rationnel aura supplanté l'organique ; Il existe, selon lui, une opposition, à l'intérieur même des sociétés humaines entre l'organique et le rationnel. Après une phase ethnologique, a-historique, pour ne pas dire préhistorique, l'humanité sortira de la phase historique, que nous connaissons encore actuellement, pour entrer dans la troisième phase, entièrement rationnelle, monotone et répétitive, comme une machine administrative et bureaucratique. Ce qui aura beaucoup d'inconvénients à côté de beaucoup d'avantages : l'homme y gagnera en sécurité et il y perdra la beauté, l'héroïsme et la grande politique. Cette distinction de l'organique et du rationnel à l'intérieur même des sociétés humaines est le thème de Cournot sur lequel Ruyer focalise son attention. Ce thème reviendra souvent dans l'œuvre de Ruyer, livres et articles et jusque dans le dernier texte écrit, resté inédit.

« La raison est plus apte à connaître scientifiquement l'avenir que le passé », écrit Cournot dans *L'Essai sur les fondements de nos connaissances*.⁴⁸

⁴⁸ Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, 1851, Chap. XX, § 301. Nouvelle édition, Paris, Vrin, 1875.

« On a remarqué, dit Ruyer, que les utopistes de la Renaissance placent leurs Cités idéales dans les régions lointaines, tandis que de notre temps, leurs successeurs les placent presque tous dans l'avenir : prestige de l'Evolution ! »⁴⁹

Pour traiter de l'avenir, Cournot dispose d'un avantage sur le spécialiste, affirme Ruyer ; le spécialiste, c'est-à-dire l'historien, le savant, le socialiste marxiste « annonçant contre toute vraisemblance, la formation d'un prolétariat d'esclaves – conception qui passe de mode dans la littérature, mais qui trouve un refuge dans l'art cinématographique –⁵⁰. L'avantage de Cournot, explique Ruyer, c'est qu'il « aborde le problème en philosophe et non en métaphysicien, ce qui est beaucoup moins banal, après Vico, Hegel et beaucoup d'autres ». Cournot va donc traiter de l'allure générale de la marche du monde.

Un des thèmes essentiels de la philosophie de Cournot est l'opposition du vital et du rationnel : d'une part, énonce Cournot, le monde physique et le monde de l'organisation et de la vie sont « deux mondes distincts ayant leurs lois propres, sans que l'on puisse concevoir le passage de l'un à l'autre par voie de développement graduel et de progrès continu »⁵¹ ; d'autre part, il insiste sur le contraste entre les « procédés et les œuvres de la nature vivante » et les théories, les méthodes, les sciences et l'industrie perfectionnée de l'homme, qui sont du domaine de la raison.⁵² Les lois du monde humain sont différentes des lois de la Nature ; elles-mêmes différentes des lois du monde inorganique.

« L'ordre du rationalisme a beau être enté sur l'ordre de la vie, commente Ruyer, il est en lui-même indépendant, comme la géométrie est indépendante du géomètre »⁵³.

Pour Cournot, « les sociétés humaines sont à la fois des *organismes* et des *mécanismes* »⁵⁴. Il souligne le rôle des langues, des religions, de la morale, du droit, de la politique d'une durée indéfinie et, dans certains cas, d'un progrès indéfini, dans le développement des sociétés humaines.

Le propos de Ruyer, « notre sujet, dit-il, c'est donc de bien comprendre ce que sera l'humanité quand elle fonctionnera comme une sorte de mécanisme puisque c'est vers cet état qu'elle s'achemine »⁵⁵. Le vital s'opposera au mécanique, selon Cournot, quand l'homme sera aussi complètement que possible sorti de « l'état de nature » et de la compétence de l'anthropologie.

En établissant cette opposition du vital et du rationnel et en prévoyant le futur ascendant de l'élément rationnel ou mécanique (les deux mots sont synonymes pour Cournot), il annonce tout le contraire de l'avènement du « surhomme », du triomphe de « ce qui est noble », de ce qui a une « allure tropicale » dans les instincts, puisque tout ce qui est instinctif est destiné à

⁴⁹ R. Ruyer, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, Paris, Lib. Félix Alcan, 1930, p. 2

⁵⁰ Id. p.2

⁵¹ Cournot, *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, Paris, 1875, p. 63 (Cité ci-après, M.V.R.)

⁵² Id. p. 136

⁵³ R. Ruyer, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, p. 4

⁵⁴ Souligné par Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 1861, nouvelle édition, Paris, Librairie Hachette, 1911, Livre IV, p. 374. Cité ci-après : *Traité*.

⁵⁵ *L'Humanité de l'avenir*, p. 5

s'effacer. Il annonce plutôt, poursuit Ruyer, la naissance d'une humanité industrielle, moyenne, tempérée, sans noblesse, sans génie raisonnable, le « dernier homme » qui fait horreur à Zarathoustra et qui dit, dans sa piètre sagesse : « Autrefois, tout le monde était fou »⁵⁶.

Selon Ruyer, le langage de Cournot est plus juste que celui de Durkheim qui opposait la solidarité mécanique primitive à la solidarité organique des sociétés modernes, avec le souci de donner un sens péjoratif à la « solidarité mécanique » et d'approuver le sens de l'évolution⁵⁷. Cournot, au contraire, ajoute Ruyer, est sceptique, d'une façon générale, sur le progrès et n'hésite pas à appuyer sur tous les « inconvénients » de l'effacement de l'élément organique.

Cournot appelle « phase historique » la phase où les institutions politiques et religieuses jouent le rôle principal : « le temps des guerres et des conquêtes, de la fondation et de la destruction d'empires, de l'élévation et de la chute des dynasties, des castes, des gouvernements aristocratiques ou populaires »⁵⁸. Dans l'histoire, selon Cournot, la place du hasard est certes fondamentale. N'oublions pas qu'il est un des premiers théoriciens du hasard, défini comme la rencontre de plusieurs séries indépendantes de causes et d'effets qui concourent accidentellement à produire tel événement ou tel phénomène qualifié alors de fortuit parce que la raison n'en trouve pas la clé. Pourtant le hasard n'est pas seulement la marque de notre ignorance ; il relève de l'ordre du monde. Il est la notion d'un fait « vrai en lui-même » dont la vérité « peut être établie par le raisonnement », dans certains cas, ou constatée par l'observation et l'expérimentation dans la plupart des cas. Le hasard est un fait « naturel », il est *dans* la nature et même *de* la nature. Présent au cœur de l'intelligibilité même du monde, le hasard touche à l'ordre des choses et implique la contingence.⁵⁹

L'historien n'est certes pas un statisticien, mais le philosophe de l'histoire – Cournot, en l'occurrence – l'aide à démêler l'ordre des phénomènes qu'il étudie, « l'ordre suivant lequel les faits, les lois, les rapports, objets de notre connaissance s'enchaînent et procèdent les uns des autres » et « assigner une loi aux phénomènes, c'est tirer d'un principe simple la raison des apparences variées et multiples qui nous frappent d'abord ; c'est mettre de l'ordre dans la confusion des apparences »⁶⁰

Ainsi, l'histoire est aussi dominée par des lois spécifiques : la loi des âges ou périodisation ; pour le cosmos – phase chaotique, génétique et finale – pour l'individu – enfance, maturité, vieillesse ou décadence – et pour l'histoire humaine – phase préhistorique, phase historique, phase post historique. Dans la phase préhistorique, l'humanité est à peine dégagée de la nature ; elle vit dans la domination instinctuelle, sans individualités ni événements au sens des « faits primordiaux » qui caractérisent l'histoire. La phase historique, que nous venons d'esquisser d'après Cournot, est celle de l'affrontement entre les grands hommes et les peuples, entre le fortuit et l'ordre. La raison y est à l'œuvre, préparant son règne à venir dans

⁵⁶ Id. p. 7

⁵⁷ Emile Durkheim (1858-1917), *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1893, I, chap. II

⁵⁸ *Traité*, Livre IV, § 541

⁵⁹ Cf. Son livre *Exposition de la théorie des chances et des probabilités complétées*, Paris, 1843

⁶⁰ *Essai*, § 17 et § 397.

la période post-historique, et elle est alors soumise à la « physique sociale », terme que Cournot emprunte à Auguste Comte.

Ruyer examine ainsi, dans la thèse complémentaire de 1930, la phase post- historique annoncée par Cournot, celle de l'humanité stabilisée, réglée, décrite par la statistique, où l'anonymat prévaut et où la société devient calculable. Cournot écrit : « De même que les sociétés humaines ont existé avant de vivre de la vie de l'histoire, ainsi l'on conçoit qu'elles peuvent non pas précisément atteindre, mais tendre vers un état où l'histoire se réduirait à une gazette officielle, servant à enregistrer les règlements, les relevés statistiques, l'avènement des chefs d'Etat et la nomination des fonctionnaires, et cesserait par conséquent d'être une histoire, selon le sens qu'on continue à donner à ce mot »⁶¹

Phrase que Ruyer aimera souvent citer dans son œuvre et répéter dans ses cours, et qu'il traduit dans le langage de 1930 : « L'entropie de l'humanité, pourrait-on dire, augmente ; les inégalités s'effacent, les personnalités, les différences sont absorbées ; les lois des sociétés ne seront plus que des lois statistiques, comme celles de la thermodynamique »⁶²

En décrivant rapidement « Cournot en son temps », Ruyer écrit : « Comme tous les prophètes – moins que d'autres à cause de la largeur de ses vues encyclopédiques et l'exceptionnel recul avec lequel il voit les choses – Cournot projette dans l'avenir, en l'amplifiant, sa propre expérience historique, et les traits de l'époque où il vivait, c'est-à-dire du Second Empire »⁶³. Certes, d'une certaine manière, Cournot « prophétise » sur l'avenir de l'humanité, mais, comme le mot « prophète » est un peu fort, Ruyer nuance immédiatement son idée.

Remarquons aussi que la « largeur de ses vues encyclopédiques » se manifeste avec force dans les *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*,⁶⁴ livre publié en deux tomes au début de l'année 1872, qui bénéficie d'un recul d'ensemble par rapport aux livres antérieurs et aux différents aspects de l'œuvre et, aussi, étant donné l'ambition de fonder une *philosophie de l'histoire*, « Or cela nous oblige de dire, avertit Cournot dès la préface, en quoi notre philosophie de l'histoire diffère essentiellement de celle de beaucoup d'autres, qui ont eu la prétention de découvrir des *lois* dans l'histoire. Qu'il y ait ou qu'il n'ait pas de lois dans l'histoire, il suffit qu'il y ait des *faits*, et que ces faits soient, tantôt subordonnés les uns aux autres, tantôt indépendants les uns des autres, pour qu'il y ait lieu à une critique dont le but est de démêler, ici la subordination, là l'indépendance »⁶⁵. La philosophie de l'histoire ou « ce que nous aimerions mieux appeler, écrit Cournot, *étiologie historique*, en entendant par-là l'analyse et la discussion des causes qui ont concouru à amener les événements dont l'histoire offre le tableau »⁶⁶ n'entend pas parler « des destinées du genre humain, du but final de la civilisation, du rôle de quelques peuples privilégiés en vue de la poursuite de ce but final, toutes ces idées appartiennent bien, si l'on veut, à la philosophie

⁶¹ *Traité*, Livre V, p. 608

⁶² *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, p. 15

⁶³ Id. p. 23

⁶⁴ Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, 1872, nouvelle édition, Vrin, 1973. Cité ci-après : *Considérations*.

⁶⁵ Cournot, *Considérations*, éd. André Robinet, Vrin, 1973, p. 4

⁶⁶ Id. p. 10

de l'histoire, mais à une philosophie transcendante, ambitieuse, hypothétique, qui n'est point la critique dont nous entendons parler »⁶⁷. Et Cournot d'illustrer son propos par une de ces formules qui faisait la joie de Ruyer : « Aura-t-on jeté beaucoup de lumières sur l'histoire parce qu'on aura dit avec ce grand philosophe (Hegel) que « chez les Perses, l'indéterminé devient intelligible dans la lumière ? Ou bien aimerait-on mieux avec M. Cousin « amnistier l'histoire à tous les points de sa durée » ; dire que dans l'Orient tout est sacrifié à l'infini ; que dans l'antiquité gréco-latine, l'infini provoque l'antithèse du fini ; et que, maintenant le fini et l'infini sont en présence ? Grâce au prestige de l'*action*, de pareilles découvertes ont pu provoquer des battements de mains autour d'une chaire, mais elles sont sans valeur devant la critique, c'est-à-dire devant la bonne philosophie »⁶⁸.

Observons ici le contraste entre la prudence de Cournot qui décrit les spéculations et les illusions des philosophies de l'histoire, de Vico à Comte, qui refuse la mise en scène de l'histoire par Hegel, et qui cependant prédit le déclin de la phase historique de l'humanité. Cet état final de l'humanité n'est certes pas atteint et ne sera jamais rigoureusement atteint.⁶⁹

Pour revenir à Cournot et son temps, ce qui caractérise l'époque historique moderne, selon lui, c'est que « les sciences, l'industrie, tout ce qui comporte par sa nature un accroissement, un progrès, un perfectionnement infini, jouent un rôle de plus en plus indépendant et prépondérant...il s'ensuit que, dans l'ordre historique, notre époque moderne peut à bon droit passer pour une époque finale, sauf le chapitre des accidents dont nous parlions tout à l'heure - *Il s'agit de l'histoire politique* - « celle où il entre visiblement le plus de fortuit, d'accidentel et d'imprévu » et il faut distinguer, poursuit Cournot, « entre le caprice humain, cause des événements, et la raison des événements qui finit par prévaloir sur les caprices et la fortune des hommes »⁷⁰ et toutes réserves faites au sujet de l'épuisement des ressources que la civilisation consomme avec d'autant plus de rapidité qu'elle est plus active »⁷¹

Ruyer accorde à Cournot que « le mouvement général qui va de 1850 à 1914, se caractérise par de grands progrès dans la production industrielle, dans la rationalisation administrative, dans le cadre des nations » ; il observe aussi les complications que Cournot n'a pu prévoir qu'en partie : le mouvement communiste, l'internationalisme et le problème des races non blanches ». Il reste que « la thèse de Cournot est bien que la politique pure est destinée à le céder à l'administration »⁷². A la place du mot « internationalisme », on parlerait aujourd'hui de « mondialisation », ou comme l'on dit parfois, en imitant les anglo-saxons, de « globalisation ». D'autre part, poser, en 1930, le problème des races non blanches est faire preuve d'une acuité peu commune, alors que les processus de décolonisation ne commenceront pas avant 1945.

⁶⁷ Id. p. 18

⁶⁸ Id. p. 19

⁶⁹ *Traité*, § 543.

⁷⁰ Id. pp. 15-16

⁷¹ *Considérations*, p. 23

⁷² R. Ruyer, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, p. 34

Le jeune Ruyer semble admettre la thèse de Cournot : « il n'est pas sûr que la marche des événements ne finira pas par donner raison à Cournot »⁷³, tout en reconnaissant que les hommes se passeront, moins facilement que ne le croit Cournot, « d'un pouvoir politique qui soit en même temps un « pouvoir spirituel » au sens large de l'expression »⁷⁴. Et Ruyer d'observer la situation de 1930 pour discuter la thèse de Cournot : « les partis fascistes ou bolcheviques sont, d'une part, les manifestations d'une passion politique exaspérée, d'autre part, ils signifient aussi la négation de toute politique, d'abord pour cette raison péremptoire qu'ils veulent être Parti unique et n'admettent pas d'opposition »⁷⁵. C'est avec raison, ajoute-t-il, qu'ils peuvent prétendre être au-dessus de la politique. « Les bolchevicks, la tête pleine de théories économiques, se penchent anxieusement sur les statistiques de l'industrie et du commerce ». « Le régime soviétique renferme des éléments empruntés à l' 'américanisme', c'est-à-dire la doctrine par excellence qui met au-dessus de tout l'organisation technique de la vie matérielle ». A l'appui de ce constat, Ruyer cite les livres d'Alfred Fabre-Luce⁷⁶ et de Luc Durtain⁷⁷. Ecrire, en 1930, que les « partis fascistes et bolcheviques » sont la négation de la politique parce qu'ils n'admettent pas d'opposition et prétendent être au-dessus de la politique, démontre une capacité d'analyse originale, assez peu partagée, et qui mettra quelque temps à s'imposer. Pour Ruyer, si la thèse de Cournot selon laquelle l'ère de la politique devrait à terme s'achever, c'est aux Etats-Unis d'Amérique qu'elle peut trouver un début de vérification.

« Aux Etats-Unis, poursuit Ruyer, la politique n'est qu'une branche de l'organisation générale, à côté, et non au-dessus, de l'industrie, de la banque, du commerce »⁷⁸. « Ce qui est durable, conclut Ruyer, c'est la démocratie comme régime social ; ce qui est éphémère, superficiel, accidentel, c'est la démocratie comme forme politique » car la liberté politique apparaît « comme un luxe, un luxe compliqué, et coûteux, condamné, par conséquent, à disparaître dans la société taylorisée de l'avenir »⁷⁹.

Cette vision de la société américaine, de l' « américanisme », de la vie américaine telle qu'elle était perçue en Europe, dans les années 30, après la crise de 1929, les *Scènes de la vie future*, de Georges Duhamel, semble confirmer la thèse de Cournot. Ruyer ne mentionne pas le récit de Georges Duhamel, publié la même année que la thèse et dont il a dû prendre connaissance étant donné le retentissement qu'il a eu en France. Il cite plutôt le livre d'André Siegfried, *Les Etats-Unis d'aujourd'hui*,⁸⁰ pour décrire l'ère de l'organisation purement utilitaire, une immense machine à produire dans laquelle l'homme n'est plus qu'un rouage et où tout est subordonné à la réussite matérielle. André Siegfried, cité par Ruyer, parle d'une « théocratie du rendement ». C'est donc l'Amérique qui pourrait donner le meilleur exemple à

⁷³ Id., p. 35

⁷⁴ Id., p. 36

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Alfred Fabre-Luce, *Russie*, Paris, 1927.

⁷⁷ Luc Durtain, *L'Autre Europe : Moscou et sa foi*, Paris, NRF, 1928, p. 271

⁷⁸ *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, p. 38

⁷⁹ Id., p. 39

⁸⁰ André Siegfried, *Les Etats-Unis d'aujourd'hui*, Paris, Librairie Armand Colin, 1931.

l'appui de la thèse de Cournot ; l'Amérique « et non la France qui a cessé d'être le pays type de la civilisation, dans ce qu'elle a de plus moderne et de plus « futuriste ».⁸¹

Cette société américaine « taylorisée », se retrouve, il est intéressant de le noter, chez le dessinateur Hergé dans *Tintin en Amérique*, publié en 1932.⁸² Les lecteurs des « aventures de Tintin » y découvrent l'illustration de l'opposition entre la société américaine rationalisée, celle des gratte-ciels des grandes villes, et les sociétés traditionnelles des « peaux-rouges », indiens d'Amérique. C'est dire l'importance de cette image « futuriste » ambivalente des Etats-Unis d'Amérique dans l'Europe d'avant la seconde guerre mondiale, d'avant 1940.

Ruyer pense que Cournot « n'aurait pas cru à l'avenir de régimes tels que le fascisme ou le bolchevisme, du moins en tant qu'ils s'opposent à cette démocratie sociale, à cette liberté civile, qui sont indépendants des modes et qui expriment le progrès même de la civilisation ; il n'aurait pas cru à la durée de « régimes de foi », qui reposent en même temps sur la censure, et qui suspendent artificiellement l'action automatiquement dissolvante de la critique individuelle et de l'opinion publique. Mais ces régimes seraient, pour lui, « dans le mouvement », quand ils critiquent et bafouent la démocratie morale, les principes de l'égalité, de la liberté et de la souveraineté du peuple, et surtout quand ils aboutissent à un aménagement amélioré des institutions administratives »⁸³.

A la lecture de Cournot, nous pouvons admettre que celui-ci n'aurait pas accepté les régimes totalitaires, ni cru à leur avenir, mais c'est surtout le jeune Ruyer qui s'exprime dans ce passage et tente d'analyser les relations entre les démocraties libérales et les régimes totalitaires (le terme « totalitarisme » n'est pas encore très utilisé en 1930). Le jeune Ruyer prend en compte les critiques de la démocratie par les fascistes et les communistes, mais l'idée d'une « amélioration des institutions administratives » dans ces régimes n'est-elle pas une illusion ? Ou alors le reflet des débats de cette époque troublée ?

Parmi ces débats, il y avait la préfiguration du thème de la convergence URSS-USA – qui prendra une autre ampleur, trente ans plus tard, sur fond de guerre froide – thème qui, nous l'avons vu, s'accorderait avec les vues de Cournot. Ruyer nous dit que le communisme russe, « parti d'une idéologie où certes les éléments religieux et surtout « philosophiques » ne manquaient pas, arrive à une déification du rendement économique, et peut-être son résultat le plus net sera d'avoir modernisé à l'américaine et lancé sur la voie de la civilisation matérielle les mystiques populations slaves, et l'évangélisme de Tolstoï. Cournot peut vraiment conclure que c'est là que « de nos jours, toutes les pentes aboutissent »⁸⁴.

Vers une humanité stabilisée et mécanisée ?

⁸¹ *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, p. 44

⁸² Hergé, *Tintin en Amérique*, Bruxelles, Petit Vingtième, 1932 ; version couleur, Tournai, Casterman, 1946.

⁸³ *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, p. 41

⁸⁴ Id., p. 45 qui cite Cournot, *Traité*, § 616,

Examinons maintenant l'idée de Cournot d'une tendance vers une humanité stabilisée et mécanisée. « Nous sortons de la phase historique où les caprices du sort et les actes de vigueur personnelle et morale ont tant d'influence, pour entrer dans celle où l'on balance et suppute les masses, la plume à la main ; où l'on peut calculer les résultats précis d'un mécanisme régulier »⁸⁵.

Dans les *Considérations*, l'idée est avancée avec précaution : « Pour se prêter comme la science, comme l'industrie à un perfectionnement continu, il faut que les sociétés humaines se dépouillent de plus en plus de ce qui fait qu'elles participent à la nature d'un organisme vivant et par conséquent sujet à la caducité et à la mort. Il faut qu'elles fonctionnent ou qu'elles approchent de fonctionner à la manière d'un mécanisme où tous les ressorts, tous les rouages peuvent être définis, mesurés et ajustés avec une précision sans cesse croissante, et conservés dans un état d'entretien qui se prête à un service régulier. On retombe ainsi sur ce que l'on peut nommer une dynamique ou une physique sociale, où tout se fait avec nombre, poids et mesure »⁸⁶.

Cournot poursuit la comparaison avec le mécanisme, en ajoutant qu'à l'idée de *système politique* s'est jointe l'idée d'une *balance politique*. Cette idée de balance politique introduit la notion d'équilibre stable et « il est en outre de la plus haute importance de savoir, par la discussion même des faits historiques, si le monde de l'histoire n'offre qu'une suite d'agitations sans règle et sans fin, ou s'il tend comme le monde physique, comme le monde des êtres vivants, vers une stabilité relative, en se débarrassant successivement des causes accidentelles de désordre »⁸⁷. Il s'ensuivrait que la phase historique, l'ère des grands génies, des puissantes individualités ferait place à une médiocrité générale. Cournot envisage un développement des sociétés où la raison triomphe sur l'énergie vitale, où l'administratif l'emportera sur la politique, les besoins sur les passions, l'ordre interne et rationnel sur l'homme de génie de plus en plus inutile. Il ne fait pas qu'annoncer, souligne Ruyer, de façon banale le triomphe de la technique industrielle. « Il s'est surtout intéressé à la forme même de la société et, en fait, il s'occupe assez peu de l'évolution de l'industrie et de son organisation »⁸⁸.

Ce qui est intéressant, c'est de prévoir quels effets le développement du « rationalisme » aura sur l'ordre social lui-même, et non sur la seule technique. Poursuivant la réflexion de Cournot, le jeune Ruyer énonce sa propre vision de l'avenir de l'humanité : « L'humanité n'habitera jamais tout entière la zone tempérée, elle ne sera jamais tout entière anglo-saxonne, active, industrielle. Les peuples non européens, les peuples indolents des Tropiques, les peuples agriculteurs s'imposeront dans l'équilibre total, et le génie européen, anglo-saxon, ne survivra vraisemblablement guère plus dans l'humanité future, que la force et la ténacité romaines ne survivaient dans l'Empire de la décadence »⁸⁹. Répétons que ces réflexions datent de 1930 ! Le jeune Ruyer, en écrivant cela, témoigne d'une vision de l'histoire, d'une vision de l'avenir

⁸⁵ *Traité*, Livre V, § 542

⁸⁶ *Considérations*, p. 147

⁸⁷ *Id.*, p. 157

⁸⁸ *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, p. 59

⁸⁹ *Id.*, p. 61

assez rare en son temps : rappelons que la décolonisation est encore loin d'être envisagée ! Le processus commencera après 1945 ; la seconde guerre mondiale a certainement contribué à la prise de conscience de ces « peuples des Tropiques ». Mais il faudra encore des années avant que l'on parle des indépendances de ces peuples. Il est évident que la lecture de Cournot a stimulé le jeune Ruyer et a aiguisé chez lui le sens historique en portant la raison déductive à une puissance d'anticipation impressionnante. Ces lignes annoncent ce que Ruyer écrira bien plus tard dans *Les Cent prochains siècles* qui sera l'Humanité de l'avenir selon Ruyer. Le parallèle entre la fin de l'Empire romain et la fin du « génie européen, anglo-saxon » est un thème qui revient chez certains penseurs après la première guerre mondiale ; il suffit de penser à Oswald Spengler⁹⁰ ou à Paul Valéry⁹¹ qui annonçaient, le premier, le déclin de l'Occident et le second que les civilisations étaient mortelles. Ce qui frappe dans ce texte du jeune Ruyer, c'est la perspicacité du diagnostic.

L'homme de l'avenir selon Cournot : l'homme individuel avec les facultés perfectionnées qu'on lui connaît « est le produit de la vie sociale et l'organisation sociale est la véritable condition organique de l'apparition de ces hautes facultés »⁹².

Les sociétés humaines évoluent, tendent vers l'équilibre, en vertu de leurs lois propres, auxquelles les individus doivent s'adapter : « L'avènement du règne de l'idée dans les sociétés humaines n'y détruit pas les forces instinctives ; mais l'idée régnante est comme une forme, qui une fois bien arrêtée, s'assujettit de plus en plus les forces instinctives, en leur imposant le cadre où elles doivent ultérieurement déployer leur activité propre et leur vertu opérative »⁹³

Il s'agit donc de savoir, explique, Ruyer, quelles seront les répercussions sur l'homme, sur l'individu, de la tendance de la société à l'organisation rationnelle. Pour Cournot – c'est une de ses thèses philosophiques essentielles, précise Ruyer – la raison n'est, en quelque sorte, pas de l'homme, elle correspond, par-delà le plan de la biologie à la raison objective, à la raison des choses : le règne de la raison scientifique n'est pas le règne de l'Esprit, mais bien plutôt de la matière, ou mieux, des mécanismes inorganiques. Ruyer nous explique donc que « l'organisation rationnelle, selon Cournot, est une forme qui impose peu à peu son cadre aux individus »⁹⁴. Ainsi le développement des villes est propre à augmenter le rôle de la raison individuelle, à hâter l'avènement de l'« administration » dans toutes les sociétés humaines. Et Ruyer ajoute : « Si l'on nous permet un exemple minuscule mais significatif, les villes ont accepté plus facilement que les campagnes, le décret sur l'heure d'été qui est bien du type de ces institutions utilitaires, rationnelles que Cournot prévoit pour l'avenir. De même il est probable que les villes adopteront plus tôt que les campagnes, la journée de travail continu. »⁹⁵.

⁹⁰ Oswald Spengler (1880-1936) dont *Le déclin de L'Occident* date de 1918. (2 vol., Paris Gallimard, 1948, rééd.1978).

⁹¹ Paul Valéry (1871-1945) *La Crise de l'esprit*, paru en 1919 puis publié dans *Variété I*, Paris, Gallimard, 1924.

⁹² Cournot, *Traité*, § 321

⁹³ Id. *Traité*, § 330

⁹⁴ *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, p. 64

⁹⁵ Id., p. 65

L'homme usera toujours plus de son cerveau comme instrument de calcul, de réflexion utilitaire, et toujours moins comme expression de sa sensibilité. Cette évolution est irrémédiable, nécessaire, fatale, comme le vieillissement d'un être vivant. En expliquant la pensée de Cournot, Ruyer intervient de nouveau avec des allusions aux années 1920-1930 : « L'homme, une fois qu'il a fait usage de sa raison, ne peut revenir à la naïveté de l'instinct... On ne fait que de mornes pastiches quand on prétend, à une époque d'intelligence critique, faire revivre les coutumes naïves des anciennes provinces, ou quand des artistes trop blasés veulent faire revenir à la fraîcheur des primitifs »⁹⁶. Les « artistes trop blasés » pourraient bien être certains surréalistes, ou même Braque ou Derain. Le mot « primitif » peut désigner les peuples primitifs ou les artistes de la première Renaissance, dénommés primitifs italiens et flamands, redécouverts au début du vingtième siècle. Ruyer ne parle pas de ces derniers ici ; il s'agit plutôt de ce que l'on appelle maintenant les « arts premiers » des sociétés sans écriture. La remarque est plus générale, sans spécifier une période historique ou une aire ethno géographique. Sans anticiper sur l'apport de Raymond Ruyer à la philosophie des valeurs, observons la présence, dans cette idée, d'une réflexion axiologique : on ne peut pas vouloir incarner une valeur à tout prix. Les valeurs s'incarnent lorsque certaines conditions sont réunies ; dans le cas contraire, nous n'obtenons que de « mornes pastiches ».

Quelle sera la religion de l'avenir ? Évidemment sympathique à la religion, Cournot n'hésite pas, cependant à en annoncer le déclin⁹⁷. Il existe bien une tendance invincible de l'homme à croire à l'existence d'une puissance surnaturelle ; une aspiration au sacré, des instincts religieux et un sentiment du divin ; malgré cela, Cournot pense que l'humanité renoncera à toute foi⁹⁸.

Quel sera l'avenir du socialisme ? Cournot écrit, en 1868, que « Le socialisme qui fait de l'Etat le grand organisateur du travail et le grand distributeur des produits, n'est pas sans doute en mesure de s'imposer d'emblée à aucune nation civilisée »⁹⁹, mais, ajoute-t-il, « un socialisme gradué et mitigé met aux mains de l'Etat le souverain aménagement de tous les canaux de la richesse publique »¹⁰⁰. « Ajoutez à cela que chaque jour les esprits se familiarisent avec tout ce qu'il y a de plus substantiel dans les systèmes socialistes ». En 1930, les esprits sont encore plus familiarisés avec les idées socialistes et, pour certains, l'URSS représente la patrie du socialisme.

Ruyer commence par observer qu'il y a deux éléments essentiels dans le socialisme : d'une part, le souci de justice ; d'autre part, le souci de l'ordre et de l'organisation rationnelle de la vie économique. « En effet, écrit Cournot dans les *Considérations*, il est naturel que tous les novateurs invoquent la liberté lorsqu'il s'agit de renverser l'ordre établi, puis se servent du pouvoir, quand ils l'ont en main, pour imposer leurs systèmes. Il était naturel aussi que, dans un siècle où les questions économiques prenaient une si grande importance, elles attirassent

⁹⁶ Id., p. 67

⁹⁷ Id., p. 75

⁹⁸ Cf. *Traité*, § 480

⁹⁹ *Considérations*, p. 434

¹⁰⁰ *Ibid.*

plus particulièrement l'attention des auteurs d'utopies et des bâtisseurs de systèmes »¹⁰¹. Ruyer cite à nouveau Fabre Luce¹⁰² : « Nous sommes murs pour la grande tentation du socialisme qui nous propose l'organisation, la simplification suprêmes ». C'est bien ainsi que Cournot entend le socialisme, comme une forme d'organisation sociale, comme une solidarité, une réglementation étroite, par opposition aux principes du libéralisme. Le danger du socialisme, selon Cournot, réside dans la réglementation, c'est-à-dire le contrôle du commerce, de l'industrie mais aussi de l'agriculture, de l'exploitation du sol, si c'est le moyen de réprimer une tendance fâcheuse de l'intérêt individuel. Ruyer ajoute que Cournot « prend le socialisme dans le sens un peu étroit d'Etatisme ». Il s'oppose aux utopies des réformateurs de la vie économique. Il ne faut pas l'oublier, remarque Ruyer, Cournot est un économiste. « La tournure d'esprit qui naît de la pratique de l'économie politique, et surtout de l'économie mathématique dont il est l'initiateur, n'explique pas seulement son manque de foi dans le socialisme, elle commande dans une large mesure ses conceptions sociologiques et ses idées sur l'avenir humain en général »¹⁰³. En outre, d'après Ruyer, « Cournot fait une remarquable distinction entre ce qu'il y avait dans le socialisme de réalisable, et ce qu'il y avait de *faux et d'excessif*, inapte à produire autre chose que des bouleversements et des catastrophes. »¹⁰⁴. En note, Ruyer ajoute que « la scission actuelle de l'ancien socialisme – IIème et IIIème internationale – s'est faite exactement suivant la ligne de partage qu'il indiquait ».

On peut dire avec une quasi-certitude, conclut Ruyer, que « l'humanité future ne renoncera à ce que Cournot appelle les *vaines utopies* que parce qu'elle les croira réalisées. Il reste seulement à savoir jusqu'où iront ses capacités d'illusions. Les idéologies ne sont pas pareilles à des hypothèses scientifiques qu'un savant expérimente et rejette si l'expérience les condamne et qui ne laissent pas de traces. Les idéologies sont appliquées peu à peu, elles pénètrent peu à peu la matière sociale qui les transforme et les déforme, mais aussi qu'elles modifient lentement »¹⁰⁵. Le jeune Ruyer se montre ici critique de la notion « d'idéologie », assimilée à de *vaines utopies*, ou même au socialisme, et nous pouvons entrevoir, ici, un des points de vue de Ruyer sur ce qui deviendra, plus tard, la critique sociale qu'il développera, en particulier la critique des idéologies (en 1972). Les idéologies ne sont pas des hypothèses scientifiques ; elles n'ont donc pas la même valeur de vérité, mais elles pénètrent progressivement la « matière sociale » qu'elles modifient en se transformant. En cela elles sont redoutables et Ruyer les définira plus tard comme des nuisances.

Il n'a pas échappé à Cournot que la civilisation mécaniste, sous la forme particulière et précise du progrès du machinisme, pouvait être, par certains côtés, mêmes économiques, un mal réel. Ruyer cite la phrase de Cournot qu'il aimera souvent reprendre dans ses écrits et ses cours : « *De roi de la création qu'il était ou qu'il croyait être, l'homme est monté ou descendu (comme il plaira de l'entendre) au rôle de concessionnaire d'une planète. En sondant l'étendue et l'épaisseur de ces couches fossiles dont le dépôt a exigé tant de milliers de siècles, que tant de révolutions ont bouleversé avant l'apparition de l'homme sur la terre, et*

¹⁰¹ Du socialisme, in *Considérations*, p. 432

¹⁰² *Russie*, p. 108

¹⁰³ *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, p. 80

¹⁰⁴ Id., p. 86

¹⁰⁵ Id., p. 89

que son activité industrielle dévore si rapidement aujourd'hui, il a pu tout à la fois reculer dans un passé indéfini les premiers indices de ses destinées providentielles, et d'autre part sentir que l'avenir est mesuré, non plus seulement aux individus, mais aux nations, dans un autre sens qu'on ne le croyait jadis. Il avait à faire valoir un domaine, il a une mine à exploiter : et ces quelques mots suffisent pour indiquer sous quelle face nouvelle vont désormais se présenter les plus graves problèmes de l'économie sociale, ainsi que les conditions de la vie historique des peuples »¹⁰⁶.

Nous avons souhaité citer le passage entier pour souligner l'ampleur de vues de Cournot et quelles perspectives se dégagent de ces trois phrases qui font écho au « maître et possesseur de la Nature » de Descartes, souvent évoqué superficiellement. Ruyer aimait ainsi renvoyer Cournot à Descartes. Dans ce texte, important, Cournot définit le nouveau rôle de l'homme – de l'humanité – comme *concessionnaire* de la planète, avec ce que cela implique de gestion scrupuleuse, économe, avec le souci de l'exploiter rationnellement, car les ressources s'épuiseront, contrairement à celles d'un domaine qui se renouvellent au rythme des saisons. Un siècle avant la montée des préoccupations écologiques, Cournot nous avertit de bien prendre soin de la planète Terre car l'« avenir est mesuré ». Il pressent les « graves problèmes de l'économie sociale » qui vont affecter les conditions de vie des peuples. Selon Ruyer, Cournot se montre prophétique, dans le bon sens du terme : il annonce ce qui va arriver. L'homme n'est plus le roi de la création ; il n'est plus *le maître et possesseur de la nature* qu'il a cru être. Ce qui nous indique, d'autre part, que l'œuvre de Cournot a été peu lue. Qui se réfère à lui pour nous demander plus de respect pour la planète ? Il voit venir l'exploitation des ressources naturelles et les graves problèmes qui en résulteront ; il annonce que l'homme doit devenir un bon gestionnaire de la planète. Ce texte le démontre. Ruyer a été l'un des rares philosophes, universitaires à avoir compris l'importance de Cournot.

Lorsqu'il aborde le thème de l'humanité sans âme, Ruyer donne une interprétation intéressante ; il parle d'un gnosticisme – triomphe de l'esprit sur la matière – mais sous la forme du triomphe des principes rationnels et généraux des choses sur l'énergie et les qualités propres de l'organisme vivant. « Cette théorie « gnosticienne » pêche par une intelligence incomplète des faits historiques et des vrais éléments de la nature humaine »¹⁰⁷. Existe-t-il quelque chose de supérieur à l'intelligence et à la raison dans la nature humaine ? Oui ! Répond Cournot, l'âme – telle qu'elle se manifeste dans la religion, l'honneur, la charité, le dévouement, l'amour sous toutes ses formes – l'âme tient à la vie de l'homme, par opposition à la mécanique de l'intelligence et de la raison.

Or, l'homme de l'avenir, nous l'avons vu, se bornera à calculer, à raisonner : il sera privé des cultures, du style. « Cournot, écrit Ruyer, prévoit l'abaissement de l'âme et toutes les valeurs qu'elle représente, ce qui, pour lui, est le meilleur. Il nous est donc permis de parler de son pessimisme »¹⁰⁸. Lisons les *Considérations* : « Il est impossible que la poursuite de la richesse par le travail devienne la principale affaire des hommes sans que cela nuise à l'exercice et au développement d'autres instincts, d'autres facultés supérieures qui souvent

¹⁰⁶ *Considérations*, Paris, Vrin, p. 522

¹⁰⁷ *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, p. 105

¹⁰⁸ *Id.*, p. 108

les tourmentent et les égarent, mais qui témoignent toujours, même dans les tristesses et les égarements dont elles sont le principe, de la dignité de la nature humaine et d'un mystérieux commerce avec un monde dont, pas plus que la science, le travail et l'industrie, la richesse ne donneront jamais la clef. Sans doute il y aura toujours des hommes que leur tempérament intellectuel et moral portera à entretenir ce commerce, si peu lucratif qu'il soit : mais si les caractères les plus trempés et les tempéraments les plus équilibrés sont attirés de préférence vers ce qui procure des avantages plus sensibles, n'est-il pas à craindre que l'on en vienne à regarder comme une singularité malade, destinée à rester sans influence sur la société, ce qui jadis attirait les esprits d'élite, et par eux dominait la société tout entière ? »¹⁰⁹.

Selon Ruyer, L'unité et l'ordre d'une société stabilisée ne sont obtenus que par la simplification, par l'abandon de tout ce qu'il y a de complexe, de rare, de précieux dans l'homme, avec tous ses instincts biologiques, avec toutes les nuances de son âme et de sa culture historique, qui est un être plus complexe que l'homme civilisé de l'avenir, qui ne se servira de son cerveau que comme d'une machine à calculer. Ceux qui travaillent à l'organisation matérielle du monde, en tuant la nature vivante qu'ils veulent dépasser, croient travailler à l'avènement du règne de l'esprit alors qu'il s'agit, d'après Cournot, d'un phénomène « grossier ». Répétons que, pour Cournot, le matériel humain de la société future sera médiocre. Et Ruyer peut affirmer que « le règne humain, le règne de l'homme affranchi des vieilles lois de la vie, Cournot le voit commencer avec inquiétude et pitié »¹¹⁰.

La conclusion de la thèse complémentaire pour Ruyer est que « le lecteur contemporain perçoit nettement chez Cournot, une prescience du XXème siècle plus juste que celle de Comte, ou de Renouvier, ou même de Renan »¹¹¹ L'ensemble, la direction générale des événements est bien à peu près conforme aux vues de Cournot, admet Ruyer.

Un monde nouveau se dessine qui ne ressemble en rien au passé. La tradition, la culture classique paraissent périmées. « Les hommes ne se passionnent plus guère pour la gloire, ou pour un idéal religieux. Leurs passions même se dirigent vers la raison, ou ce qui leur apparaît comme la raison. Ils ne s'enthousiasment que pour des systèmes techniques, dans lesquels, sans saisir les détails, ils approuvent au moins une idée : la promesse d'une organisation logique »¹¹².

C'est pour Ruyer l'occasion d'opposer Cournot à Comte : l'humanité future d'après Cournot est totalement différente de l'humanité positiviste de Comte. Il observe une inversion curieuse : « Comte athée, croit au triomphe futur de la religion et Cournot, théiste, chrétien, confiant dans la Providence, est tellement soumis aux « décrets » divins qu'il aboutit à un absolu matérialisme, à un athéisme social. Il accepte la perspective d'un mercantilisme mathématique et glacial sans enthousiasme, mais sans récrimination »¹¹³

¹⁰⁹ Cournot, *Considérations*, pp. 523-524

¹¹⁰ *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, p. 113

¹¹¹ Id., p. 115. Il s'agit du lecteur de 1930 !

¹¹² Id., p. 116

¹¹³ Id., p. 120

Les dernières pages de la thèse complémentaire sont consacrées à examiner les points faibles des idées de Cournot. La première objection de Ruyer est que la raison individuelle se laisse plutôt séduire par les idéologies que par des théories vraiment scientifiques. Avant d'arriver à la phase finale – post historique – l'humanité va passer par des luttes idéologiques.

La deuxième objection est que « Cournot, avons-nous dit, raisonne un peu trop avec des habitudes d'Européen. Le problème ethnique n'a vraiment commencé à se poser qu'avec le XX^{ème} siècle. Chaque siècle a son fardeau » juge Ruyer¹¹⁴.

Le mécanisme bien ordonné de la civilisation moderne, de la civilisation de l'avenir, annoncée par Cournot, répugne en réalité aux instincts de l'homme. Alors, demande Ruyer, peut-on parler en un sens quelconque de stabilité pour l'humanité ?¹¹⁵ L'erreur de Cournot, selon Ruyer, est qu'il raisonne comme si, les caprices de l'histoire étant supprimés, « la trame elle-même de l'histoire, ce qu'il appelle « l'économie sociale » devait être stable. Comment le croire ? » Comment croire que l'humanité de l'avenir ne connaîtra pas d'autres mouvements, d'autres convulsions ?

Cournot distingue trois ordres de faits lorsqu'il examine les sociétés et leur évolution : d'abord les accidents historiques ; ensuite les organismes sociaux, et enfin la mécanique ou la physique sociale. « A notre avis, dit Ruyer, Cournot oublie un quatrième ordre : les hommes s'usent selon des lois qu'étudie précisément la démographie – par démographie, précise Ruyer, nous entendons toutes considérations sur la population, les classes sociales, qui font que le matériel humain n'est pas un matériel »¹¹⁶. Pour illustrer ce qu'il entend, Ruyer prend l'exemple des Etats-Unis avec « la dénatalité anglo-saxonne, la destruction de la famille américaine, l'usure nerveuse de ses élites, la désagrégation de l'esprit austère du puritanisme, la diminution de l'énergie par le luxe ». Ce diagnostic, faut-il le rappeler, est établi en 1930. L'objection de Ruyer est donc que des classes sociales s'useront, seront remplacées par d'autres classes ou groupes humains dont l'esprit sera différent. L'humanité de l'avenir sera donc encore loin de la stabilité.

Raymond Aron critique de Cournot.

Huit ans après la thèse de Raymond Ruyer, Raymond Aron critiquera la philosophie de l'histoire de Cournot dans sa thèse *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*.¹¹⁷ La section I de sa thèse prend pour point de départ la doctrine de Cournot « qui tout entière porte sur l'histoire tant naturelle qu'humaine ». Raymond Aron se montre lecteur critique de Cournot qui se bornerait « en fait à formuler en termes prétendument rigoureux, à l'aide de ses concepts favoris, l'idée banale et traditionnelle : au-delà des hasards – passions individuelles, décisions volontaires, catastrophes naturelles, guerres, etc. – on saisirait un ordre qui rendrait intelligible le chaos

¹¹⁴ Id., p. 130

¹¹⁵ Id., p. 133

¹¹⁶ Id., p. 134

¹¹⁷ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1938.

qui s'offre d'abord à l'historien »¹¹⁸. « Toute la philosophie formelle de l'histoire de Cournot, poursuit Raymond Aron, est dominée par une interprétation matérielle : la période historique est elle-même destinée à s'achever ». Aron résume ainsi cette philosophie : « Entre la solidarité organique des tribus primitives et l'ordre rationnel des sociétés futures, l'histoire proprement dite, celle des guerres, des Empires, des initiatives individuelles, ne forme qu'une transition nécessaire mais brève »¹¹⁹. Nous avons vu que Cournot a été plus prudent : « Mais, tant que l'état final vers lequel tend l'humanité n'est pas atteint (et sans doute il ne sera jamais rigoureusement atteint) »¹²⁰. Il n'a pas fixé de terme à la phase historique et la phase post-historique qu'il décrit est une sorte d'approximation, puisqu'elle ne sera jamais « rigoureusement atteinte ».

Aron considère que « Cournot s'est accordé le droit d'observer le devenir, comme si celui-ci était à son terme. Ainsi il a réussi à esquiver la difficulté maîtresse d'une logique historique : comment saisir le mouvement global tant qu'il est inachevé ? » Et il conclut, « Cournot nous apporte donc plus de problèmes que de solutions »¹²¹.

Le jugement de Raymond Aron sur la doctrine de Cournot qui « tient son apparente unité d'une métaphysique qui menait à la providence »¹²², ne nous semble pas rendre justice de la richesse et de l'ampleur de la réflexion de Cournot. La problématique aronienne porte sur l'interprétation de l'idée d'histoire. « A nos yeux, écrit-il avec raison, le concept d'histoire n'est pas lié essentiellement à l'hypothèse d'un ordre total ».

Dans les *Mémoires*, Aron mentionnera Cournot à deux reprises, en rapport avec sa thèse de doctorat ; il évoquera « une interprétation philosophique dans le style d'Auguste Comte ou de Cournot ». [Or les deux styles sont assez opposés, Ruyer l'a bien montré, et il suffit de lire Cournot pour se rendre compte qu'il appréciait peu les théories comtiennes] et « j'esquissai la conjonction des séries historiques (expression que j'empruntai à Cournot) »¹²³.

Une note de Sylvie Mesure nous permet de mieux saisir la différence de perception entre Raymond Aron, préoccupé par l'épistémologie de l'histoire qu'il ne trouve pas chez Cournot, et Raymond Ruyer, attiré par une recherche d'ordre anthropologique sur l'humanité de l'avenir qui existe bien chez Cournot, comme il l'a montré, et dont il discute le bien fondé. Elle écrit : « Cournot a donc certes le mérite de souligner qu'il ne saurait y avoir de connaissance historique sans effort pour mettre en perspective la succession des événements particuliers par référence à l'exigence d'une « orientation du mouvement historique » (faute de quoi l'histoire se réduirait à de simples *annales*). Mais il a cru par ailleurs pouvoir désigner le contenu de la fin de l'histoire et donc connaître le « système total » du devenir. Ainsi, par exemple, dans le *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, au paragraphe 330, où le but final est situé dans l'avènement d'une société définie par un système aussi cohérent que les lois de la nature. Dès lors, se plaçant illusoirement du point de vue de l'histoire achevée ou

¹¹⁸ Id., p. 24, nouvelle édition par Sylvie Mesure, collection Tel, Gallimard, 1986.

¹¹⁹ Id., p. 25

¹²⁰ Cournot, *Traité*, § 543

¹²¹ *Introduction à la philosophie de l'histoire*, coll. Tel, p. 26.

¹²² Id., p. 39

¹²³ Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*, Julliard, 1983, pp. 290 et 294.

de la totalité (comme ce peut effectivement être le cas dans les « histoires naturelles », dont il avait pourtant su distinguer l'histoire humaine), Cournot ne peut que manquer le principal problème posé par la connaissance historique : alors que l'historien, plongé lui-même dans l'histoire, ne saurait surplomber le devenir et donc en connaître le système total »¹²⁴. Le reproche de Raymond Aron à Cournot est d'avoir illusoirement surplombé l'histoire achevée ou la totalité du devenir humain afin de décrire la fin de l'histoire. Cette objection, nous l'avons vu, n'est pas formulée par Ruyer.

La lecture de Cournot a exercé une influence durable sur Ruyer ; on peut dire que l'œuvre de Cournot a accompagnée celle de Ruyer. Ce qui nous autorise à nuancer le jugement de Louis Vax – élève puis collègue, le plus proche de Ruyer, à l'université de Nancy – qui voit dans *L'humanité de l'avenir d'après Cournot* un petit livre intéressant auquel Raymond Ruyer lui-même ne donnait pas beaucoup de crédit. « Un livre mince sur l'Amérique ! »¹²⁵. Dans les années soixante, ce livre pouvait représenter, comme sa thèse principale, une sorte de « péché de jeunesse » que Ruyer avait déjà, en partie, contredit dans un article, « Les limites du progrès humain » publié en 1958¹²⁶. Il peut s'agir aussi, de la part de Ruyer, d'une modestie non feinte quant à la destinée de ses ouvrages, voire de l'attitude des écrivains toujours plus intéressés par le livre en cours d'élaboration que par ceux déjà publiés. Il a pu faire un jour cette confidence à Louis Vax qui, lui-même, adopte aussi cette attitude vis-à-vis de ses propres publications dont il minimise l'importance. Pendant les années où nous avons suivi ses cours à l'Université de Nancy, il lui est arrivé de citer, peu souvent il est vrai, son livre sur Cournot. Il pensait plutôt aux livres et aux articles en cours de publication. S'il n'attachait pas beaucoup d'importance à ce « petit livre », il attachait beaucoup d'importance à Cournot et à son œuvre, comme le reconnaît Louis Vax.

Il est vrai que le livre est « daté » : le monde de 1930 a, en grande partie, disparu après la deuxième guerre mondiale, et la thèse n'est plus pour Ruyer qu'un souvenir de jeunesse. Le monde a bien changé depuis 1945, mais il convient tout de même de constater la persistance, chez Ruyer, de l'idée d'avenir de l'humanité que l'on retrouvera, en 1977, dans *Les Cent prochains siècles*, essai de futurologie sérieuse, livre dans lequel Cournot est souvent cité, et aussi dans le manuscrit resté inédit, *L'Embryogénèse du monde et le Dieu silencieux* (1983).

Examinons maintenant ces références ultérieures à Cournot dans les écrits de Ruyer.

Cournot dans l'œuvre de Ruyer.

En 1950, vingt ans après la thèse complémentaire, Ruyer cite son travail de 1930 en opposant Cournot aux utopistes¹²⁷ : « Cournot, qui n'est pas du tout un utopiste bien qu'il ait beaucoup médité sur l'avenir de l'humanité, prévoit une phase finale d'une durée indéfinie, de stabilité, après la *phase historique*. Mais Cournot, à la différence des utopistes, est conscient

¹²⁴ Introduction à la philosophie de l'histoire, coll. Tel, note de Sylvie Mesure, p. 468

¹²⁵ Communication personnelle, 14 juin 2009.

¹²⁶ « Les limites du progrès humain », *Revue de métaphysique et de morale*, n°4/1958 :412-427.

¹²⁷ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950.

de tout ce qu'implique sa thèse, et il donne ses raisons »¹²⁸. Ruyer reprend les deux distinctions : 1) organique/rationnel et 2) phase historique/phase finale exposées dans *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot* : « On peut donc prévoir scientifiquement, et non utopiquement, un état final stable, où l'influence de la donnée théorique reprendra le dessus, conformément à la loi de symétrie générale. La stabilité de l'humanité future, selon Cournot, a donc des raisons tout à fait fondamentales. Il ne s'agit pas d'un arrêt pour cause de perfection... Il ne sera pas stable parce que parfait ; au contraire, il sera, à beaucoup de points de vue, inférieur en valeur à la phase historique. L'histoire de l'humanité, alors, ne sera plus vraiment une histoire »¹²⁹. Ruyer cite à nouveau le *Traité* (§ 542) et ajoute : « Bien entendu, il est possible, il est même probable que Cournot, lui aussi, se trompe. Mais on saisit, a contrario, la différence entre un philosophe qui donne ses raisons, et un utopiste qui cède simplement aux lois d'un genre et aux limitations involontaires inhérentes à un mode de spéculation »¹³⁰.

Huit ans plus tard, Ruyer publie l'article « Les limites du progrès humain »¹³¹. Il s'agissait d'une conférence donnée au Collège Philosophique, place Saint-Germain-des-Prés, qui donnera lieu à une correspondance avec Giorgio de Santillana (1902-1974), Professeur au MIT de Boston, auquel Ruyer répondra avec beaucoup de pertinence ; nous y reviendrons. Ruyer y déclare d'emblée : « J'avais étudié, il y a déjà trente ans de cela, les vues de Cournot sur l'avenir de l'humanité, vues qui datent aujourd'hui d'un siècle, car Cournot écrivait de 1850 à 1860 ». Il poursuit : « Il est remarquable que, depuis Cournot, d'autres auteurs, sans le citer, et probablement sans le connaître, ont retrouvé ses propres thèses. Ainsi, Seydenberg, *L'homme post-historique*. Je vais donc résumer très rapidement les vues de Cournot. Puis, j'en ferai la critique. Sans vergogne, je l'avoue, je contredirai tout à fait les conclusions de mon étude de 1928 »¹³².

Voyons cela : Ruyer reprend les deux thèmes essentiels qui guident la pensée de Cournot ; 1) les sociétés humaines sont semblables à la fois à des organismes vivants et à des machines fonctionnantes. Elles sont un mixte d'organique et de rationnel. Il est aisé de prévoir l'avenir des sociétés humaines ; elles ressembleront de plus en plus à des systèmes mécaniques.

2) La fin de l'histoire : la phase historique, qui commence quelques millénaires avant notre ère, et à laquelle nous sommes encore probablement pour quelques siècles – Cournot ne fixe pas de date précise – n'est qu'une courte phase de transition entre la stabilité ethnologique et la stabilité de la civilisation rationnelle.

Et Ruyer affirme alors : « l'opposition du vital et du mécanique dans l'humanité est la partie la plus faible de la thèse de Cournot »¹³³ car même si nous assistons aujourd'hui à la mort d'une foule de cultures primitives, conformément aux vues de Cournot, cela ne devrait pas empêcher la variété et la vie organique des cultures.

¹²⁸ Id., p. 73

¹²⁹ Id., p. 74

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ Art. cité plus haut.

¹³² Id., p. 412.

¹³³ Id., p. 414.

Ruyer surprend encore une fois le lecteur au sujet du deuxième thème de Cournot : « La deuxième thèse de Cournot, annonçant la fin de l'histoire, est-elle plus solide ? Je le crois. Mais je crois aussi qu'il faut avoir recours, pour le prouver, à des considérants assez différents de ceux qu'il avance »¹³⁴. En effet, écrit Ruyer, « Cournot, en 1880, assistait à un développement important de la technique, notamment au développement des chemins de fer. Mais, comme il n'avait pas encore pu voir les derniers progrès, les plus explosifs, il pouvait croire à une sorte de loi de croissance régulière, linéaire, arithmétique, par sommation irréversible »¹³⁵. Mais Cournot s'est trompé, argumente Ruyer, en parlant de sommation et d'accrétion continue, « le progrès technique est accéléré, puis freiné, puis arrêté ».

Ceci nous amène, poursuit Ruyer, à une seconde révision plus radicale des vues de Cournot sur ce qu'il appelle le développement organique de l'humanité. Non seulement il est faux de croire que la part de l'organique, de la vie organique des cultures, ira se réduisant jusqu'à disparaître, mais il est plutôt à prévoir que cette part, non seulement subsistera, mais croîtra en importance relative après la fin de l'explosion technique à laquelle nous assistons.¹³⁶ La thèse de Ruyer, développée dans l'article de 1958, est que le progrès scientifique et technique devrait connaître des limites, dans un futur indéterminé ; le rythme ralentira et pourrait même s'arrêter en raison de ces limites.

« En résumé, conclut Ruyer, on est amené à corriger Cournot sur presque tous les points. Il est possible qu'après l'explosion technique, l'histoire humaine connaisse un arrêt, d'ailleurs tout relatif. Mais cette phase indéfinie, post-historique, ne sera pas *minérale* et *rationnelle*. Elle sera, au moins, aussi organique que la phase ethnographique »¹³⁷

Ainsi, Ruyer déclare qu'il faut modifier les conclusions de la thèse complémentaire. L'avenir de l'humanité ne paraît plus aussi conforme aux vues de Cournot qu'il pouvait l'être pour le jeune Ruyer, en 1930.

Pour autant, les références à l'œuvre de Cournot sont une constante dans la pensée de Ruyer, en particulier dans ses livres de « critique sociale » ; par exemple, dans *Les Nuisances idéologiques*, Ruyer cite Cournot : « Plus les sociétés vieillissent, plus elles se dépouillent des qualités qui leur appartiennent à titre d'organisme vivant, pour se rapprocher du genre de structure et se prêter aux modes de perfectionnement que le mécanisme (ou la raison scientifique) comporte ».¹³⁸ Cette phrase tirée des *Considérations* vient appuyer l'idée que les cultures se rationalisent, la politique devient administration et bureaucratie. En se rationalisant, la société perd beaucoup de ses archaïsmes mais gagne en harmonie. Il s'agit d'une conception harmoniste, sinon optimiste, dit Ruyer.

Le commentaire de Ruyer ne tient plus compte des remarques de l'article de 1958 que nous venons de voir. « Les forces organiques s'affaiblissent définitivement, tandis que croît, ou plutôt grossit, la cristallisation *minérale*, sous l'action de lois quasi physiques et matérielles.

¹³⁴ Id., p. 416.

¹³⁵ Id., p. 417.

¹³⁶ Ce qui contredit la thèse de Cournot.

¹³⁷ Id., p. 423.

¹³⁸ Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 28

Cournot écrivait en 1868, bien avant Max Weber. En 1970, on ne peut dire qu'il ait été mauvais prophète : « Le *rationnel* sous la forme de la technocratie, des plans économiques, de la bureaucratie, des assurances, de la production en série et des informations de masse, bref la civilisation matérielle grossit et s'étend à toutes les couches de la population, et à tous les peuples. Mais les éléments organiques des cultures ne rétrocèdent pas aussi aisément et uniment qu'il l'imaginait »¹³⁹.

Si Ruyer crédite donc Cournot d'avoir bien vu l'évolution des sociétés vers plus d'organisation rationnelle, il considère aussi que son erreur a été de croire à la disparition progressive des formes organiques dans les sociétés. « Un siècle plus tard, constate-t-il, il y a dans tous les secteurs des poussées de *vitalisme sauvage*. Les valeurs rationnelles se combinant mal avec les autres valeurs et forment des mélanges détonants, dans des idéologies où se mêlent le rationnel et le mystique »¹⁴⁰.

En 1977, *Les Cents prochains siècles*, sous-titré *le destin historique de l'homme selon la Nouvelle Gnose américaine*, pour profiter du succès de *La Gnose de Princeton*, en 1974, ne mentionne pas la thèse complémentaire - ni dans la rubrique ouvrages du même auteur, qui va de 1954 à 1974 ; ni dans la bibliographie, sommaire est-il précisé. D'une certaine manière, ce livre est *l'avenir de l'humanité d'après Ruyer* et Cournot, qui figure dans la bibliographie, est souvent mentionné. Agé de 75 ans à la publication du livre, Ruyer réexamine les préoccupations du jeune homme de 28ans, en 1930, sur le destin des sociétés humaines et l'avenir de l'humanité. Il évoque l'in vraisemblance d'un état terminal stable¹⁴¹ de populations ayant atteint « la stabilité économique par le communisme ou la stabilité politique par la technique administrative », selon la thèse de Cournot. La simplification est trop sommaire, selon lui. Plus loin, il parle d'un « effet Cournot » c'est-à-dire « la prédominance progressive de la civilisation technique, qui grossit sans cesse, comme un minéral, comme un cristal, sur la culture, encore semi-organique, qui, elle, a des hauts et des bas » et confirme la prédiction de Cournot selon laquelle l'humanité future sera de plus en plus civilisée, selon la technique et selon la raison utilitaire. « L'homme ne sera plus que le concessionnaire de la planète »¹⁴².

Ruyer ne retient plus l'idée de la fin de l'histoire selon Cournot, qu'il juge invraisemblable, mais admet, comme futurologie élémentaire, « le triomphe final de la raison technicienne sur les instincts irrationnels et les préjugés », ce qui n'a pas que des bons côtés mais simplifiera beaucoup l'existence, ajoute-t-il avec malice. Cette dernière idée se trouve aussi chez Roderick Seidenberg¹⁴³, déjà mentionné dans l'article de 1958, sur les limites du progrès humain.

Les Américains, dit-il ne connaissent Cournot que comme économiste ; Seidenberg a retrouvé « l'effet Cournot » sans connaître Cournot. Notons que cette fois-ci, Ruyer précise l'édition du livre de Seidenberg (et non plus Seydenberg) qui venait de paraître lors de la rédaction de l'article de 1958.

¹³⁹ Id., p. 29.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Raymond Ruyer, *Les Cent prochains siècles*, Paris, Fayard, 1977, p. 38.

¹⁴² Id., p. 117.

¹⁴³ Roderick Seidenberg, *Post-Historic Man*, Boston, Beacon Press, 1957.

Plus loin, Ruyer affirme que Cournot « prévoyait correctement les guerres et révolutions du XXème siècle »¹⁴⁴. Enfin, il esquisse un parallèle *Toynbee et Cournot* : « Aujourd'hui, nous voyons, sans mérite, le défaut d'une futurologie du genre de celle de Cournot. L'homme concessionnaire triomphant de la planète n'est ni un idéal séduisant, ni un idéal possible »¹⁴⁵. Ruyer reconnaît, quelques quarante ans plus tard, que l'humanité de l'avenir d'après Cournot, qui a beaucoup d'inconvénients pour quelques avantages, a perdu de son intérêt et même les conditions de possibilité de cette humanité future sont secondaires par rapport à l'attrait qu'elle pourrait exercer.

Il reviendra une dernière fois sur les idées de Cournot dans le manuscrit inédit, *L'Embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*¹⁴⁶. Le chapitre s'intitule « Théologie de l'opposition entre l'organique et le rationnel ». Depuis Cournot, écrit Ruyer, cette opposition est devenue évidente pour les sociologues et les ethnologues. Il ajoute, et c'est la première fois qu'il le mentionne, que Cournot avait en outre le mérite de voir le caractère théologique de cette opposition. « Chrétien lui-même, porté par tempérament au conservatisme et au traditionalisme, il reconnaît que l'avenir avait toutes chances d'appartenir pourtant aux rationalistes ». Evoquant la dimension théologique de la pensée de Cournot, il en commente ainsi l'idée que Dieu « se retirera personnellement » de l'organisation sociale, du destin des sociétés humaines, cette *mort de Dieu* « annoncée par un homme sincèrement religieux, n'a rien des fantaisies lyriques de Nietzsche, ou de l'athéisme haineux de Marx et des marxistes, ou des élucubrations toutes verbales de Sartre et des existentialistes. La thèse de Cournot reste aussi beaucoup plus près de la réalité sociale – du moins jusque vers le milieu du XXème siècle et la crise de l'énergie ». Notons que l'idée du retrait de Dieu des affaires humaines, cette sorte de *mort de Dieu*, présente dans la pensée de Cournot – homme sincèrement religieux, souligne Ruyer – est aussi et, dirions-nous, surtout une idée de Ruyer, développée dans sa « théologie »¹⁴⁷. La crise de l'énergie, rappelons-le, date de 1973-1974 ; nous aurons l'occasion d'y revenir. A quatre-vingt ans passés, Ruyer, on le voit, n'a rien perdu de sa verve polémique et combative.

Il continue à défendre et présenter les idées de Cournot qui se trouvent à l'origine de la réflexion sur les sociétés humaines, qui deviendra, surtout après 1968, sa « critique sociale ». La pensée philosophique de Ruyer sur le futur de l'humanité vient directement de la lecture de Cournot. Elle commence par la thèse complémentaire, sur laquelle Ruyer reviendra à quelques reprises, nous l'avons vu, et se poursuivra jusqu'à la fin de sa vie. La lucidité de Cournot restera une référence pour Ruyer. La partie historique, économique, et politique de l'œuvre de Cournot alimentera, en partie seulement, la critique sociale de Ruyer qui consiste, au fond, à mettre en cause les fausses valeurs de notre société.

¹⁴⁴ *Les Cent prochains siècles*, note p. 241.

¹⁴⁵ Id., pp. 259-260.

¹⁴⁶ Raymond Ruyer, *L'Embryogénèse du monde et le Dieu silencieux*, inédit, 1983. Nous remercions Monsieur Louis Vax qui nous a prêté la copie qu'il possède.

¹⁴⁷ La théologie rationnelle de Raymond Ruyer, esquissée dans *Néo-finalisme*, Paris, PUF, 1952, se poursuit dans *Dieu des religions, Dieu de la science*, Paris, Flammarion, 1970, jusqu'au manuscrit inédit *L'embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*, 1983.

Ruyer a commencé à s'intéresser à la philosophie des valeurs avant la deuxième guerre mondiale. Les conflits de valeurs alimentaient la réflexion d'un certain nombre de philosophes, en Europe, dont quelques-uns déstabilisés par l'idée nietzschéenne de renversement des valeurs et les récupérations idéologiques que l'on en faisait dans les camps qui allaient s'affronter. De retour de captivité, Ruyer publie deux livres sur les valeurs, en 1948 et 1952, en phase avec l'actualité philosophique.

Chapitre II.

Le rôle et la place des valeurs : le réalisme axiologique de Ruyer.

Le mot « valeur » a une signification fondamentalement économique : nous parlons de ce que « vaut » un produit, la valeur qu'il a ; le mot est alors utilisé en référence au prix d'une marchandise ou d'un produit. Il existe aussi un sens non-économique ou pas principalement économique lorsque l'on dit d'une personne ou d'une œuvre d'art qu'elle a une grande valeur ou que certaines actions ont de la valeur. La notion de valeur, en ce sens plus général, est liée à l'idée de choix ou de préférence (que l'on retrouve aussi dans le domaine économique) ; ainsi, on préfère une chose parce qu'elle a de la valeur.

La notion de valeur est devenue une notion philosophique depuis environ deux siècles : « elle a émergé progressivement, dit Ruyer, depuis la fin du XVIIIème siècle »¹⁴⁸. Ouvrons le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*¹⁴⁹ d'André Lalande ; nous y lisons les définitions suivantes : A. Caractère des choses consistant en ce qu'elles sont plus ou moins estimées ou désirées par un sujet ou, plus ordinairement, par un groupe de sujets déterminés (Il est précisé qu'Adam Smith a créé cette expression « value in use », pour valeur d'usage, ophélimité, utile) B. Caractère des choses consistant en ce qu'elles méritent plus ou moins d'estime. C. Caractère des choses consistant en ce qu'elles satisfont à une certaine fin. Et enfin, D. Un point de vue économique (qui apparaissait déjà dans la définition A).

C'est, dans toutes ses acceptions, un mot de la langue courante et « l'extrême généralité de la notion de valeur prédestine de toute manière ce sujet à la philosophie générale »¹⁵⁰. Ruyer a écrit deux ouvrages sur le sujet¹⁵¹ : le premier, *Le Monde des valeurs*, a pour sous-titre *Etudes systématiques*, et propose une réflexion philosophique originale et informée ; le second est un cours, publié dans une collection universitaire, destiné aux étudiants qui désirent s'y retrouver sur la question. Plus qu'un « manuel », il s'agit d'un véritable traité philosophique sur les théories de la valeur dans lequel Ruyer expose sa propre théorie de la valeur. Nous allons montrer dans ce chapitre que les valeurs constituent, dans la pensée de Ruyer, le point d'articulation entre sa philosophie et la critique sociale.

En soulignant la généralité de la notion, nous savons bien que le domaine est vaste et la littérature abondante sur la question. En 1952 Ruyer l'avait noté : « On ne sait pas en ouvrant un livre sur la valeur, si l'on aura 1. Un traité de théologie (Lossky), 2. Un traité de psychologie sur les tendances et les intérêts (R. B. Perry), 3. Un traité de sociologie (Bouglé), 4. Un traité d'économie politique (F. Perroux), 5. Un traité de logique (A. Lalande), 6. Un

¹⁴⁸ Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, Paris, Armand Colin, 1952, introduction.

¹⁴⁹ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, éd. 2006.

¹⁵⁰ Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 7.

¹⁵¹ *Le Monde des valeurs*, Paris, Aubier, 1948 et *Philosophie de la valeur*, Paris, Armand Colin, 1952.

traité de morale (M. Scheler), 7. Un traité de philosophie générale (R. Polin), et 8. Un traité de physique générale (W. Köhler)¹⁵².

Il insiste sur l'importance primordiale de la notion de valeur et nous devons nous demander pourquoi elle n'a plus aujourd'hui, semble-t-il, cette importance primordiale.

Nous savons qu'il s'intéresse à la question de la valeur avant la seconde guerre mondiale ; c'était un thème philosophique important en Europe et aux Etats-Unis. Après la guerre et les horreurs qui l'ont accompagnée, le thème des valeurs revient avec force : il faut non seulement reconstruire les pays dévastés et meurtris par le conflit, reconstruire aussi un nouvel ordre mondial ; il faut aussi rétablir les valeurs. En France, la réflexion sur les valeurs prend une dimension morale¹⁵³. La perspective proposée par Ruyer est différente, originale et sera même déroutante pour certains de ses collègues philosophes.

Pour lui, existence et valeur commencent en même temps ; elles sont aussi universelles l'une que l'autre. « Les valeurs sont en dehors du temps à la manière des essences qui se réalisent dans le temps quand leurs conditions d'apparitions sont remplies »¹⁵⁴. Les valeurs sont réelles et transcendantes : Ruyer tient pour le réalisme des valeurs et leur transcendance. La question se pose alors de savoir comment les connaître. Il utilise les analogies entre les couleurs et les valeurs qui sont intemporelles, subjectives et trans-subjectives, relatives et trans-relatives¹⁵⁵. La thèse de Ruyer est qu'un être ne peut se développer sans participer au monde des valeurs auquel son existence est subordonnée. Le monde des valeurs est un monde de valeurs incarnées parce que les hommes inventent les normes qui permettent d'actualiser les valeurs ; ils ne créent pas les valeurs¹⁵⁶. Elles se présentent à l'individu qui en saisit le sens et se prépare à les actualiser. « On vise un but ou une fin et la valeur, comme le plaisir, est donnée de surcroît »¹⁵⁷. L'homme ne saisit jamais que des valeurs incarnées dans des objets. Nous ne saisissons jamais des valeurs pures¹⁵⁸. Les significations, les essences et les valeurs tiennent à la subjectivité¹⁵⁹ ; subjectives parce qu'éprouvées par un sujet ; ainsi, explique Ruyer, le « rouge » signifie le « rouge-vu », le « beau » signifie le « beau-senti », l' « amour » signifie l' « amour-éprouvé ». « Etre éprouvé » par un sujet ne signifie pas « être créé » par lui. Les valeurs ne sont pas subjectives au sens où elles appartiendraient à un « Pour-soi », une liberté humaine ; Sartre se trompe, dit Ruyer, lorsqu'il fait de la liberté la source et le fondement de toute valeur. « La valeur, écrit Sartre, ne peut se dévoiler qu'à une liberté active qui la fait exister comme valeur du seul fait de la reconnaître pour telle. Il s'ensuit que ma liberté est l'unique fondement des valeurs et que *rien*, absolument rien, ne me justifie d'adopter telle ou

¹⁵² Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 6.

¹⁵³ Spiritualiste, chez des auteurs comme René Le Senne (1882-1954), *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier, 1934, ou Louis Lavelle (1883-1951), dont le *Traité des valeurs*, Paris, PUF, 1951-1955, fut une référence dans les années 1950-1960 ; pour l'existentialisme chrétien ou l'existentialisme athée de Sartre.

¹⁵⁴ Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 13.

¹⁵⁵ Voir *Le Monde des valeurs*, chap. I.

¹⁵⁶ Ruyer s'oppose ici à Sartre et aux existentialistes.

¹⁵⁷ Raymond Ruyer, *Le Monde des valeurs*, p. 29.

¹⁵⁸ Contrairement à ce que croient Bergson et Max Scheler.

¹⁵⁹ Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 78 et suivantes.

telle valeur, telle ou telle échelle de valeurs. En tant qu'être par qui les valeurs existent, je suis injustifiable »¹⁶⁰.

Les analyses de Sartre font de l'homme « un créateur de tout ''sens'' et mesure de toute chose » dit Ruyer¹⁶¹. Or la valeur est bien transcendante à l'actuel ; « elle est un idéal à atteindre par invention et travail »¹⁶² et « les obligations d'un idéal n'ont rien d'une contrainte ou d'une poussée *a tergo* : un artiste ''obéit'' à l'appel de la beauté, il se plie à ses conditions de réalisation et il a le juste sentiment d'être libre »¹⁶³ et « l'activité axiologique est libre parce qu'elle n'est pas sous l'effet de causes qui la poussent mais qu'elle va vers un but situé en avant »¹⁶⁴. Nous retrouvons un thème de la philosophie de Ruyer : l'activité axiologique n'est pas un fonctionnement selon une structure, elle est une activité de formation, de structuration, une invention. « C'est parce que l'on a confondu l'invention libre des moyens de réalisation avec la création de la valeur que l'on est tombé dans l'idolâtrie de la liberté pure »¹⁶⁵. D'ailleurs, un individu est libre de ne pas réaliser les valeurs qui se trouvent dans le champ du possible. Les valeurs s'imposent à nous mais nous sommes libres de nous tromper, ou de les refuser, de désobéir. Voilà comment Ruyer réfute Sartre et les existentialistes. Alors, comment expliquer la transcendance de la valeur ? Les actes sont bien dans le temps, mais, au-dessus des actes, la valeur est intemporelle, et transcendante, c'est-à-dire d'un autre ordre. Elle n'est pas inaccessible. Ruyer donne un exemple : « la transcendance de la valeur relativement à l'activité est tout à fait semblable à la transcendance du souvenir relativement au ''je'' qui le cherche en tâtonnant »¹⁶⁶. Il s'ensuit que seuls les individus vrais, dotés d'une conscience, peuvent exercer une activité purement axiologique. Dans la philosophie de Ruyer, les individus s'opposent aux foules, aux mécanismes qui n'agissent pas mais fonctionnent purement et simplement. La valeur ne se définit que pour un sujet, une subjectivité, mais cela ne veut pas dire qu'elle est ''subjective'' au sens d'« arbitraire », « conventionnelle », « irréaliste ». La valeur n'est pas « relative » : « On n'a pas le droit d'en conclure que les valeurs sont relatives, en ce sens que l'on peut en dire n'importe quoi »¹⁶⁷.

Le lien entre la philosophie de Ruyer et la critique sociale s'établit par les valeurs ou les essences – qui pour Ruyer ont le même statut ontologique – car les hommes essaient d'actualiser les valeurs à travers les obstacles qu'ils rencontrent au cours de l'histoire. L'actualisation est le passage d'un possible dans le monde réel. Actualiser une valeur c'est actualiser un possible. Les valeurs définissent le champ des possibles¹⁶⁸. Le champ des possibles est transcendant et les formes qui incarnent les valeurs sont immanentes. Ce qui explique l'idée que les valeurs sont à la fois incarnées et transcendantes. L'homme crée les normes qui permettent d'incarner les valeurs ; il ne crée pas les valeurs elles-mêmes. Nous avons bien affaire à un réalisme de la valeur : « la réalité de la valeur ne tient ni au sujet, ni à

¹⁶⁰ Jean-Paul Sartre (1905-1980), *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 76.

¹⁶¹ Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 186.

¹⁶² Id., p. 56.

¹⁶³ Id., p. 58.

¹⁶⁴ Id., p. 66.

¹⁶⁵ Id., p. 67.

¹⁶⁶ Id., p. 69.

¹⁶⁷ Id., p. 83.

¹⁶⁸ Raymond Ruyer, *Le Monde des valeurs*, p. 130.

l'objet, elle appartient au système indissoluble de l'activité visant un idéal à travers une forme, c'est-à-dire au système agent – forme actuelle – idéal »¹⁶⁹. La valeur est réelle mais dans les choses mêmes ; elle a un caractère objectif mais immanents aux objets. La triade axiologique constituée, comme nous venons de le voir, de l'agent, de l'idéal (entrevu par l'agent) et de la forme réalisée, coïncide, selon Ruyer avec la triade ontologique : être – existence – réalité¹⁷⁰. Si l'on veut se représenter le schéma, Ruyer dit que « la valeur est aux agents ce que l'espèce est aux individus : elle ne peut exister sans eux, mais elle ne se réduit pas à leur actes »¹⁷¹.

Notre exposé serait incomplet si nous omettions les pages savoureuses que Ruyer consacre aux valeurs négatives. Le faux, le laid, le méchant, le malsain, l'injuste, le vulgaire, l'inefficace, l'ignoble, etc. ne sont pas absence pure et simple de valeur ; « un raisonnement faux est encore un raisonnement. Un mauvais tableau est un tableau. Un mauvais gouvernement est un gouvernement, mais il est aussi un clan de profiteurs, ou une pure bureaucratie »¹⁷².

Dans le cours sur les ordres de valeurs qu'il nous avait donné à l'université à la fin des années 1960, Ruyer insistait sur la polarité des valeurs. Le point a été souligné par plusieurs auteurs et il n'est pas original de le dire ; de même dire que les ressentiments, les fautes, les haines dérivent d'un idéal moral perturbé par la vanité ou l'égoïsme¹⁷³ a déjà été décrit par les moralistes français du XVII^e et XVIII^e siècles dans de fines analyses psychologiques. Le mal – comme le faux et le laid – n'est pas un point de départ, « il implique une retombée qui entraîne dans sa chute le bien déjà obtenu »¹⁷⁴. Ainsi les vices, les passions, les idolâtries, les fétichismes, les monstruosité supposent des conjugaisons irrationnelles de bien et de ce qui est étranger au bien. « Un chef d'œuvre détruit n'est pas simplement un chef d'œuvre absent, inexistant. La mort d'un homme n'est pas le retour à l'état du monde avant sa naissance »¹⁷⁵. Comment intégrer le négatif ? Raymond Polin avait examiné la question¹⁷⁶. Il serait absurde de considérer la laideur comme une moindre beauté, comme on l'entend dire parfois, par euphémisme – et les tendances actuelles se caractérisent par l'abus des euphémismes, par excès de compassion, sans doute – ou comme un degré modéré de beauté, ou l'immoralité comme une moindre moralité. « Les valeurs négatives se trouvent, étrangement, liées à la richesse même du monde réel »¹⁷⁷, observe Ruyer. Elles ne sont pas seulement un manque, une absence, on l'a vu ; le manque de sens religieux ou de sens esthétique ou de sens de l'humour ne passe pas pour pathologique alors que le méchant, le malsain, l'ignoble voire l'inefficace peuvent l'être. Ruyer évoque alors ce qu'il appellera, à la fin des années 1970, le snobisme des valeurs négatives¹⁷⁸. « Le snobisme est souvent l'ordre

¹⁶⁹ Raymond Ruyer, *La philosophie de la valeur*, p. 84.

¹⁷⁰ Id., p. 122-123.

¹⁷¹ Id., p. 83.

¹⁷² Id., p. 33.

¹⁷³ Id., p. 34.

¹⁷⁴ Id., p. 35.

¹⁷⁵ Id., p. 36.

¹⁷⁶ Raymond Polin (1910-2001), *Du laid, du mal, du faux*, Paris, PUF, 1948.

¹⁷⁷ Id., p. 37.

¹⁷⁸ Voir Raymond Ruyer, *Le Sceptique résolu*, Paris, Robert Laffont, et dans un article devenu introuvable.

de valeur des sans valeurs, de ceux qui n'ont aucun talent particulier, mais qui jettent des exclusives qui les rehaussent par contraste »¹⁷⁹. Dans les années 1950, la croyance à l'absurde pouvait passer pour plus raisonnable que le rationalisme, tout comme les « mauvais garçons » pouvaient passer pour plus authentiques que les honnêtes gens ; l'existentialisme a beaucoup œuvré pour la promotion des valeurs négatives¹⁸⁰. Le sadisme pontifiant est encore à la mode aujourd'hui, il se porte très bien dans les milieux littéraires. Ruyer le remarquera des années plus tard, en pleine mode structuraliste, Sade est plus « intéressant » que Voltaire. Le snobisme des valeurs négatives, c'est l'apologie du débraillé ; l'éloge du vulgaire et de l'impoli ou du malpoli. Ruyer le caractérise comme « l'humiliation orgueilleuse » : je tire orgueil de mon humiliation, par un effet de retournement ou de compensation¹⁸¹. Il est possible d'y voir une sorte d'hommage du vice à la vertu car, comme le dit Ruyer, « il n'y aurait pas d'hypocrisie s'il n'y avait pas de vraie vertu »¹⁸².

Dans un souci pédagogique, Ruyer passe en revue les différentes théories de la valeur ; il distingue trois catégories : 1. Les théories naturalistes de la valeur (l'utilitarisme, le pragmatisme, les théories psychologiques, les freudiens, les théories sociologiques, les marxistes), 2. Les théories non naturalistes de l'agent ou idéalisme de la liberté (Kant, l'Ecole de Marbourg, Léon Brunschvicg, Eugène Dupréel et l'école de Bruxelles, les existentialistes), 3. Les théories réalistes ou idéalisme objectif (catégorie dans laquelle nous trouvons le néo-réalisme anglo-saxon de G. E. Moore, Bertrand Russell, S. Alexander, Whitehead, et les philosophes allemands, Nicolaï Hartmann, Max Scheler, Franz Brentano et Edmund Husserl, Ruyer lui-même penche pour cette catégorie).

Les théories naturalistes de la valeur.

Les théories qui figurent dans la première catégorie ont pour point commun de réduire la valeur à autre chose qu'elle-même.

Pour les hédonistes – Ruyer inclut les atomistes de l'antiquité – et les utilitaristes, la valeur se confond avec le plaisir, un état simple du corps et de l'âme : agréable /désagréable ; plaisir/déplaisir. Les autres prétendues valeurs, la morale, la justice, l'honneur etc. sont des conventions qui ne valent que par le plaisir qu'elles procurent.

Les pragmatistes, comme Dewey, observent que les jugements de valeurs sont un fait humain, mais un monde de valeurs, idéal et a priori, est un mythe. William James est encore plus radical : nous n'avons nul besoin d'un monde de valeurs.

Les psychologues behavioristes et certains biologistes, qui réduisent la vie et les comportements conscients à des phénomènes physico-chimiques, les valeurs sont définies

¹⁷⁹ Raymond Ruyer, *Le Monde des valeurs*, p. 20.

¹⁸⁰ Cf. Les écrits de Sartre sur Jean Genêt.

¹⁸¹ Qui s'apparente presque à un mécanisme de la psychanalyse adlérienne, courant initié par Alfred Adler (1870-1937), psychothérapeute autrichien.

¹⁸² Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 53.

comme des tendances et ces tendances sont des mouvements observables ou qui se traduisent par des comportements observables¹⁸³.

Pour Freud¹⁸⁴, les valeurs morales, religieuses, esthétiques – et même théoriques – n'ont pas de consistance propre. Elles sont de pures projections, le résultat de diverses sublimations. Elles sont de pseudo-valeurs, et les tabous moraux et religieux trahissent leur caractère névrotique.

Les marxistes, suivant le matérialisme historique, ne croient pas à l'authenticité des jugements de valeurs conscients, des croyances, qui sont pour eux des croyances de « couverture » qui masquent l'intérêt de classe. Il ne s'agit donc pas de savoir si la société future est viable en réalité, mais « uniquement si elle est bonne et juste en idée. Une fois de plus, la réalité passe au second plan. L'objectivité cesse d'être un critère. Pour Marx, selon la 2^{ème} thèse sur Feuerbach, la vérité dépend de votre puissance ; la vérité est le résultat non d'une recherche mais de l'activité, de la puissance. Ce que vous établissez dans l'action est vrai »¹⁸⁵. Or, dit Ruyer, il est faux de croire que les intentions bonnes auront nécessairement des conséquences bonnes. Il est faux de croire que le bien ne peut engendrer que le bien et le mal ne peut engendrer que le mal. Ruyer fait référence à l'idée de Max Weber d'antagonisme des valeurs et à celle du paradoxe des conséquences¹⁸⁶.

Nietzsche « qui a tant fait pour mettre les valeurs à la mode, contre le culte de la vérité objective et contre le rationalisme socratique, en un sens ne croit pas aux valeurs. Il ne croit qu'à la volonté de l'homme, et ce qu'il appelle le *renversement de toutes les valeurs* »¹⁸⁷.

C'est l'idée de négation des valeurs qui prédomine dans les théories que nous venons d'exposer. Or toute valeur suppose une pluralité de valeurs. L'importance d'une valeur se juge par comparaison avec les autres valeurs. La notion de valeur implique l'idée de hiérarchie et nous verrons plus loin que cette hiérarchie est difficile à établir. La pluralité des valeurs ne signifie pas que toutes les valeurs se valent car « si toutes les valeurs se valent, il n'y a plus de valeur. Le pluralisme des valeurs qui confère une égale légitimité à toutes les valeurs n'est qu'une doctrine insipide et même un refus de penser »¹⁸⁸. Max Weber a montré qu'il y a antagonisme des valeurs du fait de l'adhésion des hommes à des doctrines différentes. Mais, selon Ruyer, l'antagonisme n'oppose pas des valeurs sinon des systèmes de valeurs : le communisme, le libéralisme, le conservatisme mais également l'Islam, le Judaïsme, l'Hindouisme, etc.¹⁸⁹.

Les sociologues, et Ruyer pense plus particulièrement à Durkheim et peut-être aussi à Bouglé, « ont considéré la société comme créatrice de valeurs, alors qu'elle ne fait que conditionner et

¹⁸³ Notons que l'école behavioriste en psychologie, fondée vers 1913 aux Etats-Unis par J. B. Watson (1878-1958) et dont B.F. Skinner (1904-1990) est un des derniers représentants, n'a plus beaucoup d'adeptes aujourd'hui. Elle est encore très influente, y compris en Europe, au moment où Ruyer écrit son livre (1952).

¹⁸⁴ Sigmund Freud (1858-1939), *L'avenir d'une illusion* (1927), Paris, PUF, 2004.

¹⁸⁵ Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 138.

¹⁸⁶ Id., p. 172. Le paradoxe des conséquences que les sociologues appelleront « effet pervers ».

¹⁸⁷ Id., p. 152.

¹⁸⁸ Id., p. 141.

¹⁸⁹ *Ibid.*

faciliter leur incarnation, en les rendant perceptibles ou assimilables aux moins doués. Il est permis, par souci de brièveté, de parler de la luminosité générale du milieu social »¹⁹⁰. Cette idée de luminosité générale du milieu social, que Ruyer ne développe pas, exprime le fait que différentes sociétés peuvent accepter plusieurs types de valeurs incarnées et que les incarnations de valeurs se reflètent dans le milieu social, se diffusent, sont acceptées ou rejetées : certaines sociétés sont presque « monochromes »¹⁹¹ ; il a existé des sociétés essentiellement religieuses, théocratiques ou militaires ; « des Cités marchandes dominées par un patriarcat urbain »¹⁹². Il existerait donc aussi, si nous suivons la métaphore, des sociétés plus « polychromes » où les « idéaux » sont plus variés ; mais, avertit Ruyer, « le spectre des idéaux possibles ne dépend pas plus de la volonté humaine que les couleurs du prisme. On ne découvrira pas de nouvelles valeurs fondamentales par une exploration passionnée de l'inconnu »¹⁹³. Revenons à Durkheim pour qui « Les principaux phénomènes sociaux, religion, morale, droit, économie, esthétique, ne sont autre chose que des systèmes de valeurs, partant, des idéaux » ; mais Ruyer, ne le suit plus lorsqu'il écrit : « Si l'homme conçoit des idéaux...c'est qu'il est un être social. C'est la société qui le pousse ou l'oblige à se hausser ainsi au-dessus de lui-même, et c'est elle aussi qui lui en fournit les moyens. Il n'est pas nécessaire de ramener les jugements de valeur à des jugements de réalité en faisant s'évanouir la notion de valeur, ni de les rapporter à je ne sais quelle faculté par laquelle l'homme entrerait en relation avec un monde transcendant. La valeur vient bien du rapport des choses avec les différents aspects de l'idéal ; mais l'idéal n'est pas une échappée vers un au-delà mystérieux ; il est dans la nature et de la nature »¹⁹⁴.

Ruyer répondrait à Durkheim que l'homme qui vise un idéal, une valeur, qui obéit à une règle – ou à l'idéal – n'obéit pas à une pure poussée, qu'elle provienne de la société, de son organisme ou de toute autre cause. Nous ne sommes pas, en l'occurrence dans un lien de causalité mécanique. Il accepterait aussi l'idée que nous ne disposons pas d'une faculté spéciale – une sorte d'intuition intellectuelle, comme chez Platon – pour entrer en relation avec le monde transcendant. Il objecterait probablement que si « l'idéal est dans la nature et de la nature », ce qu'il peut admettre aussi, il convient alors de savoir de quel niveau de « Nature » nous parlons. Pour Ruyer, il est inutile de doubler le monde des existants par le monde des Idées de Platon. Le monde des valeurs, des essences, des possibles fait partie de l'Univers, du Cosmos ; il nous est inaccessible dans la mesure où il est transcendant, mais nous en faisons partie, nous y participons et c'est par cette participation que nous y avons accès. « Le Cosmos physique est tel que la vie y est possible, c'est un fait »¹⁹⁵. La finalité du Cosmos se constate plus qu'elle ne se démontre. Dans sa philosophie, Ruyer distingue trois niveaux de finalité : la finalité consciente – à notre niveau de conscience, dans nos activités en vue d'une fin – la finalité biologique et la finalité du Cosmos.

¹⁹⁰ Raymond Ruyer, *Le Monde des valeurs*, p. 34.

¹⁹¹ Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 11

¹⁹² Id., p. 12.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Emile Durkheim (1858-1917), « Jugements de valeurs, jugements de réalité » (1911), repris dans *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1924.

¹⁹⁵ Raymond Ruyer, *Le monde des valeurs*, p. 140.

Après les théories qui réduisent la valeur à un élément naturel, de la nature, en réalité autre chose qu'elle-même, Ruyer analyse les théories qui font reposer la valeur dans la conscience de l'homme qui agit.

Les théories non naturalistes de l'agent.

Ces théories fournissent, d'après Ruyer, des descriptions de l'acte axiologique bien plus subtiles et proches de la réalité que les théories naturalistes. Elles réduisent pourtant la valeur à l'acte de l'agent, à sa volonté libre, à son jugement, à son intention. C'est le cas de Sartre et des existentialistes, nous l'avons vu. « L'existentialiste (...) pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible »¹⁹⁶. Pour Raymond Polin, il faut renoncer à connaître quoi que ce soit du domaine des valeurs. Il n'y a pas de « monde des valeurs » explorable¹⁹⁷.

Passons à la dernière catégorie distinguée par Ruyer, celle des théories réalistes de la valeur qui, reconnaît-il, à sa préférence.

Les théories réalistes.

Les valeurs sont au-delà des faits naturels comme au-delà des agents, à qui elles imposent des normes. Le platonisme passe pour le modèle classique de cette philosophie. « Husserl, dit Ruyer, a protesté contre l'interprétation platonisante de sa pensée. Il ne croit pas à un cosmos d'idées. La notion d'essence, pour lui, n'implique qu'un invariant intelligible qui résiste aux processus empiriques », « Mais, ajoute-t-il, le néo-réalisme anglo-saxon montre que l'on peut très bien "platoniser" tout en proclamant que l'on rejette le mythe d'un monde transcendant des Idées »¹⁹⁸. En évoquant le néo-réalisme anglo-saxon, Ruyer pense à Samuel Alexander¹⁹⁹ et principalement à l'œuvre de Whitehead²⁰⁰ dont la pensée exercera une influence sur la sienne, plus profonde que celle de Bertrand Russell qu'il avait lu aussi et dont il connaissait bien les ouvrages qu'il citait dans ses cours. Il ajoute avec humour : « Il est dommage que Platon ne soit plus là pour donner son avis sur la question »²⁰¹.

Lorsque l'on aborde la question des valeurs, il est un point qui revient dans de nombreux ouvrages, c'est celui de la hiérarchie des valeurs. Ruyer estime que le débat est souvent vain, parce qu'il n'existe pas d'unité de mesure et donc pas de comparaison quantitative possible. Il se contente donc de proposer une échelle d'ordres de valeurs en distinguant les valeurs sensibles (agréable/désagréable) ; les valeurs économiques (utilitaires) ; les valeurs vitales

¹⁹⁶ Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, (1945), Paris, Gallimard, coll. Folio, p. 35.

¹⁹⁷ Raymond Polin, *La Création des valeurs : recherches sur le fondement de l'objectivité axiologique*, Paris, PUF, 1944, rééd. Vrin, 1977.

¹⁹⁸ Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 196.

¹⁹⁹ Samuel Alexander (1859-1938), *Beauty and Other Forms of Value*, (1933), in *Collected Works of Samuel Alexander*, Vol. 4, Continuum, International Publishing Group, 2000.

²⁰⁰ Alfred North Whitehead (1861-1947), dont nous reparlerons.

²⁰¹ Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 197.

(santé, jeunesse, sexualité, force physique, sport) ; les valeurs de puissance (sociales, politiques) ; les valeurs spirituelles (théoriques, esthétiques, juridiques) et les valeurs morales et religieuses (le Bien, le sacré, etc.). Dans le cours qu'il donnera en 1967-1968, il modifiera quelque peu l'ordre : valeurs économiques (Les biens, les richesses), biologiques (La santé), sociales (Le statut), sensibles (L'Amour), intellectuelles (La Vérité), esthétiques (La Beauté), morales (La bonté), religieuses (Dieu, la foi). Il avait même ajouté ce qu'il appelait les ordres composés ou mixtes qui proviennent de deux autres ordres de valeurs, comme la technique (mixte de théorétiques et d'économiques) ou le pédagogique (mixte de social et théorétique). Pour conclure que l'on retrouve toujours dans les sociétés humaines à peu près les mêmes ordres de valeurs.

A l'issue du livre *Philosophie de la valeur*, trois problèmes sont résolus déclare-t-il : 1. Le caractère apparemment émergent – épigénétique – de la valeur dans un monde « physique », « neutre », 2. La valeur ne paraît se définir que pour les êtres vivants, leurs besoins, leurs désirs et pourtant elle transcende la vie, et 3. L'efficacité des valeurs²⁰² car « la force que donne à l'homme un idéal, une valeur entrevue, n'est pas "force" par métaphore »²⁰³.

Les organismes vivants et les êtres microphysiques ne constituent pas la totalité de l'univers, les significations, les essences et les valeurs en font aussi partie, pour Ruyer. Les thèmes biologiques et les valeurs possèdent une dimension « verticale » qui les situe hors de notre monde mais ils interviennent pourtant bien dans notre monde, comme les significations. Nous cherchons la beauté dans une œuvre d'art, la vérité dans une théorie scientifique, etc. Il faut accepter d'obéir aux normes ; l'homme peut décider d'agir suivant la nécessité des lois ; ce qui n'est pas sans évoquer l'aphorisme de Francis Bacon que Ruyer cite dans un autre contexte, « On ne commande à la nature qu'en lui obéissant »²⁰⁴ en disant qu'il n'est pas seulement un mot profond sinon un des mots les plus profonds et les plus fondamentaux qui ait été prononcés.

Yvan Gobry²⁰⁵ reproche à Ruyer de traiter de la valeur en savant et non en philosophe : « épistémologue, Ruyer a traité la valeur non en philosophe, mais en savant ; et en restant sur le plan critique, il s'est prêté complaisamment à la critique ». La critique est étonnante. Négligeons l'imprécision : Ruyer est un philosophe des sciences qui s'interroge sur les découvertes et les résultats des sciences. L'épistémologie n'est pas son domaine d'investigation ; il ne se préoccupe pas – ou alors accessoirement – de vérifier ou valider les méthodes utilisées par les sciences pour établir la vérité des théories. Ruyer a précisément déploré que les rapports de l'axiologie et de la science ait été malheureux : « les théoriciens des valeurs sont souvent mal informés de la science et les savants respirent mal dans l'atmosphère raréfiée de la philosophie axiologique »²⁰⁶.

²⁰² Id., p. 211.

²⁰³ Id., p. 212.

²⁰⁴ Francis Bacon (1561-1626), *Novum Organum*, (1620), Paris, PUF, 1986, Liber Primus, Aphorisme III.

²⁰⁵ Yvan Gobry, « La participation dans l'axiologie de Raymond Ruyer », in *Raymond Ruyer, de la science à la théologie*, Paris, Ed. Kimé, 1995, pp. 267-281.

²⁰⁶ Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 207.

Ruyer exposera à nouveau sa philosophie de la valeur dans un article publié en Suisse : « Tout organisme vivant conscient tâtonne pour réaliser une norme, instinctive ou directement inspirée par une valeur idéale, pressentie ou entrevue »²⁰⁷.

Les valeurs aujourd'hui.

Nous devons nous demander pourquoi la notion de valeur ne semble plus avoir l'importance primordiale que Ruyer lui donnait en 1952. Un article récent du philosophe Yves Michaud nous semble refléter la situation actuelle²⁰⁸. Nous sommes passés, dit-il, d'un monde de valeurs à un monde de normes ; les valeurs auraient été remplacées par des droits et des normes. Partant du constat qu'un récent *Dictionnaire des sciences humaines* comporte le mot « évaluation » mais pas celui de valeur, il écrit : « Il y a encore une cinquantaine d'années le vocabulaire philosophique était peuplé de ces idoles sur lesquelles reposait la morale (le *Traité des valeurs* de Louis Lavelle fut une référence dans les années 1950) à moins qu'elles ne fussent vouées à une destruction nietzschéenne. Même les hommes politiques, sauf les plus âgés d'entre eux, ne font plus guère référence aux valeurs ». Il est désolant qu'un Normalien (1964) parle d' « idoles » à propos des valeurs. Il n'a pas dû lire Ruyer qui énonçait avec une grande ironie et la force du bon sens l'argument suivant : « Parce qu'une "philosophie des valeurs" de style académique est tout à fait démodée, on n'ose plus parler de valeurs que pour les dénoncer, les renverser, les réduire. C'est à peu près comme si, parce que l'existentialisme est démodé, on croyait passée de mode l'existence même »²⁰⁹.

Ruyer fait bien référence à Louis Lavelle – comme Yves Michaud – et à la philosophie spiritualiste des valeurs, certes dépassée, mais c'est pour mieux souligner l'absurdité du rejet de la notion même de valeur en confondant une mode philosophique avec la réalité, la plus essentielle, selon lui.

Après un rappel de quelques théories de la valeur comme réaction au nihilisme nietzschéen, Yves Michaud affirme que « nous avons du mal à croire à la transcendance des valeurs fussent-elles rattachées à une intuition ou à un acte intentionnel particulier ». Les valeurs comportaient la revendication d'universalité. Si nous acceptons le pluralisme des valeurs, dit-il, c'est parce que nous le remplaçons par le pluralisme des normes. Il n'y a plus pour nous que des normes et des évaluations » conclut-il. Il parle des valeurs au passé puisque, selon lui, le remplacement des valeurs par les normes semble un fait acquis. Définissant l'idée de norme – relative, conventionnelle et arbitraire – il précise que « l'idée de norme, étrangère au champ de représentation des philosophies de la valeur, recoupe en revanche celui des philosophies de l'utilité et de la convention du 18ème siècle (Chez Hume par exemple) »²¹⁰.

²⁰⁷ Raymond Ruyer, « La psychobiologie et la science », *Dialectica*, vol. 13, 1959 : 103-121.

²⁰⁸ Yves Michaud (1944-), « Valeurs, normes et évaluations », *Espace temps.net, Actuel*, 01.11.2005.

²⁰⁹ Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, p. 13.

²¹⁰ La thèse de doctorat d'Yves Michaud portait sur l'empirisme de Hume. Pour Ruyer, nous l'avons vu, les utilitaristes réduisent la valeur à l'utilité. L'utilité règne dans l'ordre économique, comme domaine de valeur.

Yves Michaud mentionne le nom de Ruyer – non pas le théoricien des valeurs mais le philosophe de la cybernétique – en voulant introduire l'idée d'évaluation : « Il fut un temps, écrit-il, où les représentations systémiques ou cybernétiques du fonctionnement social furent à la mode (James G. March, Herbert A. Simon, Talcott Parsons, Louis Couffignal, Raymond Ruyer, Gibert Simondon, pour citer quelques noms seulement). Cette mode a passé alors même que le fonctionnement social est devenu presque partout systémique ». Il fait preuve d'une méconnaissance de l'œuvre de Ruyer qui a insisté sur les limites de l'application du modèle cybernétique ou systémique à la société²¹¹. « Par l'évaluation, explique Yves Michaud, le procédural a envahi toutes les activités en les transformant peu à peu en activités formelles. Le pilotage par évaluation consiste à mettre ne place des tableaux de bord et à les remplir. D'où le développement d'une bureaucratie procédurale ». Yves Michaud nous semble confondre valeur et évaluation. Il affirme que les valeurs ont disparu – est-ce certain ? – qu'elles sont remplacées par les normes, elles-mêmes soumises à évaluations. Il déplore que l'inflation de l'évaluation engendre une perte de sens des activités. Nous voyons beaucoup de confusion car il semble regretter ce qu'il a pris plaisir à « dévaloriser », c'est-à-dire les valeurs, auxquelles selon lui, on ne peut plus croire et, dans le même mouvement, il observe que « l'on descend des hauteurs de la valeur à la petite épicerie de la norme ». La description d'Yves Michaud est-elle pertinente ? Il nous donne l'impression de se soumettre à l'air du temps et prendre pour un fait acquis ce qui demande vérification.

Un sociologue et les valeurs : Raymond Boudon.

L'étude de Raymond Boudon²¹², réfute les impressions subjectives calquées sur l'air du temps en analysant les résultats d'une vaste enquête statistique menée par Ronald Inglehart dans sept pays occidentaux en 1998. L'attachement à certaines valeurs – famille, fidélité, travail – et la persistance du sens du sacré et du religieux confirmerait plutôt, selon Boudon, le décalage entre l'opinion publique, l'opinion des intellectuels et l'opinion des médias.

Sociologue libéral, Raymond Boudon adhère à beaucoup des prises de position de Raymond Aron qui avait dirigé son diplôme d'études supérieures ; il partage en particulier son combat contre les illusions des idées marxistes. Mais sur le plan scientifique, dit-il, il a tiré beaucoup plus de Tocqueville, Durkheim et Max Weber et, parmi les modernes, Paul Lazarsfeld ou Robert K. Merton. Il étudie les valeurs en sociologue et ne retient pas la dimension philosophique de Ruyer qu'il ne cite pas. Il met en doute l'idée d'une crise des valeurs parce qu'une valeur demeure stable et sûre, indépendante de tout conditionnement historique et social, transcendante. Les hommes préfèrent inconditionnellement la vérité à son contraire. Le rôle du sociologue étant d'expliquer les phénomènes sociaux, il lui faut expliquer l'influence du relativisme dans le monde d'aujourd'hui.

²¹¹ Cf. Raymond Ruyer, *La Cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954, rééd. augmentée, 1967 et aussi *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, Albin Michel, 1966.

²¹² Raymond Boudon, *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?* Paris, PUF, 2002 et un livre antérieur, *Le sens des valeurs*, Paris, PUF, 1999.

Raymond Boudon désigne l'origine de l'erreur, le relativisme²¹³, selon lequel le sens et la valeur des croyances et des comportements humains n'ont pas de références absolues qui seraient transcendantes.

« Le succès immense de Marx et de Nietzsche, écrit Raymond Boudon²¹⁴, tient pour une grande part à ce que leur pensée autorise – par-delà l'abîme qui les sépare – un renversement radical des valeurs du juste et du vrai au profit de l'utile. Pour Nietzsche, *la fausseté d'un jugement n'est pas une objection contre ce jugement*. Non seulement un jugement faux peut être utile, mais les catégories du vrai et du faux seraient des produits de l'illusion. Pour Marx, ce sont les intérêts du prolétariat qui déterminent le juste et le vrai ». Ce renversement des valeurs a laissé des traces profondes dans l'histoire des idées. « Le caractère illusoire de la notion d'objectivité s'agissant de la connaissance des phénomènes moraux, politiques et sociaux est réapparue dans les dernières décennies du XXème siècle à la faveur de l'ascension du relativisme provoquée notamment par la fin des idéologies, la décolonisation puis la mondialisation. On a soutenu qu'il fallait renoncer à la notion d'objectivité s'agissant même des sciences de la nature. S'est alors installé l'adage du *Tout est bon* (« Anythinggoes »)²¹⁵. L'argument principal du relativisme repose sur les variations des valeurs dans le temps et dans l'espace. Mais ces variations ne remettent pas en cause la nature des valeurs, comme l'a indiqué Ruyer.

« Les nietzschéens et la marxistes du XXème siècle, ajoute Raymond Boudon, partagent la thèse relativiste selon laquelle les catégories de l'objectivité et de l'universalité recouvriraient des illusions. Il n'y a pas de faits mais seulement des interprétations »²¹⁶.

Boudon a mis en relief le mécanisme qui transforme le relativisme en sorte de vérité officieuse : toute idée qui légitime le relativisme est socialement valorisée donc valorisante pour son auteur et approuvée par le conformisme des médias. Les positions contraires sont rarement exprimées et, quand elles le sont, elles ne sont guère entendues²¹⁷. Ce mécanisme permet, en grande partie, de comprendre pourquoi Ruyer n'a pas été entendu.

Nous avons voulu montrer que la théorie des valeurs de Ruyer, son axiologie, permet d'articuler sa philosophie à la critique sociale qu'il élabore progressivement. La transcendance de la valeur est en relation avec le monde historique des existants, avec notre immanence. Sans référence aux valeurs, nous vivons dans la contingence et le monde perd alors toute signification ; là réside l'erreur du relativisme, « doctrine insipide et même un refus de penser ».

²¹³ Raymond Boudon, *Le Relativisme*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je », 2008.

²¹⁴ Raymond Boudon, *La Rationalité*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je », 2009, p. 97.

²¹⁵ Id., p. 98.

²¹⁶ Id., p. 99.

²¹⁷ Raymond Boudon, « Pluralité culturelle et relativisme », *Comprendre*, n° 1, 2000, p. 311-339.

Note : avant de clore ce chapitre nous voudrions évoquer un aspect précurseur de Ruyer, sa pensée anticipatrice. En 1952, il écrit dans *Philosophie de la valeur*, « De même qu'une invention est essentiellement conciliation, toute conciliation est invention. Un conflit non résolu trahit toujours un manque de génie. La résolution du conflit, quand elle n'est pas due à un compromis provisoire et quantitatif, demande que l'on passe à un plan supérieur »²¹⁸. S'il est patent que le manque cruel de génie se fait sentir dans l'ensemble des conflits non résolus de l'histoire récente, l'idée de Ruyer – sortir du cadre de référence pour passer au plan supérieur – sera popularisée, une vingtaine d'années plus tard, par l'Ecole de Palo Alto²¹⁹ dont les livres seront traduits en France à partir de 1972.

²¹⁸ Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 95.

²¹⁹ L'Ecole de Palo Alto, en Californie, regroupait Gregory Bateson (1904-1980), Donald D. Jackson, les fondateurs, John Weakland, Jay Haley, et Paul Watzlawick (1921-2007), peut-être le plus connu d'entre eux par les livres *Une logique de la communication*, (1967), Paris, Seuil, 1972, *Changements : paradoxes et psychothérapies*, (1974), Paris, Seuil, 1974. Les auteurs de Palo Alto disent avoir trouvé l'idée de sortir du cadre de référence pour passer au plan supérieur dans la théorie des Types créée par Bertrand Russell pour résoudre les paradoxes logiques.

Chapitre III.

L'Utopie : « Un jeu sur les possibles latéraux ».

Dans son livre sur Ruyer, Fabrice Colonna écrit que « Ruyer a été amené à s'interroger sur l'intérêt des utopies dans le contexte d'une axiologie nouvelle »²²⁰ que nous venons de voir au chapitre précédent. Le livre *L'Utopie et les utopies*²²¹ que nous allons analyser, se situe entre les deux ouvrages sur les valeurs *Le Monde des valeurs* (1948) et *Philosophie de la valeur* (1952).

L'intérêt de Ruyer pour les utopies a pu venir aussi de sa lecture de Cournot. A la fin des *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Cournot traite de la révolution économique au XIX^e siècle et au chapitre VII du Livre V, intitulé *Du Socialisme* il écrit : « Il était naturel que dans un siècle où les questions économiques prenaient une si grande importance, elles attirassent plus particulièrement l'attention des auteurs d'utopies et de bâtisseurs de systèmes »²²² et il développe cette idée qui a pu retenir l'attention de Ruyer : « L'apparition bruyante des utopies socialistes restera l'un des caractères historiques du XIX^e siècle, et l'objet principal de ces utopies est de remédier, par une rénovation radicale des institutions sociales, à des inconvénients que le progrès de l'activité industrielle et la poursuite fiévreuse de la richesse rendent de plus en plus manifestes. On a pu aisément saisir le côté ridicule de ces utopies ou montrer que ce que leurs auteurs donnent pour neuf, a été maintes fois proposé, discuté, réfuté, conformément à cet adage que rien n'est nouveau sous le soleil, et que les rêves mêmes se renferment dans un cercle limité. On en aurait pas moins tort de confondre les utopistes du XIX^e siècle avec leurs devanciers : car les uns sont venus dans des temps où leurs utopies étaient en effet de purs rêves, de vains jeux d'esprit ; tandis que les autres, tout en rêvant, ont eu de ces songes que la réalité actuelle suggère et où se mêlent bien des pressentiments de l'avenir »²²³. Admironons tout d'abord la précision du regard de Cournot sur son siècle. Ce texte a dû piquer la curiosité de Ruyer et le conduire à chercher chez les auteurs d'utopies les rêves ou les jeux d'esprit, et les « pressentiments de l'avenir », en particulier lorsqu'il analyse les tares profondes de l'utopie sociale, un des chapitres de son livre.

L'intérêt de Ruyer pour l'utopie prend naissance, selon nous, dans le prolongement de la thèse complémentaire ; la continuité est manifeste lorsqu'il oppose Cournot aux utopistes, comme nous l'avons vu au premier chapitre²²⁴. Ruyer se demande quelle est la différence entre Cournot qui a beaucoup médité sur l'avenir de l'humanité et les utopistes qui inventent une société idéale. La distinction établie par Cournot, entre les utopies antérieures au XIX^e siècle

²²⁰ Fabrice Colonna, *Ruyer*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 177.

²²¹ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950.

²²² Cournot, *Considérations*, Livre V, chap. VII, p. 432.

²²³ Id., p. 433.

²²⁴ Cf. *L'Utopie et les utopies*, p. 73-74.

siècle, « purs rêves et vains jeux d'esprit » et les utopies du XIX^{ème} siècle, a pu amorcer la réflexion de Ruyer pour définir le genre utopique, de Platon, considéré comme un précurseur à Olaf Stapledon – mort l'année de la publication de *L'Utopie et les utopies*, souvent considéré comme auteur de science-fiction, ce qu'il refusait semble-t-il.

L'utopie et les utopies, étude détaillée des utopies, de l'antiquité à 1950, a été d'emblée reconnue comme un travail pionnier dans le domaine. Ce livre, qui a demandé de nombreuses recherches et lectures, s'est imposé comme l'une des principales références sur la question et a donné une notoriété certaine à Ruyer dans le monde universitaire. On peut considérer avec Fabrice Colonna²²⁵ qu'il reste encore aujourd'hui sans équivalent. Ruyer étudie du point de vue, philosophique, sociologique et psychologique – au chapitre sur la mentalité utopiste – la suite historique des utopies, les rapports entre l'utopie et le mythe et, dans le dernier chapitre, la valeur religieuse de l'utopie.

Genre littéraire, « une utopie est la description d'un monde imaginaire, en dehors de notre espace ou de notre temps, ou en tout cas, de l'espace et du temps historiques et géographiques. C'est la description d'un monde constitué sur des principes différents de ceux qui sont à l'œuvre dans le monde réel »²²⁶. Parce que l'utopie relève de l'ordre de la théorie et de la spéculation, « l'utopiste ne cherche pas le même genre de crédibilité, momentanée et esthétique il cherche davantage. Il attend de son lecteur qu'il croie sérieusement et durablement au *possible* qu'il décrit, même si le cadre géographique n'est pas convaincant ». Ainsi, le propos de l'utopie est d'envisager une autre organisation sociale possible. Après avoir présenté dans la première partie, les caractères du genre utopique, Ruyer étudie dans la deuxième partie un certain nombre d'utopies, depuis celles de l'Antiquité jusqu'aux grandes anticipations contemporaines. Les intentions de l'utopie sont diverses et variées, constate Ruyer. « Il y a des utopies surtout critiques. L'utopiste s'irrite devant les sottises du monde réel et devant l'arbitraire de la réalité. Il en accuse les hommes, lui qui a le sens des possibles meilleurs à notre portée »²²⁷. D'où la définition de l'utopie, proposée par Ruyer, comme « exercice mental sur les possibles latéraux »²²⁸.

La plupart des utopies présentent cette dimension sociale et politique. Les auteurs d'utopies critiquent, implicitement ou explicitement, la société dans laquelle ils vivent. En cela aussi, l'utopie est un exercice de critique sociale qui intéresse Ruyer. Son livre se range à l'évidence dans la catégorie de la critique sociale même si Ruyer n'utilise pas encore trop le mot comme il le fera à la fin des années 1960 et dans les années 1970.

A cet égard, l'utopie se distingue de l'idéologie ; « une idéologie est une pseudo-théorie, qui est en réalité une arme, et l'expression d'une volonté collective de justification ou de propagande »²²⁹. Il n'y a pas dans l'utopie, dit Ruyer, d'« intervention sournoise et volontaire du fanatisme comme dans l'idéologie. L'utopie est moins hypocrite que l'idéologie »²³⁰. Pour

²²⁵ Fabrice Colonna, *Ruyer*, p. 179.

²²⁶ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, p. 3.

²²⁷ Id., p. 6.

²²⁸ Id., p. 9.

²²⁹ Id., p. 53-54.

²³⁰ *Ibid.*

cette raison, Ruyer trouve injuste la conception de Karl Mannheim²³¹ qui définit l'idéologie et l'utopie comme également mythiques : l'idéologie exprimant le mythe justificateur de la situation présente et de la classe au pouvoir, l'utopie, le mythe révolutionnaire des classes qui veulent changer le présent et faire l'avenir. Si l'utopie est presque toujours une erreur, selon Ruyer, elle est rarement un mensonge. Son « perspectivisme » est plus involontaire que celui de l'idéologie. Elle respecte plus son public ; elle lui propose un idéal qui est censé faire lui-même sa propagande. « Bien que l'utopie puisse être souvent de truquée et de mauvaise foi, et puisse devenir un moyen comme un autre de propagande idéologique, cet abus ne touche pas à son essence »²³². Précisément, « l'exercice utopique chez les gouvernés est un bon antidote de la propagande et de l'idéologie imposée par des gouvernants. Ce n'est probablement pas un hasard si les Grecs, les Français, les Italiens, et les Anglo-Saxons sont presque les seuls peuples qui aient produit à la fois des gouvernements libéraux et des utopies »²³³.

Le « trompe l'œil » axiologique.

Ruyer ne valorise pas pour autant la littérature utopique ; au contraire, il dénonce dans un chapitre les tares profondes de l'utopie sociale dont voici les principales : un penchant morbide pour la symétrie ; l'uniformisation, l'unanimité complète, quasi mécanique, des volontés, des convictions : les divergences, les exceptions, les dissidences n'existent pas en utopie, comme n'existent pas les conflits, les revendications, l'uniformité sociale domine ; hostilité envers la nature – presque toutes les utopies sont urbaines car la ville est une création de l'homme – goût pour l'autarcie, l'isolement, l'ascétisme, l'eudémonisme collectif, le bonheur est collectif en utopie ; dangereuse croyance en la toute-puissance de l'éducation. Mais il y a, en outre, ce que Ruyer appelle le « trompe-l'œil axiologique »²³⁴ car l'utopie sociale ne se donne pas comme un pur rêve ; elle se veut normative. Si elle n'invente pas de nouvelles valeurs, elle se contente de modifier l'ordre des valeurs. Il y a dans les utopies une confusion des normativités et des ordres de grandeurs : « elle brouille les ordres de valeurs »²³⁵ « L'utopiste fait semblant de créer du nouveau, mais il se contente d'arranger un peu autrement l'ancien » résume Fabrice Colonna²³⁶. L'utopie est par nature contraignante, chez Thomas More, Campanella, Fénelon ou Morelly et d'autres, tout est organisé, réglementé. « L'utopiste manque de chaleur. Aussi ne peut-il que faire semblant de toucher aux valeurs morales »²³⁷. De là naît la confusion des normativités et le sentiment que l'homme devient un automate, victime d'un conditionnement qui aboutit, par ailleurs, aux contre-utopies ou *dystopies*²³⁸. Le rêve éveillé se transforme en cauchemar. Mais Ruyer n'attache pas

²³¹ Karl Mannheim (1893-1947), *Idéologie et utopie*, (Une introduction à la sociologie de la connaissance, (1929), trad. française, Paris, Rivière, 1956, chap. I.

²³² Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, p. 54.

²³³ Id., p. 125.

²³⁴ Id., p. 57.

²³⁵ Id., p. 104.

²³⁶ Fabrice Colonna, *Ruyer*, p. 186.

²³⁷ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, p. 111.

²³⁸ Cf. Eugène Zamiatine (1884-1937), *Nous autres*, (1920), trad. française, Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1979 ; Aldous Huxley (1894-1963), *Le meilleur des mondes*, (1932), Paris, Pocket, 1998.

une grande importance à la distinction des utopies et des contre utopies ; il s'intéresse avant tout au procédé utopique comme « jeu sur les possibles latéraux ».

L'intéresse aussi le comique involontaire dans certaines utopies, chez Platon, Thomas More ou Fénelon, par exemple, Mais ce comique est inséparable d'un sentiment de malaise, note-t-il, car l'atmosphère des utopies est irrespirable ; plutôt que des mondes idéaux, ce sont des mondes où l'on n'aimerait pas vivre. On se lasse vite, reconnaît-t-il, à la lecture des utopies, et l'on peut supposer qu'il nous fait part, ici, de son expérience personnelle. Et le mot utopie en est venu à signifier « chimère », rêve irréalisable, projet démesuré.

S'il dénonce les défauts de l'utopie proprement dite, que la contre utopie de Samuel Butler²³⁹, *Erewhon*, met en évidence, Ruyer, esprit imaginaire, est pourtant séduit par l'utopie. « La valeur pratique des utopies sociales est (tout aussi) incontestable. Les utopies sont comme des enveloppes de brume sous lesquelles s'avancent des idées neuves réalisables. Il y avait quelques idées justes et praticables sous les extravagances de Fourier²⁴⁰, beaucoup d'idées sensées derrière les schémas fragiles du socialisme de Bellamy²⁴¹. Le despotisme éclairé, les législations socialistes, eugénistes, féministes, les cités jardins, l'organisation des coopératives de production et de consommation, la journée de huit heures²⁴², la Société des Nations, les grandes entreprises comme le percement du canal de Suez, l'éducation populaire, une foule de réformes pédagogiques, etc., doivent beaucoup à l'utopie »²⁴³. Les utopistes ne se contentent pas de critiquer la société ; ils veulent la transformer en fabriquant des projets de sociétés. « Les projets sociaux sont encore plus difficiles à élaborer qu'un plan de débarquement et surtout à exécuter, mais ils ne sont pas impossible absolument »²⁴⁴, reconnaît Ruyer. Les utopistes, en comparaison, proposent des sociétés artificiellement fabriquées.

La valeur éducative de l'utopie.

Après avoir dénoncé les tares de l'utopie sociale, Ruyer veut faire preuve de bienveillance et chercher quelques « idées neuves réalisables » à sauver dans ces « enveloppes de brume » selon la belle formule qu'il utilise. C'est pourtant l'enveloppe de brume qui persiste et tarde à se lever. Dans le catalogue d'idées émises, une sorte de fourre-tout où coexistent le despotisme éclairé et les cités jardins ; les législations socialistes, eugénistes et féministes. L'eugénisme est un sujet qui avait intéressé Ruyer, avant-guerre, quand il étudiait la biologie et l'embryologie ; il convient de souligner aussi l'importance du « féminin » pour

²³⁹ Samuel Butler (1835-1902), *Erewhon*, (1872), trad. française, Paris, Gallimard, 1924.

²⁴⁰ Charles Fourier (1772-1837), *Le nouveau monde amoureux*, (1816), Paris, Stock, 1999.

²⁴¹ Edward Bellamy (1850-1898), *Looking Backward* (1888), trad. française, *Cent ans après ou l'An 2000*, Paris, Infolio, 2008.

²⁴² Note de Ruyer : Cf. *Thomas Morus et Veirasse (sic) qui divise la journée selon la formule des « trois huit »*. Il s'agit de Denis Vairasse d'Allais (1630-1672), *Histoire des Sevarambes* (1682), éd. Raymond Trousson, Genève, Slatkine, 1979.

²⁴³ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, p. 116.

²⁴⁴ Id., p. 63-65. Le débarquement de juin 1944 en Normandie, que Ruyer analyse comme exemple de projet réussi malgré toutes les difficultés, était encore très présent dans les esprits en 1950.

Ruyer ; la question du féminisme apparaît chez lui dès 1949²⁴⁵ ; sa défense des valeurs féminines ne correspond pas aux revendications des mouvements féministes des années 1970. Il soulignait, dans ses cours, l'importance du rôle civilisateur de la femme dans le développement des sociétés. Le mouvement coopératif et le percement du canal de Suez, sont des idées qui se sont traduites dans la réalité. L'éducation populaire et les réformes pédagogiques illustrent la valeur positive de l'utopie dans le domaine de l'éducation : « La vraie place de l'utopie et de l'exercice utopique en général, est dans l'ordre de l'éducation »²⁴⁶. L'exercice utopique n'aurait pas seulement pour effet de vacciner contre le simplisme politique ou social, il aurait les vertus de l'expérience mentale quand celle-ci est sévèrement contrôlée et critiquée. « Surtout, il créerait la distance nécessaire entre l'homme libre et la massivité tyrannique du présent. Il garantirait aussi bien contre le conservatisme têtue que contre le fanatisme des idéologues »²⁴⁷ car « un peuple libre est un peuple qui peut encore imaginer autre chose que ce qui est »²⁴⁸. Serait-ce, à propos de l'utopie, la dimension politique de la pensée de Ruyer qui apparaît ? La condition de la politique serait alors, pour lui, la liberté. Il s'inscrit dans la tradition libérale : la liberté, condition première de la politique, favorise l'exercice de l'utopie. Il poursuit : « Tous les tyrans censurent avec soin, pour leur peuple, la vue des « possibles latéraux ». En d'autres termes, ils mettent aux gens des œillères »²⁴⁹. Nous examinerons au chapitre 6 la question de la politique chez Ruyer.

L'intérêt de l'utopie réside, dit-il, dans son utilisation pédagogique. « Dans beaucoup d'utopies, nous l'avons noté, l'éducation tient une grande place, mais il s'agit le plus souvent d'une éducation-dressage. Un utopiste peut difficilement concevoir que dans son monde imaginaire, les hommes exercent, eux aussi, leur imagination créatrice »²⁵⁰. L'utopie, ajoute-t-il, dans ce qu'elle a de plus intéressant est avant tout un exercice de pastiche sur la réalité historique ; il en vient à imaginer une pédagogie par l'utopie. Il faut mettre à part l'enseignement primaire, précise-t-il, car son but est pratique ; il a un caractère utilitaire, « présentiste » et ne peut donc employer la technique de l'exercice utopique. C'est d'ailleurs pour cela, par sa nature même de dressage fondamental des enfants, qu'il donne tant de possibilités aux différentes tyrannies et idéologies. « Le premier conditionnement les marque profondément »²⁵¹. L'enseignement secondaire est au contraire un enseignement de la culture, et la culture est d'essence historique.

Les vues de Ruyer sur le rôle de l'enseignement dans les années cinquante sont évidemment bien éloignées de la situation actuelle. Le thème de la pédagogie retient toute son attention et excitera sa verve, nous le verrons, après Mai 68, quand il écrira que « derrière tout pédagogue, il y a un démagogue qui sommeille » et devra reconnaître que le temps des maîtres et instituteurs semble révolu, ces derniers ayant été remplacé par les « éducateurs modernistes » ou progressistes. Avant de voir venir ces bouleversements dans l'éducation,

²⁴⁵ Cf. Raymond Ruyer, « Pouvoir spirituel et matriarcat », *Revue philosophique*, 1949 : 404-422.

²⁴⁶ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, p. 118.

²⁴⁷ Id., p. 124.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Id., p. 122.

Ruyer s'autorise un instant à imiter les utopistes pour proposer le jeu historique du pastiche qui serait probablement, croit-il, le moyen le plus efficace de la culture : amusons-nous, dit-il, à concevoir chaque année scolaire, de la classe de sixième aux grandes classes, la représentation dramatique d'une grande époque de l'humanité. « En première année l'Antiquité : les jeunes en robe prétexte, jouent aux Grecs et aux Romains, sous la direction d'un professeur en toge, spécialisé dans la civilisation antique sous toutes ses formes, morale, littéraire, politique et même scientifique, car les mathématiques et les sciences enseignées seraient celles des Anciens, erreurs comprises. On lit les traductions d'écrivains et d'historiens antiques, et l'on met en scène les principaux actes de la vie des citoyens. En deuxième année, changement de décor et changement de costume : tout devient médiéval »²⁵². Idée totalement irréaliste, avouons-le, qui tient plus du canular de « normalien » - tout comme l'idée du salaire des fonctionnaires, SUIF, que nous verrons dans le chapitre suivant – et dont Louis Vax s'est gentiment moquée : « Vêtu d'une toge, le professeur de sixième fera revivre à ses élèves l'histoire romaine. Or Ruyer, qui n'a jamais à ma connaissance revêtu de toge à l'occasion des solennités universitaires, ne songe nullement aux réactions individuelles et syndicales des intéressés, aux quolibets des enfants amusés par de pareilles mômeries, mais conscient qu'il était au fond de lui-même que sa pédagogie par l'utopie n'était qu'une utopie pédagogique, il se garda bien de proposer sa suggestion aux autorités ministérielles »²⁵³. Inutile d'ajouter que nous partageons totalement les remarques de Louis Vax sur ce point. Ruyer, pensons-nous, s'amusait de ses « mômeries » plus dignes d'un canular, répétons-le, et ne prenait pas cela au sérieux ; il se méfiait d'ailleurs de l' « esprit de sérieux ».

Nous voudrions revenir sur ce texte important de Louis Vax, *Portrait d'un philosophe*, dans lequel, par-delà les souvenirs et anecdotes, il rend un hommage à Raymond Ruyer, « le seul homme de génie que j'aie rencontré dans mon existence »²⁵⁴. Louis Vax nous demande de relire avec attention *L'utopie et les utopies*. « Vous y décèlerez aisément les mérites de sa pensée et les difficultés auxquelles elle achoppe. La première partie éblouit, la seconde déçoit un peu. Ruyer n'est pas un historien. Sa documentation est incomplète, ses références sont quelque peu négligées. Il voit dans les ouvrages d'érudition, qu'il considère avec un mélange d'admiration et d'humour, des "travaux pour messieurs". Il utilise à des fins propres les trouvailles d'autrui. Ruyer fait du Ruyer en toute chose »²⁵⁵. Louis Vax a écrit, en 1965, l'ouvrage de référence sur la littérature fantastique, *La séduction de l'étrange*²⁵⁶ ; toutes proportions gardées, il a fait pour le genre fantastique ce que Ruyer a fait pour le genre utopique. Le résultat est un travail d'érudition universitaire, de précision dans l'analyse des textes qui ne rend jamais la lecture ennuyeuse. La bibliographie est un modèle du genre. Le livre est devenu un classique pour l'étude de la littérature fantastique qui représente tout de même un domaine plus restreint que celui de l'utopie. Le fantastique y est défini comme l'irruption brusque de l'inexplicable dans la vie ordinaire ; le surgissement de l'irrationnel dérègle le quotidien ; l'étrange et ce qui en découle, le mystérieux, séduisent le lecteur par

²⁵² Id., p. 123.

²⁵³ Louis Vax, « Portrait d'un philosophe », in *Raymond Ruyer, de la science à la théologie*, p. 24.

²⁵⁴ Id., p. 31.

²⁵⁵ Id., p. 25.

²⁵⁶ Louis Vax, *La Séduction de l'étrange. Etude sur la littérature fantastique*, Paris, PUF, 1965.

l'absence d'une explication : « ce qui est fantastique, c'est le moment d'inquiétude, de crise, d'effolement »²⁵⁷. Le thème de l'utopie est plus vaste que celui du fantastique et ses implications illimitées. Il n'est pas étonnant que la documentation de Ruyer soit incomplète dans le travail pionnier qu'il a réalisé et les négligences dans les références ne nuisent pas vraiment à la lecture de *L'Utopie et les utopies*.

Selon Louis Vax, Ruyer, esprit spéculatif, est amené à considérer les aspects intellectuels de l'utopie aux dépens de ses aspects affectifs ou messianiques. Il nous semble que, même s'il met en avant, les aspects intellectuels de l'utopie, il reste attentif aux aspects affectifs. L'utopiste, lui, néglige l'affectif, le vital, l'organique, dans la froide élaboration d'une société idéale. Comment un philosophe qui étudie la Vie, le vivant, certes dans les traités de biologie, d'une manière scientifique, peut-il négliger la dimension affective ? Ruyer citait fréquemment, dans ses cours, dans ses articles et dans ses livres, la phrase de Cournot « Les philosophes veulent faire de l'homme ce qu'il n'a jamais été, tantôt une pure intelligence, tantôt une brute ou une machine : et la raison de cette méprise...c'est qu'il est plus facile de se rendre compte, par la constitution de notre entendement, des lois d'une intelligence pure ou de celles d'une machine que des lois qui règlent le développement de la vie dans un être vivant et animé »²⁵⁸. D'ailleurs, deux ans plus tard, Ruyer prolongeant la réflexion sur l'utopie écrira : « Les utopistes qui, à la manière de Marx, croient avoir trouvé la formule de la société idéale, où l'homme serait définitivement heureux, désaliéné, libéré de toute contradiction, de toute domination et de toute exploitation. Rêveries d'intellectuels. Que savent-ils du bonheur des hommes ? »²⁵⁹. Il évoque alors la dimension utopique du marxisme dont il ne parle pas en 1950. S'il parle de « rêveries d'intellectuels », il est bien conscient qu'il manque la part affective de l'homme dans l'utopie. En revanche, il est vrai, Ruyer n'est pas très attentif à l'aspect messianique des utopies. Quand il traite, à la fin de *L'Utopie et les utopies*, de la valeur religieuse des grandes anticipations, il considère principalement la valeur spirituelle de celle-ci ; le messianisme, la dimension messianique des utopies ne semble pas l'avoir beaucoup intéressé parce qu'il s'en défiait.

A la fin du livre sur l'utopie, Ruyer est sensible à la valeur religieuse des grandes anticipations. *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais* de Louis Sébastien Mercier²⁶⁰ est, dit-il, la première anticipation proprement dite, qui place le salut de l'humanité dans l'avenir avec une date assignée. L'idée de progrès, vieille de plusieurs décades, se précisait dans les années qui précèdent la Révolution française, surtout depuis 1750, avec Turgot. L'œuvre de Mercier n'est guère convaincante, selon Ruyer ; elle est un procédé comme un autre pour permettre à l'auteur de loger ses rêves et ses théories. La leçon de l'anticipation est plutôt de nous donner le sens de nos liens avec les générations futures et le souci du perfectionnement futur. Apparaît ici la figure de l'homme religieux.

Ouvrons une parenthèse : Ruyer écrit en 1963 : « En voulant réaliser cette « théologie », à laquelle j'ai travaillé depuis 1946, j'ai, bien entendu redécouvert que cette

²⁵⁷ Id., p. 149.

²⁵⁸ Cournot, *Traité*, § 440.

²⁵⁹ Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, p. 172.

²⁶⁰ Louis Sébastien Mercier, *L'An 2440. Rêve s'il en fut jamais*, (1771), Paris, La Découverte, 1999.

entreprise est vaine et impossible » Pourtant, il affirme plus loin, dans le même texte « Tout ce que j'ai publié depuis 1946, à l'exception de mon livre sur l'utopie, est chapitre détaché de mon ouvrage manqué. L'étude sur le néo-finalisme, sur les valeurs, sur la morphogénèse, et même, si étrange que cela paraisse, sur la cybernétique, sont des parties détachées d'un ouvrage théologique »²⁶¹. Il considère alors qu'un livre de théologie ou un livre sur Dieu est impossible à écrire mais il écrira, en 1970, *Dieu des religions, Dieu de la science*²⁶².

Si le livre sur l'utopie n'est certes pas un ouvrage de théologie, il s'inscrit dans la continuité assumée par le jeune auteur de la thèse complémentaire sur *L'humanité de l'avenir d'après Cournot* jusqu'à celui des *Cents prochains siècles*, autre récit d'anticipation. Si nous insistons sur cette continuité, soulignée par Louis Vax, en 1995, c'est qu'elle confirme notre hypothèse : la critique sociale est présente tout au long de l'œuvre de Ruyer : à peine naissante dans la thèse complémentaire sur Cournot, elle s'affirme dans le livre de 1950 sur l'utopie, et se confirme par les essais des dernières années ; elle s'enracine dans une intuition fondamentale du réel qui n'a pas varié. Il n'y a pas de coupure entre 1930, 1950 et les années 1970 ; entre les ouvrages philosophiques de la maturité et les ouvrages de critique sociale. Ce qui va changer, c'est le ton adopté pour « vitupérer l'époque ».

En 1950, Ruyer présente un inventaire de l'utopie sans entrer dans des considérations d'ordre politique pour savoir s'il faut opposer, avec les marxistes, à la suite d'Engels, le socialisme utopique au socialisme prétendument « scientifique » qui se construirait en Union Soviétique. Car depuis Engels, le socialisme utopique, celui d'Owen, Fourier et saint-Simon, est pris en mauvaise part ; ce sont des systèmes condamnés à l'avance et les marxistes dénoncent l'immaturité des théories pour mieux faire ressortir la « science » du matérialisme historique. L'utopie est dévalorisée parce qu'elle n'est pas « scientifique » au sens marxiste. Ruyer ignore l'opposition entre socialisme utopique et socialisme scientifique tout comme il ne considère pas les sociétés dites communistes, sous la domination soviétique, comme la promesse, l'espérance ou la réalisation d'une société sans classes, née des rêveries de Marx. Il ne prend pas au sérieux le socialisme scientifique ni le matérialisme dialectique qui n'ont rien de scientifique et tiennent plutôt de l'idéologie.

Après 1950, Ruyer est plus critique vis-à-vis de l'utopie. Ainsi, en 1972 : « les utopistes, les inventeurs de mouvement perpétuel en sociologie, s'imaginent toujours que de bonnes institutions (bien agencées), donneront par elles-mêmes de l'énergie sociale »²⁶³. Un peu plus tard encore il distingue les « utopies refuges » des utopies politiques ; dans les premières, « l'auteur rêve d'abord d'un refuge à titre personnel, puis il fabrique toute une société selon son goût, vivant dans ce refuge élargi (Abbaye de Thélème, la Cité du Soleil de Campanella et peut-être le Phalanstère de Fourier) »²⁶⁴ alors que l'utopiste politique est un type d'esprit différent, en général, à celui du rêveur éveillé. Il traite la réalité en expériences mentales : « la science-fiction et l'utopie ou la politique fiction sont des expériences pseudo-

²⁶¹ Raymond Ruyer, « Raymond Ruyer par lui-même », *Les Etudes philosophiques*, 1/2007, p. 4-5 (réédition du texte de 1963)

²⁶² Raymond Ruyer, *Dieu des religions, Dieu de la science*, Paris, Flammarion, 1970.

²⁶³ Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, p. 61.

²⁶⁴ Raymond Ruyer, *L'Art d'être toujours content*, p. 139.

scientifiques sur des possibles latéraux »²⁶⁵. De « l'exercice mental » qui faisait la part du jeu, nous passons aux expériences pseudo-scientifiques qui si elles restent de l'ordre de la fiction n'en sont pas moins irresponsables ou dans le même registre que le mouvement perpétuel, c'est-à-dire une tromperie.

Du paradis perdu à l'espérance déçue.

Ruyer, nous le savons, n'a pas connu l'effondrement du Bloc soviétique en 1989-1991. Événement considérable qui semble avoir produit à la fois la fin des idéologies et la fin des utopies. Notre intention, pour terminer ce chapitre, est d'examiner comment a évolué depuis 1950 la question de l'utopie. L'utopie a-t-elle disparu avec ce que certains appelaient les grandes utopies du XXème siècle ? Mais l'on nous a répété que la réalité soviétique représentait l'avenir de l'humanité, « l'avenir radieux » et n'était plus une utopie, un rêve puisqu'elle était en train de se construire.

Accusées d'avoir engendré des « idéocraties », les utopies ne seraient ni souhaitables ni possibles. Marc Angenot a établi *le procès de l'utopie*²⁶⁶. Il ne fait pas référence à Ruyer qui s'exprimait avant la disparition de l'utopie. Nous restons dans notre sujet puisque Marc Angenot place le projet utopique comme le résultat d'une critique sociale radicale : « La critique sociale démontre par la fatalité de l'avenir que le monde empirique est d'autant plus mauvais qu'il pourra être tout autre et qu'il ne dépend que des hommes de l'organiser autrement »²⁶⁷. L'utopie naît du constat que la société va mal, qu'elle est mal organisée ; « ce dysfonctionnement rend méchants les méchants et permet leur domination tout en engendrant le malheur des justes »²⁶⁸.

Notons que la critique sociale de Ruyer n'adopte pas la même perspective : s'il accepte que la société puisse et doive être améliorée, il n'accepte pas pour autant les simplifications sur la société. La réalité sociale est beaucoup plus complexe que les projets utopiques. Ruyer ne perçoit pas d'emblée que la société est quelque chose *qui va mal* et qu'il faut nécessairement la transformer parce qu'il ne la définit pas *a priori* comme « mauvaise » ou mal organisée. La critique sociale, selon Ruyer, n'est pas la négation de la réalité. Pour reprendre les catégories analysées et discutées par Raymond Aron, Ruyer est réformiste, non pas révolutionnaire. Il préfère les maux présents à la révolution. Pour lui, comme pour Aron, et Karl Popper et Isaiah Berlin, et bien d'autres, si l'idée communiste est l'unique solution aux maux présents, alors les maux présents sont préférables.

« Que les utopies du XIXème siècle aient grandement alimenté les malheurs du XXème siècle, c'est ce que soutiennent de nos jours quelques bons esprits, quelques grands historiens »²⁶⁹. Pour Victor Hugo, une utopie est une idée au berceau, et pour Lamartine, une

²⁶⁵ Id., p. 140.

²⁶⁶ Marc Angenot, « Le procès de l'utopie », *Cités*, n° 42, 2010, p. 15-32.

²⁶⁷ Id., p. 16-17.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Id., p. 18.

idée prématurée. Au XIX^{ème} siècle, beaucoup sont persuadés que les sociétés se développent sur l'axe du progrès et que les utopies ont quelque chose de vrai ; il suffit d'attendre pour les voir se réaliser. Les esprits positifs rétorquaient qu'elles étaient d'absurdes erreurs capables de bouleverser l'ordre social. A la fin du XIX^{ème} siècle, l'utopie socialiste devient « socialisme scientifique », et une autre logique se met en marche. « De la Révolution de 1917, n'est pas sorti un régime y constituant un "stade supérieur" aux démocraties bourgeoises et aux économies de marché, ni même une alternative rationnelle, mais une "idéocratie", un régime fondé sur un projet irréaliste, sur une "utopie" »²⁷⁰, déclare Marc Angenot, commentant l'historien Martin Malia²⁷¹. Ce qui donne toute sa valeur à la lucidité de Nicolas Berdiaev qui écrit en 1924 : « Les utopies apparaissent comme bien plus réalisables qu'on ne le croyait autrefois. Et nous nous trouvons actuellement devant une question bien autrement angoissante : comment éviter leur réalisation définitive ?...Les utopies sont réalisables. La vie marche vers les utopies. Et peut-être un siècle nouveau commence-t-il, un siècle où les intellectuels et la classe cultivée rêveront au moyen d'éviter les utopies et de retourner à une société non utopique moins "parfaite" et plus libre »²⁷². Nous verrons plus loin que l'avertissement n'a pas été compris quand certains intellectuels communistes ou ex-communistes, n'ayant pas tiré les leçons de l'effondrement du communisme, se tournent aujourd'hui vers l'utopie.

Si l'effondrement du Bloc soviétique « qui semblait à beaucoup invulnérable à force d'être verrouillé et bétonné, et qui était cependant, à l'évidence rétrospective, intégralement vermoulu »²⁷³ a stupéfié les contemporains, c'est aussi parce que le régime n'a laissé aucune trace et personne n'a fait mine de le défendre. La révolution bolchévique a engendré « un système qui a cherché, par la terreur et dans la pénurie perpétuelle, dans le "flicage" généralisé et la misère matérielle et morale de trois générations, à faire fonctionner une impossibilité pratique »²⁷⁴, et a disparu soixante-douze ans plus tard en ne laissant que ruines, ressentiment et malheur collectif.

Ce qui s'est effondré avec le communisme, conclut Marc Angenot, c'est l'idée de progrès. Désormais « la représentation de l'avenir est plus liée à une situation d'angoisse qu'à une situation d'espérance »²⁷⁵.

Nous comprenons comment l'idée d'utopie s'est trouvée réduite à une idéologie politique, à partir de la critique sociale exercée par cette même idéologie, le marxisme ; ce n'était pas le sujet de l'étude de Ruyer en 1950. Nous avons vu aussi qu'il a tenté de définir les limites du progrès humain et montrer qu'il n'y a pas de relation entre progrès technique et progrès humain.

²⁷⁰ Id., p. 21.

²⁷¹ Martin Malia (1924-2004), *La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie 1917-1991*, Paris, Seuil, 1995.

²⁷² Nicolas Berdiaev (1874-1948), *Le Nouveau Moyen-Age*, (1924), Paris, L'Age d'Homme, 1986. Aldous Huxley (1894-1963) a placé cette phrase en exergue de son roman *Le Meilleur des mondes*, trad. fr. Paris, Pocket, 1998, p. 5.

²⁷³ Marc Angenot, « Le procès de l'utopie », p. 21.

²⁷⁴ Id., p. 22.

²⁷⁵ Id., p. 29.

Soulignons, pour terminer que François Furet a transposé avec ironie le titre de Freud dans *Le Passé d'une illusion*, pour conclure que « La disparition du monde soviétique ne modifie en rien l'exigence démocratique d'une autre société. Elle reviendra un jour à être admirée, jouissant de circonstances atténuantes. Je ne dis pas, dans la forme dans laquelle elle est morte, l'idée communiste peut renaître. Il n'y a aucun doute que la révolution prolétarienne, la science marxiste-léniniste, le choix idéologique d'un parti, d'un territoire et d'un empire a épuisé ses possibilités avec l'Union soviétique. La disparition de ces figures familières de notre siècle, met seulement un point final à une époque, il n'épuise pas le répertoire de la démocratie »²⁷⁶.

Retour de l'utopie ?

Un certain nombre d'intellectuels communistes ou ex-communistes n'ont pas analysé la disparition de l'idée communiste comme a su le faire François Furet. Quelques-uns découvrent, ou semblent découvrir, l'utopie. C'est le cas de Pierre Macherey²⁷⁷ : pourquoi s'intéresser aujourd'hui aux discours des utopistes ? Parce que c'est ce dont nous manquons le plus, explique-t-il. L'utopie est un concept autour duquel le marxisme a tourné en le frappant d'infamie. Il est prétentieux et pour le moins exagérer d'affirmer, comme il le fait, que les utopistes n'ont jamais été lus ou jamais été pris au sérieux ; cela vaut probablement pour les marxistes dont il faisait partie ; Ruyer, que Macherey n'a pas dû lire à ce qu'il semble, les a lus et les a pris au sérieux. Pierre Macherey avoue son intérêt pour l'utopie, après l'effondrement du communisme, comme une façon de reprendre sur de nouvelles bases les croyances d'origine du marxisme, que les intellectuels, comme lui, ont du mal à abandonner, semble-t-il. Il présente son livre comme un dialogue *a posteriori* avec François Furet, *Le Passé d'une illusion*, car tout n'est pas aussi terminé qu'on veut bien le croire, pense-t-il. Une version du marxisme est certes terminée, révolue, admet-il ; mais alors veut-il laisser entendre qu'il existe d'autres versions du marxisme qui, elles, ne seraient ni terminées ni révolues ?

« L'utopie, expression d'un besoin qui signale un manque, est elle-même le point d'application d'un besoin propre, et ce besoin signale aussi un manque. Manque de quoi ? En tout premier lieu d'utopie : aujourd'hui même nous manquons cruellement d'utopie »²⁷⁸. Nous soulignons le « style » à la mode structuraliste si courant dans les années 1960-1970 et que Pierre Macherey utilise encore, comme des tics de langage dont il n'arrive pas à se débarrasser. Il distingue l'utopie « classique » de l'utopie « moderne », plus sociale, ce qui est assez habituel. Les rapports sociaux, en particulier chez Fourier, y sont présentés d'une manière presque libertaire, en tout cas débridée, pour « Déchaîner sans frein les élans joyeux du désir, qui ne passe plus d'abord par le respect d'obligations et de règles »²⁷⁹. Une illustration de la posture dénoncée par Ruyer comme pseudo-libération intellectuelle, pseudo-

²⁷⁶ François Furet (1927-1997), *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXème siècle*, Paris, Robert Laffont, 1995, Epilogue.

²⁷⁷ Pierre Macherey (1938-), *De l'utopie !*, Paris, De l'incidence éditeur, 2011.

²⁷⁸ Id., p. 11.

²⁷⁹ Id., p. 15.

esthétique, qui se croit au-delà des obligations et des règles. Un rêve d'intellectuel coupé des réalités de la société.

Classiques ou modernes, les utopies contestent l'ordre existant. L'utopie, selon Macherey, représente par excellence le travail du négatif²⁸⁰. Les intellectuels comme lui ont du mal à reconnaître la réalité qu'ils disqualifient comme « accablante » ; ils cherchent alors du côté de l'utopie d'autres raisons de croire aux illusions auxquelles ils ont cru pendant tant d'années.

Dans le chapitre suivant, nous abordons le « cœur » de la critique sociale de Ruyer qui porte précisément sur la fin des années 1960 et les années 1970. Années « idéologiques » où la mode structuraliste a remplacé la mode existentialiste. Ruyer est âgé de 67 ans et certains considèrent que les livres de critique sociale sont des livres de vieillesse.

²⁸⁰ Id., p. 16.

Deuxième partie

Le cœur de la critique sociale.

Chapitre IV.

L'art de provoquer en 1969.

En abordant, dans ce chapitre, l'histoire des idées, principalement en France, depuis les années 60, il est peut-être utile de faire deux citations préliminaires tirées de l'enseignement de Raymond Ruyer et de Louis Vax, comme deux règles de méthode pour éviter de tomber dans certains travers intellectuels d'une époque pas si révolue²⁸¹.

Ce que nous appelons le cœur de la critique sociale se compose de trois livres publiés dans la collection « Liberté de l'esprit », dirigée par Raymond Aron, chez Calmann-Lévy : *Eloge de la société de consommation* (1969), *Les Nuisances idéologiques* (1972) et *Les Nourritures psychiques* (1975). Les deux premiers sont écrits en réaction aux événements de mai 1968 ; le troisième présente une notion, la « nutrition psychique » ou nourriture psychique, comme l'indique le titre du livre, que Ruyer a patiemment élaborée (dès 1956) et qui constitue la contribution la plus originale de « sa » critique sociale ; l'idée de nourriture psychique permet d'expliquer un certain nombre de phénomènes sociaux et fournit aussi une réponse possible aux désordres et « pertes de sens » qui affectent la société à partir des années 70.

Les débats sur la société de consommation.

Avec la publication de *L'Eloge de la société de consommation*²⁸² et ce titre volontairement provocateur, qui lui valut une petite notoriété, le professeur d'université descendait dans l'arène et participait au débat sur la société de consommation, thème à la mode vers la fin des années soixante et une des cibles, en mai 1968, des étudiants en révolte et de certains éléments de couches sociales matériellement privilégiées qui se dressent contre la société de consommation jugée aliénante. L'aliénation est, avec la domination et l'exploitation, un des thèmes de la critique sociale ; il y a aussi le thème de l'inégalité qui en résulte. Après la crise de mai 68, Ruyer, le philosophe de la biologie, de la psychologie – il occupe la chaire de psychologie, à la Faculté des lettres et sciences humaines de Nancy ; son cours sur les principaux courants de la psychologie contemporaine et son cours de psychopathologie sont très suivis par les étudiants – intervient dans le débat sur l'aliénation par la société de consommation. Si ces débats sont quelque peu oubliés aujourd'hui, il n'en

²⁸¹ « Il y a une infinité de gens qui perdent le sens commun parce qu'ils le veulent passer, et qui ne disent que des sottises parce qu'ils veulent dire que des paradoxes ». Nicolas Malebranche, *La Recherche de la vérité*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome 1, p. 43.

Et « Se défier de ces jeux de réflexion qui, sous prétexte de découvrir la signification profonde d'une philosophie, commencent par en négliger la signification exacte », Victor Delbos, *La Philosophie pratique de Kant*, Paris, F. Alcan, 1926, Avant-propos.

²⁸² Raymond Ruyer, *Eloge de la société de consommation*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

est pas de même des événements de mai 68 qui sont régulièrement célébrés par une abondance de publications, livres, articles, reportages à la radio, à la télévision, etc. qui tentent d'analyser et d'expliquer les causes et les conséquences de la révolte.

Aujourd'hui, à froid, avec le recul du temps, nous pouvons résumer les événements de mai 1968 en disant que la révolte étudiante a provoqué : 1. Une crise politique qui a trouvé une issue fin juin 1968, puis le départ du général de Gaulle en 1969. 2. Une contestation – le mot était alors à la mode – radicale et globale quoique confuse de la société, société de consommation ou société capitaliste bureaucratique ; cette contestation traduisait sans doute des insatisfactions mais n'a rien modifié au final. La radicalité des paroles n'a heureusement pas pu se traduire dans la réalité. 3. Une crise de l'Université dont nous subissons encore les conséquences.

Au mois de mai 1968, sur le campus de la Faculté des Lettres de Nancy, quand les étudiants ont commencé à occuper les locaux, les amphithéâtres et certaines salles de cours, le doyen de la faculté, Jean Schneider, a décidé, en responsable, de rester dans ses bureaux pour veiller au respect des bâtiments et empêcher des dégradations possibles. Un certain nombre de professeurs, dont Ruyer qui habitait à deux pas de l'Université, l'ont soutenu dans cette décision et ont passé des nuits inconfortables à veiller et dormir sur place pour éviter les débordements. Cela m'a été confirmé par Louis Vax qui faisait aussi partie du groupe de soutien au doyen, même s'il n'avait pas encore été nommé professeur en 1968. Le résultat a été une « chienlit molle »²⁸³ sur le campus de la faculté des Lettres, avec le rituel des AG (Assemblées générales), les manipulations de ces assemblées, organisées par les étudiants politisés, et divisés entre différentes tendances et factions ; après trois semaines de vains et laborieux discours, la désaffection progressive des étudiants qui se lassaient de l'inactivité imposée, « le combat cessa faute de combattants ». C'est, en somme, ce que Ruyer a pu observer sur place, à Nancy. Plus grave que les tumultes, les barricades dans le Quartier latin à Paris et même la paralysie de la France pendant quelques semaines a été la dégradation de l'institution universitaire. C'est la raison pour laquelle un certain nombre de professeurs qui ont assisté de près aux événements, quand ils n'y ont pas participé, même indirectement, ont publié des propositions comme *Rebâtir l'Université* de Jules Vuillemin²⁸⁴, alors professeur au Collège de France, passé totalement inaperçu, et celui, plus critique, de François Bourricaud (1922-1991), *Universités à la dérive*²⁸⁵ que nous citerons plus loin, parce que son approche sociologique nous semble rejoindre les thèses de Ruyer.

Il suffit de signaler le témoignage de Dominique Lecourt, sur Georges Canguilhem, spécialiste de l'épistémologie et de l'histoire des sciences ; en 1968, il était encore directeur de l'Institut d'Histoire des sciences et des techniques : « Il assista silencieux, d'abord amusé puis de plus en plus exaspéré au grand carnaval des AG. Notre retour à l'Institut fut rude. Cela commença par un savon collectif mémorable : « Vous pouvez être contents ! Vous avez de

²⁸³ Le mot « chienlit » est entré dans l'Histoire en 1968, il désigne l'agitation, le désordre, la pagaille : utilisé par le général de Gaulle, président de la République, en mai 1968, devant des journalistes à la sortie d'un Conseil des ministres ; il aurait déclaré : « La réforme, oui ; la chienlit, non ».

²⁸⁴ Jules Vuillemin, *Rebâtir l'Université*, Paris, Fayard, 1968.

²⁸⁵ François Bourricaud, *Universités à la dérive*, Paris, Stock, 1971.

quoi être fiers ! Vous avez détruit tout ce que nous avons essayé de construire depuis vingt ans ! »²⁸⁶. Canguilhem a reconnu l'importance des travaux philosophiques de Ruyer, d'abord dans un article de 1947²⁸⁷, puis en 1981, face au neurobiologiste Jean-Pierre Changeux, lors d'une séance de la Société française de Philosophie, il déclara : « c'est Ruyer qui est à la fois le plus réceptif aux enseignements de la neurophysiologie et le plus intransigeant sur l'irréductibilité du domaine absolu de l'expérience consciente »²⁸⁸. Il existait une estime réciproque entre Ruyer et Canguilhem. Tous deux, comme Aron, Braudel, Lévi-Strauss, et bien d'autres professeurs et intellectuels, n'ont pas vraiment apprécié la subversion de mai 1968. Il semble pourtant qu'ils aient été minoritaires car ce qui a dominé, en France, dans l'Université et, déjà, dans les médias, après l'échec politique du mouvement de mai 68, c'est-à-dire dès la fin du mois de juin, ce sont les idées de la contestation. Ruyer partage le diagnostic de Raymond Aron dans *La Révolution introuvable* : « Disloquer le bloc social de l'Université sans savoir quel bloc reconstruire ou afin de disloquer la société toute entière, c'est nihilisme d'esthètes, ou mieux, c'est l'irruption de barbares inconscients de leur barbarie »²⁸⁹.

Me revient en mémoire une discussion que j'avais eu avec un ami, brillant étudiant en psychologie – nous suivions ensemble les cours de psychologie de Ruyer – qui m'avait surpris en se mettant du côté de la révolte étudiante. Vers la fin des « événements », le mouvement étudiant s'essouffait et l'issue de la crise se présentait, je lui demandai : « c'est entendu, vous voulez détruire l'université actuelle ; mais quel est le projet de remplacement ? Que voulez-vous reconstruire à la place ? » Sa réponse m'avait laissé pantois : « Reconstruire est une idée bourgeoise ! » Devant la virulence du défolement, l'Université française ne s'est pas remise de mai 68. « Dans les universités, il ne faut pas abuser de la politique » disait Raymond Aron dans un entretien. François Bourricaud fait le même diagnostic « Le symptôme qui retient l'attention, c'est la politisation de la vie universitaire »²⁹⁰. Il constate une coupure au sein de la sociologie : les contestataires dénoncent la sociologie « empirique » et la sociologie « théorique » comme sans intérêt ; ils veulent remettre les sciences sociales dans le courant « révolutionnaire ». Le futur de la sociologie n'est pas de devenir une science positive mais plutôt d'être une fonction d'instance *critique* dans la société elle-même. Mais le terme de *critique* est ambigu : pour les sociologues « engagés », il s'agit de la contestation active de la société dans laquelle ils vivent. Pour les autres, « la critique est la méthode pour instaurer une certaine distance, non seulement entre l'observateur et l'objet qu'il étudie, d'une part, mais entre l'observateur lui-même, ses préjugés et ses prénotions, d'autre part. Le véritable sociologue critique est celui qui sait « se mettre à la place des autres »²⁹¹. Nous retrouvons, ici, un écho d'Adam Smith, de son idée de « spectateur impartial » et l'idée

²⁸⁶ Dominique Lecourt, *Georges Canguilhem*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2008, p. 119.

²⁸⁷ Georges Canguilhem (1904-1995) , « Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3-4/1947.

²⁸⁸ *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 28 février 1981, « Les progrès des sciences du système nerveux concernent-ils les philosophes ? » par Jean-Pierre Changeux. L'intervention de Georges Canguilhem se trouve pp. 101-102.

²⁸⁹ Raymond Aron, *La Révolution introuvable. Réflexions sur les événements de Mai*, Paris, Fayard, 1968.

²⁹⁰ François Bourricaud, *Universités à la dérive*, Paris, Stock, p. 163.

²⁹¹ Id., p. 167.

d'empathie ; idées que Ruyer avait présentées dans ses cours en insistant sur leur importance. Devoir rappeler de telles évidences méthodologiques montre à quel niveau étaient tombés les débats dans l'Université. Bourricaud savait pertinemment que « cette conception de la critique entendue comme la méthode même de la *civilité* sera dénoncée comme « réactionnaire » C'est précisément le reproche qui sera fait à Ruyer. « Avouerai-je, conclue Bourricaud, que l'existence d'une "intelligentsia" qui rejette les valeurs de nos sociétés, qui récuse les méthodes et les procédures par lesquelles celle-ci pourrait être graduellement et paisiblement améliorée, ne me préoccupe pas outre mesure, me semble même normale et dans une certaine mesure heureuse ? je ne crois pas du tout que cette « intelligentsia » ait raison dans sa critique contre le "capitalisme" ou la "société de consommation", et il me semble que ses griefs sont pour la plupart mal fondés, excessifs, risibles, ou même simplement absurdes »²⁹².

C'est bien le débat entre les réformistes et les révolutionnaires qui est posé ; Aron *versus* Sartre (Quoique l'on puisse douter que Sartre ait été révolutionnaire. Intellectuel révolté, oui ! Révolutionnaire, probablement pas !) C'est aussi ouvrir la possibilité d'une forme de critique sociale différente de la critique sociale d'obédience marxiste ou néo-marxiste. Est concevable, nous le verrons, une critique sociale qui soit autre chose que la critique de l'aliénation ou de l'exploitation, de la domination. La critique sociale de Ruyer montre qu'il est possible de sortir de la critique sociale marxisante qui oppose en termes binaires, exploiters/ exploités, dominants/dominés, aliénés/non-aliénés (ou désaliénés). Il va donc commencer à montrer les excès et les absurdités des griefs contre la société de consommation. Il n'est pas étonnant que le livre soit publié dans la collection dirigée par Raymond Aron qui accueillera les deux suivants. Il y a concordance d'idées, au-delà de l'estime mutuelle.

L'Eloge de la société de consommation présente, tout d'abord, les raisonnements économiques élémentaires pour comprendre que la consommation est fonction de la production. Il cite les économistes « sérieux », comme Samuelson dont il a lu le manuel *L'Economique*. Ruyer s'est intéressé à l'économie, nous l'avons supposé, en lisant Cournot, donc très tôt, et il a étudié cette discipline : il en a lu les principaux textes ; depuis les classiques, Adam Smith, Ricardo, Malthus, Marx, les extraits des œuvres publiés avant-guerre et dans l'édition de la Pléiade, ainsi que les économistes modernes, Mises, Hayek, François Perroux, Jean Fourastié, John K. Galbraith, etc. Les connaissances de Ruyer en économie sont loin d'être négligeables. Il se livre à un exercice de vulgarisation économique pour expliquer les mécanismes de la consommation. Il s'excuse presque d'avoir à énoncer des vérités premières, comme : il n'y a pas de « prospérité sans discipline de production ». Il prend un malin plaisir à citer Karl Marx²⁹³ qui établit que la société ne produit que pour consommer.

²⁹² Id., p. 168.

²⁹³ Karl Marx, *Introduction générale à la Critique de l'économie politique*, in *Œuvres*, Bibliothèque de la pléiade, I, Gallimard, PP. 235 et suivantes, et particulièrement la page 244.

Une des erreurs que l'on pouvait entendre, parmi beaucoup d'autres, sur le campus de la Faculté des Lettres de Nancy était celle-ci : « Ruyer n'a pas lu Marx ! »²⁹⁴.

Le développement de la production et l'innovation technique ont joué un rôle moteur dans l'extension de la société de consommation. Les fameuses « Trente glorieuses », selon le mot de Jean Fourastié, caractérisent l'effort de reconstruction économique entrepris dans les pays industrialisés après la seconde guerre mondiale. Le progrès technique et une croissance économique sans précédent multiplient la masse des biens disponibles. Ce que constatent beaucoup d'économistes dont Paul Samuelson, Robert Solow, Colin Clark, Walt W. Rostow, J. K. Galbraith, François Perroux et Alfred Sauvy en France.

Après vingt ans de croissance, de 1945 à 1965, surgissent les questions : « Allons-nous vers le bien-être généralisé ? Vers l'abondance ? » Un des points que soulignent Ruyer et Raymond Aron²⁹⁵ est que la croissance économique n'assure pas le bonheur, même si elle peut y contribuer. Un des slogans de mai 68 était : « On ne tombe pas amoureux d'un taux de croissance ! ». En effet ! Pourtant, lorsque six ans plus tard, après le premier choc pétrolier et la chute de la croissance dans les pays industrialisés, le Club de Rome essaiera de faire adopter l'idée de « croissance zéro », avec des considérations économiques assez peu réalistes, la plupart des pays dits développés et leurs gouvernements chercheront le retour à la croissance et les opinions publiques en feront une exigence auprès des politiques. Dans les années 1960, avant la première crise pétrolière de 1974, la technique conjuguée au travail humain bien organisé assurait le développement de la production comme jamais auparavant. Quelques économistes essayaient de prendre en compte les coûts sociaux de la croissance, comme Bertrand de Jouvenel²⁹⁶ (1903-1987) par exemple.

Ruyer assimile la révolte contre la société de consommation à une révolte contre l'économie. La révolte contre l'économie, dit-il, est aussi vieille que l'activité économique parce que l'économie, c'est la dure nécessité. Pour échapper aux insupportables pressions de cette nécessité, l'homme a inventé les « grands jeux » : la magie, la mystique, la religion, l'ascétisme, la drogue, l'art, la danse, la politique, les palabres, l'aventure ou la guerre. Jusqu'au XIX^e siècle, aucune des sociétés connues n'est une « société économique ». La société économique est une nouveauté dans l'histoire mais elle a apporté un progrès immense et inespéré ; elle a fait sortir de la misère presque tout l'hémisphère Nord de la planète, et cela, quoiqu'on le prétende, sans écraser un prolétariat, interne ou externe. Le marxisme, loin d'avoir été une révolte contre la société économique, est essentiellement un « économisme ». Hostiles au capitalisme, non à l'économie en général, les marxistes ont aussi contribué à l'avènement des sociétés industrielles. C'était la vision qui dominait dans les années 1960 : deux modèles de sociétés industrialisées, société collectiviste étatisée et société capitaliste privée. La révolte d'aujourd'hui (c'est-à-dire en 1969), diagnostique Ruyer, ne sait pas au

²⁹⁴ L'argument était couramment utilisé à l'époque pour disqualifier l'interlocuteur. C'était le seul argument que l'on ne pouvait pas utiliser contre Raymond Aron qui, lui, avait lu Marx, disait-on au Parti communiste français, et le connaissait mieux que beaucoup d'intellectuels communistes.

²⁹⁵ Raymond Aron, *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969. Publié dans la même collection et la même année que *L'Eloge de la société de consommation*.

²⁹⁶ Bertrand de Jouvenel, *Arcadie. Essais sur le mieux-vivre*, Paris, Seuil, 1968, pp. 266-271.

juste si elle est marxiste ou non. L'anticapitalisme du marxisme alimente l'anti ékonomisme de l'intelligentsia. Les révoltés, contre la société économique, contre le capitalisme, libéral ou étatisé, contre la technocratie, contre la « société de consommation », contre la publicité et les gadgets, contre la productivité, la rentabilité, se croient souvent marxistes (ou néo-marxistes) parce qu'ils sont anti-américains. L'Amérique du Nord représente le capitalisme comme l'Union soviétique représentait le communisme ; mais, derrière la critique du capitalisme par les intellectuels et universitaires, se profile la critique de l'économie, et aussi, pour certains d'entre eux, l'ignorance de l'économie. Le diagnostic de Ruyer est le suivant : « Aux vieux griefs contre la société capitaliste : exploitation, aliénation, désordre, se mêlent aujourd'hui des griefs nouveaux contre la société économique en général : ''tragédie'' de la consommation forcée, conditionnement par la publicité, méfaits de la technocratie, etc. L' ''ékonomophobie'' est généralisée ». Et l'on perçoit l'ironie de Raymond Ruyer lorsqu'il parle de la ''tragédie'' de la consommation forcée. Si le thème de l'exploitation semble avoir perdu en importance, celui de l'aliénation est beaucoup plus souligné. « L'exploitation a existé au XIXe siècle et la prolétarianisation n'était que trop réelle avec ou sans paupérisation. La confiscation de la plus-value du travail n'est plus soutenable » affirme Ruyer qui en déduit que « Marx est un auteur heureux puisque le pilier central de sa théorie s'est effondré et cependant chacun semble s'accorder, même les adversaires du marxisme, que la construction tient bien sans ce pilier central »²⁹⁷.

L'aliénation est un thème, littéraire et philosophique, plus vaste que l'exploitation économique. Ruyer rappelle qu'il y a selon Feuerbach une aliénation religieuse : l'humanité se projette en un Dieu qu'elle fabrique, et elle se livre à cette idole qui l'opprime. « Selon Marx, l'aliénation sort de l'exploitation, en vertu du principe selon lequel religion, politique, morale, droit, n'ont pas de consistance propre et sont des masques, des idoles fabriquées par des hommes dans un certain état social des institutions économiques. L'homme crée l'Etat, la Patrie, comme il crée Dieu, et il s'aliène en ses idoles, parce qu'il est aliéné dans le système de l'économie marchande en général, et qu'il est exploité par l'économie capitaliste en particulier. Il y a en effet ce double fond – sans quoi on ne comprendrait pas comment les Etats et les Dieux ont précédé de beaucoup, historiquement, le capitalisme »²⁹⁸. Marx, et encore Lénine et Boukharine, parlent d'affranchir l'homme de l' « aliénation dans l'échange » par la suppression du marché et de la monnaie. Le marxisme prépare la disparition de l'économie politique, réalité contraignante et aliénante, pesant sur les hommes. Il est à peine croyable, mais c'est un fait rappelé par Ruyer, que des marxistes plus récents dénonçaient encore le caractère « fétichiste » de l'économie politique en général, et le caractère « aliénant » du commerce et même de la monnaie. « Des tricheurs, argumente Ruyer, peuvent évidemment fausser les échanges, même les plus élémentaires ; mais être trompé et volé, ce n'est pas être ''aliéné''. Le sentiment d'aliénation comme toutes les impressions psychologiques est très capricieux, très accessible à l'autosuggestion et à l'ambiance »²⁹⁹. Se référant à Bertrand de Jouvenel et Julien Freund, Ruyer souligne que l'ordre politique, en pratique, contient beaucoup plus de menaces d'aliénation que l'ordre

²⁹⁷ Raymond Ruyer, *Eloge de la société de consommation*, p. 16.

²⁹⁸ Id., p. 28.

²⁹⁹ Id., p. 32.

économique³⁰⁰. Le sentiment d'aliénation, comme le sentiment si répandu de l' « absurdité sociale » a sa racine dans l'inconscience sociale, phénomène capital, étudié par Ruyer³⁰¹ et bien distinct de l'inconscient freudien. Cette inconscience sociale conduit plus souvent à la bêtise qu'à la folie – bêtise d'ailleurs aussi dangereuse que la folie. Pourtant, reconnaît Ruyer, l'action et même la passion politique, plus réellement aliénante que l'action économique, donne moins le sentiment de l'aliénation³⁰². « La participation à la '' prospérité économique'', à la ''montée du niveau de vie'' est, d'une part, peu exaltante et, d'autre part, paraît à chacun insuffisante. Il est plus expédient de crier à l'absurde devant une réalité qu'on ne comprend plus, qui nous échappe, et d'inventer un autre système simpliste du même niveau que la rationalité superficielle de l'utopie »³⁰³. C'est le spécialiste de l'utopie qui parle !

Il faut se souvenir que dans les années 50, et les années 60, certains accusaient le capitalisme et l'économie de marché de créer du désordre auquel la planification pouvait remédier. Le thème du désordre était au cœur des débats entre le « marché » ou le « plan ». En France, des économistes et des hauts fonctionnaires rêvaient d'une troisième voie entre le modèle américain du marché et le modèle soviétique de la planification. Il suffit de penser à Pierre Massé (1898-1987), économiste et haut fonctionnaire, auteur de *Le Plan, ou l'Anti-hasard*³⁰⁴.

Les débats reposaient sur le rôle des ordinateurs pour traiter les grandes quantités d'information nécessaires au fonctionnement de l'économie. Le Plan était la solution pour éviter le gaspillage de l'économie de marché et les désordres qui en résultaient. Ces débats coïncidaient, dans les années 50, avec l'invention de la cybernétique (oubliée depuis ou plutôt remplacée par l'informatique.). Ruyer a été un des premiers, sinon le premier philosophe français à s'intéresser à la cybernétique. Il a publié dès 1954 un livre³⁰⁵ dans lequel il montre que si la cybernétique représente un des progrès les plus remarquables de la technique, de la science et de la philosophie contemporaines, ses postulats mécanistes sont insoutenables à la fois logiquement et expérimentalement. Les faits révèlent que les machines à information, aussi bien que les machines ordinaires, sont toujours encadrées par une activité consciente et signifiante - la conscience humaine, en l'occurrence. Dans *l'Eloge de la société de consommation*, Ruyer définit à nouveau la cybernétique qui, dans l'esprit de ses fondateurs, et notamment Norbert Wiener, était la théorie générale des contrôles par machines à information. Mais très vite la cybernétique s'est développée dans deux directions « qu'il est avantageux de désigner comme cybernétique I et II. D'une part elle est devenue, ou elle est restée selon son bon sens primitif, la théorie des machines à autorégulation, par rétroaction (ou *feed back*) qui se contrôlent elles-mêmes en réutilisant leurs effets de sortie (homéostasies organiques, homéostats, multistats, régulations et automations de toutes espèces dans

³⁰⁰ Bertrand de Jouvenel, *De la politique pure*, Paris, Calmann-Lévy, 1963 et Julien Freund, *L'Essence du politique*, Sirey, 1965.

³⁰¹ Raymond Ruyer, « L'inconscience, la fausse conscience et l'inconscient », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1966 : 257-289.

³⁰² *Eloge de la société de consommation*, p. 37.

³⁰³ Id., p. 38.

³⁰⁴ Pierre Massé, *Le Plan ou l'Anti-hasard*, Paris, Seuil, 1965, rééd. Hermann, 1991.

³⁰⁵ Raymond Ruyer, *La cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion, 1954, rééd. augmentée 1967.

l'industrie). D'autre part, elle a conduit aux ordinateurs qui sont des machines à enregistrer, conserver, traiter, ordonner, selon un programme prédéterminé, de grandes quantités d'informations »³⁰⁶. Ruyer a bien vu le développement de l'informatique, à une époque où elle commençait seulement à s'implanter dans les entreprises. Mais il ajoute que l'interprétation cybernétique I est strictement équivalente à l'interprétation marginaliste. Ce qui expliquerait pourquoi les dirigeants russes se sont longtemps défiés de la cybernétique. « Le plus curieux est que les économistes communistes convertis à la cybernétique ne paraissent pas s'apercevoir qu'ils condamnent ainsi, par les considérations philosophiques attenantes, le principe même de la planification autoritaire et centrale »³⁰⁷. Il est probablement exagéré de soutenir avec Von Mises, Von Hayek, Machlup, etc. que tout calcul économique est impossible dans une économie planifiée, mais Ruyer est d'accord avec ces auteurs pour dire que même une supposée planification intégrale de l'économie par l'Etat ne peut pas supprimer le « marché ». Il critique, par ailleurs, le dirigisme économique parce que les planificateurs seraient censés connaître les vrais besoins des intéressés, mieux que les intéressés eux-mêmes. Il faut se souvenir que ces débats sur les calculs économiques, qui semblent aujourd'hui bien datés, opposaient les économistes libéraux aux économistes marxistes, ou à ceux qui critiquaient le capitalisme³⁰⁸.

Quel est le rôle du consommateur dans la société de consommation ?

Une des questions qui revient fréquemment dans les débats de l'époque est celle des besoins : la notion de besoin, en effet, est centrale. Il est classique de distinguer, comme le font Ruyer et la plupart des psychologues et psychosociologues, les besoins primaires ou fondamentaux, physiologiques et physiques, et les besoins secondaires, psychiques, définis par la demande solvable. Cette distinction se trouve déjà exposée, en 1945, chez l'anthropologue américain Ralph Linton³⁰⁹. Les premiers peuvent être satisfaits relativement facilement et tendent à être saturés dès lors qu'ils sont satisfaits, alors que les seconds dépendent des niveaux d'aspirations et ils augmentent avec la masse des moyens de satisfaire ces besoins. De là une insatisfaction persistante, paradoxale dans la mesure où les possibilités offertes par la société de consommation ont accentué la diversité des comportements et les modes de satisfaction des besoins. Les décisions du consommateur, ses préférences, sont une combinaison de l'utilité (confort, sécurité, etc.), du style de vie ou de l'appartenance à un groupe social déterminé, et du plaisir, c'est-à-dire de la satisfaction qui résulte de l'acte d'achat. Par-delà la dimension économique et sociologique de la notion de besoin, il y a la dimension psychologique et philosophique : le caractère ouvert des aspirations rend presque impossible une définition objective des besoins. « Le plaisir, écrit Ruyer dans un autre contexte, loin d'être une forme primitive et élémentaire de la valeur, est, *comme le besoin*, un

³⁰⁶ *Eloge de la société de consommation*, p. 44.

³⁰⁷ Id. p. 61.

³⁰⁸ Ruyer fait référence à Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962 et André Gorz (1923-2007), *Le socialisme difficile*, Paris, Seuil, 1967.

³⁰⁹ Ralph Linton (1893-1953), *Le Fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dunod, 1968. Livre publié aux Etats-Unis en 1945. Voir aussi, Julien Freund, « Théorie du besoin », *L'Année sociologique*, 1970, vol. 21, p. 13-64.

phénomène particulièrement compliqué, tenant à la multiplicité des sous-individualités organiques. Il n'a rien d'une substance mesurable, d'un atome axiologique »³¹⁰. C'est parce qu'il serait un phénomène compliqué que l'on insiste tant sur l'impossible satisfaction des besoins (ou des désirs). Cette société ne nous promet pas la satisfaction de tous les besoins. Il ne faut pas être victime d'illusions. La société de consommation est un progrès par rapport aux sociétés antérieures mais il faut rester réaliste ; nous pouvons l'accepter parce qu'elle nous rend la vie plus facile qu'autrefois. Alors, les consommateurs sont-ils aliénés ou manipulés ? Le mot « manipulation » était très à la mode à cette époque. C'est le thème de la demande « conditionnée » à laquelle Ruyer consacre un chapitre de son livre.

Le thème de la demande conditionnée.

Vance Packard, économiste et sociologue américain, attire l'attention sur les techniques de manipulations des consommateurs³¹¹. Les agences de publicité et les publicitaires ont eux-mêmes puissamment contribué à répandre auprès de leurs clients, les entreprises qui utilisent leurs services, et dans le public, l'idée d'un consommateur docile. Ruyer accuse Packard de faire du sensationnalisme en affirmant que le consommateur est manipulé, conditionné, par les messages subliminaux de la publicité sans apporter de preuves suffisantes dans son livre³¹².

Pour sa part, l'économiste John Kenneth Galbraith met en doute la souveraineté du consommateur³¹³ en affirmant que ce sont les entreprises qui imposent leurs produits aux consommateurs et non l'inverse, c'est-à-dire les consommateurs qui imposent leurs préférences aux entreprises. La thèse est fautive, dit Ruyer. Elle surestime la puissance de la publicité commerciale³¹⁴. Il considère en effet que les consommateurs ne sont pas aussi conditionnés par le marché que l'affirme Galbraith. Dire que les grandes entreprises créent en permanence de nouveaux besoins ou que l'accroissement de la production devient une fin en soi ne correspond pas à la réalité de la vie économique, dit Ruyer. Il voit dans les thèses de Galbraith une posture plutôt qu'une analyse économique sérieuse, même s'il accepte l'idée que les grandes entreprises peuvent imposer l'achat de produits par le biais de la publicité, des politiques de prix et l'accès facile au crédit à la consommation, cela ne signifie pas que le consommateur soit conditionné ou manipulé. Nous ne sommes pas condamnés à consommer ni voués à l'« art du gaspillage »³¹⁵. Ce là sont des idées reçues, pense-t-il.

Ce qui est vrai de la société de consommation ne tient pas à une surproduction industrielle, totalement imaginaire, mais est plutôt lié au développement des techniques de communication ou à la présentation des objets produits, les fameuses techniques de mise en marché ou

³¹⁰ Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, Paris, Armand Colin, 1952, p. 131, (nous soulignons).

³¹¹ Vance Packard, *La Persuasion clandestine*, Paris, Calmann-Lévy, 1958. Livre publié aux Etats-Unis en 1957 où il fut un *best-seller*, comme en France.

³¹² Vance Packard, fort du succès de ce livre, récidivera avec un autre livre, *L'Art du gaspillage*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, promis au même succès grâce aux techniques éprouvées de mise en marché (marketing).

³¹³ John Kenneth Galbraith (1908-2006), *L'Ere de l'opulence*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

³¹⁴ Raymond Ruyer, *Eloge de la société de consommation*, p. 79.

³¹⁵ Id. p. 84.

marketing qui s'implanteront dans les entreprises fabriquant des biens de consommation de masse. Dans les années 1960 et les années 1970, les directions marketing de ces entreprises, en s'appuyant sur les campagnes publicitaires, étaient déterminantes pour les ventes de leurs produits et par conséquent leurs résultats financiers.

George Katona³¹⁶, le pionnier de la psychologie économique n'a pas obtenu en France le même intérêt que Galbraith. Il montre que la majorité des consommateurs américains – et aussi en Europe de l'Ouest, comme on disait alors – une fois les besoins de nourriture, logement, habillement, assurés, disposent d'un revenu qui leur permet d'acquérir d'autres biens – c'est le revenu discrétionnaire des économistes, utilisé pour les voyages, distractions, culture, biens durables etc. Le standard de vie a augmenté mais ce n'est pas pour autant le règne du gadget, des objets inutiles, ou du gaspillage. Le consommateur, dit Katona, n'agit pas de manière irrationnelle ou grossièrement matérialiste. Il est important de faire la distinction entre le revenu, le pouvoir d'achat et la volonté ou le désir d'acheter. Katona et Ruyer disent que la société occidentale est une société orientée vers la consommation. Ils reconnaissent l'importance des facteurs psychosociaux : la décision d'achat dépend des motivations, des attitudes, des attentes ; elle se traduit par des comportements observables qui reposent sur des prédispositions mentales. Les enquêtes de consommation sur les attitudes des consommateurs confirment la loi d'Engel en économie³¹⁷ qui peut s'énoncer en trois propositions : 1. La part des dépenses affectées aux besoins alimentaires est d'autant plus faible que le revenu augmente ; 2. La part des dépenses en biens d'équipements du foyer reste constante ; 3. La part des autres besoins - d'éducation, de santé, de voyages, de loisirs - augmente au fur et à mesure que le revenu augmente ; ce que le sens commun résume par l'opinion suivante : plus les gens se sentent à l'aise, plus ils dépensent ; moins ils se sentent à l'aise moins ils dépensent. Ruyer, pour sa part, synthétise la loi d'Engel de la manière suivante : « A mesure que le niveau de vie monte, la part réservée aux premières nécessités vitales diminue, et le budget des vacances, distractions, voyages, objets de commodités élégants, s'allonge »³¹⁸. Il existe certes un goût de « la consommation selon des images », ajoute-t-il, mais « on ne voit jamais la moindre consommation forcée »³¹⁹. Ruyer reprend un des arguments des « défenseurs » de la société de consommation : le monde paraîtrait terriblement décoloré si, d'un jour à l'autre, il n'y avait plus nulle part d'efforts publicitaires, plus d'affiches, plus d'enseignes lumineuses. Il reconnaît aussi que les consommateurs fortunés jouissent, dans cette société de consommation, d'une sorte de « rente de l'acheteur » en ce sens qu'il seraient disposés à payer plus cher le produit que la technique moderne met à leur disposition à un prix très bas³²⁰. Inversement, ceux qui ne peuvent pas acheter faute de moyens sont pénalisés. Cela correspond à l'impression du sens commun : un pauvre paraît

³¹⁶ George Katona (1914-1996), *La société de consommation de masse*, Paris, Hommes et techniques, 1966, publié aux Etats-Unis en 1964.

³¹⁷ La loi d'Engel est une loi empirique avancée en 1857 par le statisticien allemand Ernst Engel (1811-1896).

³¹⁸ Raymond Ruyer, *Eloge de la société de consommation*, p. 88.

³¹⁹ Id., p. 90.

³²⁰ Cf. Paul Samuelson, *L'Economie*, t. II, Paris, Armand Colin, 1964, p. 445, note.

plus pauvre (à ses yeux et aux yeux des autres) dans une société riche que dans une société pauvre. Il y a une aggravation de l'inégalité qui paraît d'autant plus injuste³²¹.

Ceux qui critiquent la société de consommation sont appelés par Ruyer les « nouveaux clercs », assimilables à une nouvelle bourgeoisie antibourgeoise³²². Il aimait citer cette phrase de Samuel Butler : « J'appelle clerc celui, quel qu'il soit, qui se présente comme sachant mieux et comme agissant mieux que ses voisins ». La nouvelle classe est apparue d'ailleurs aussi bien dans les pays de l'Est que dans les pays du Tiers-Monde : « Quant à l'Amérique latine et à l'Afrique, la "nouvelle classe" y apparaît clairement pour ce qu'elle est : la forme nouvelle des vieilles exploitations politiques, vieilles comme l'humanité »³²³. Cette nouvelle classe, donc, est spécialisée dans la politique, la culture, voire la technocratie et l'administration, en tout cas, sans responsabilité de producteurs sinon « par l'aptitude à employer le langage promu au rang de véritable instrument de production de la société nouvelle »³²⁴. Les hommes de l'économie lui déplaisent. Pourtant, « malgré la phobie affichée par beaucoup pour l'économie en général et l'économie de marché en particulier, il paraît peu vraisemblable que l'on se résigne longtemps à la sous-consommation et à la chute du niveau de vie que produirait le choix délibéré de la *noble pauvreté* ou, ce qui reviendrait vite au même, l'abandon délibéré et universel de tout mobile économique »³²⁵. Cependant, avertit Ruyer, tout peut arriver. Il existe de nombreuses expériences historiques de sociétés s'appauvrissant elles-mêmes d'une manière quasi délibérée. Il donne l'exemple de l'Espagne du XVII^e siècle comme le plus caractéristique. Ce pays a choisi délibérément l'« honneur de caste » (*hidalguia*), et la misère générale, et a refusé obstinément le capitalisme naissant ailleurs en Europe. « Le triomphe des « Vieux chrétiens » signifiait le mépris pour « l'esprit de lucre ». Les artisans, les commerçants, les juifs, noyaux de la bourgeoisie espagnole, furent écrasés après la révolte des cités de Castille en 1520. Après quoi, la société espagnole s'endetta en cessant de produire. Elle méprisa la « vie marchande » qui comprend... « Tous ceux qui font commerce de leur travail, de leur art ou de leur esprit ». Aussi tous, gueux et nobles, aspirent à la vie oisive dans l'*hidalguia*, ou dans la gueuserie. « Tirer argent d'argent (ou de marchandises), c'est, par définition, fourber autrui »³²⁶.

De même, poursuit Ruyer, « la misère et le retard actuel de l'Amérique du Sud sont attribuables, beaucoup plus qu'aux exactions supposées de l'impérialisme yankee, à ses préférences pour l'honneur, militaire, intellectuel ou religieux » Il cite Luis Mercier Vega³²⁷ qui a montré que l'impérialisme yankee « universellement dénoncé comme seul coupable, sans être innocent, est loin d'être seul en cause. La responsabilité est bien plutôt celle de la classe dirigeante politique et militaire. L'Etat est l'unique dispensateur des privilèges. D'où une âpre lutte pour le pouvoir, d'où la recherche exclusive des techniques du pouvoir, au lieu

³²¹ *Eloge de la société de consommation*, p. 92.

³²² Id., p. 149.

³²³ Id., p. 148.

³²⁴ Id., p. 150.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ Luis de Léon, cité par M. Molho, *Les romans picaresques espagnols*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, préface, p. XLIV.

³²⁷ Luis Mercier Vega (1914-1977), né Charles Cortvrint à Bruxelles, devenu citoyen chilien en 1941, anarcho-syndicaliste ou militant libertaire, auteur des *Mécanismes du pouvoir en Amérique latine*, Paris, Belfond, 1967.

de l'effort vers l'entreprise économique. Les fortunes édifiées par des moyens politiques n'y sont pas converties en capitaux économiques, mais mises en sécurité à l'étranger. La carrière militaire y est la carrière politique en uniforme »³²⁸.

Ces commentaires sont intéressants parce qu'ils illustrent l'étendue des sources et références de Ruyer. Louis Mercier Vega³²⁹, né Charles Cortvrint à Bruxelles, est un militant anarchiste belge, qui se retrouve au Chili en 1941 où il devient Luis Mercier Vega et s'engage en 1942 dans les Forces Françaises Libres. Après la guerre, il est journaliste à Grenoble et il intègre l'Association des Amis de la liberté, du Congrès pour la liberté de la culture et la revue *Preuves*.

« On pourrait faire les mêmes réflexions, continue Ruyer, à propos de l'Inde, et les mêmes prévisions à propos de la révolution culturelle de Mao. Elle aussi a toutes les chances, en prétendant changer la psychologie humaine, de mettre à nu, tout simplement, l'*Homo economicus* »³³⁰. Le raccourci est audacieux, mais tout bien considéré, en observant l'évolution de la Chine, celle d'après Mao qui a évolué vers un capitalisme d'Etat, la prévision de Ruyer est assez juste. Il ne s'est guère trompé !

L'Eloge de la société de consommation lui valut une certaine notoriété. Au mois de décembre 1969, la revue *Esprit* publie un dossier spécial « Dépasser la société de consommation » qui analyse le livre. Son directeur à l'époque, Jean-Marie Domenach fait la *Critique d'un éloge* : « Après Mai 68, écrit-il, il était inévitable qu'une réaction survienne ». Le ton est donné : « Le livre de Raymond Ruyer est l'exemple parfait de cette contre-attaque de l'intelligentsia libérale. On le lira avec profit, surtout si l'on n'est pas de son avis »³³¹. Jean-Marie Domenach commence par s'attribuer la responsabilité du vocable « société de consommation » qui serait apparu, pour la première fois en France dans un article de la revue *Esprit*³³². Il admet qu'il serait abusif d'imaginer que les producteurs peuvent faire avaler n'importe quoi aux consommateurs grâce à la publicité. Ce qu'il reproche à la société de consommation, ce n'est pas de faire de la publicité, c'est « d'avilir l'homme et les rapports humains en exploitant systématiquement tous les mécanismes de la convoitise »³³³. Il adopte une position morale en se référant à Heidegger, « à l'analyse heideggérienne du *Verfall*, descente de l'être et son enlèvement dans les choses »³³⁴. Il en profite pour dire aussi que Jean Baudrillard, dans « une remarquable étude que R. Ruyer semble ignorer », *Le système des objets*, donne une analyse très proche de la sienne. Jean-Marie Domenach reprend l'argument « Répétons-le donc à l'intention de ceux qui, comme R. Ruyer, feignent de croire qu'en dénonçant la société de consommation nous sommes les contempteurs aristocratiques de la production et de la consommation de masse : non, si nous critiquons l'*orientation actuelle* de la production et de

³²⁸ *Eloge de la société de consommation*, pp. 182-183.

³²⁹ Outre le livre cité par Ruyer, Louis Mercier Vega est l'auteur de : *L'incroyable anarchisme*, Paris, UGE, coll. 10/18, 1970 ; *Autopsie de Péron*, Liège, Duculot, 1974 ; *La Révolution par l'Etat : une nouvelle classe dirigeante en Amérique latine*, Paris, Payot, 1978.

³³⁰ Id., p. 185.

³³¹ Jean-Marie Domenach (1922-1997), « Critique d'un éloge », *Esprit*, décembre 1969, p. 875.

³³² *Esprit*, novembre 1957, p. 480.

³³³ Id., « Critique d'un éloge », p. 877.

³³⁴ *Ibid.*

la consommation, c'est d'abord parce qu'elle détourne l'homme de son existence authentique, parce qu'elle stérilise son pouvoir de parler, de créer, d'aimer, de vivre tout simplement ; c'est ensuite parce qu'elle accentue la division entre les groupes humains, - entre continents développés et sous-développés, ainsi qu'entre races, classes et groupes sociaux »³³⁵. D'abord Ruyer ne feint pas de croire à une attitude aristocratique chez certains de ceux qui dénoncent la société de consommation car cette attitude existe réellement ; ce n'est pas l'attitude de Jean-Marie Domenach qui ne veut pas passer pour « aristocrate ». Il affirme tout de même que la société de consommation empêche l'homme « de parler, de créer, d'aimer et même de vivre » ; en bref, « elle stérilise son pouvoir » : c'est très grave ! Comment peut-il survivre dans une telle société ? Il l'accuse aussi d'accentuer les divisions entre les groupes humains : si l'on suit son raisonnement, ce serait la faute de la société de consommation s'il y a une division entre des consommateurs qui consomment d'une manière probablement excessive, selon lui, et d'autres personnes qui ne peuvent pas consommer. Ce qu'il vise, au fond, reconnaît-il, sa cible, « c'est une attitude à l'égard des choses et des hommes qui se situe dans la ligne de l'impérialisme du XIXe siècle ». Pas moins ! Nous supposons que pour lui, l'impérialisme est le stade suprême du capitalisme ! « En fait, c'est bien en tant que *société de domination* que notre mode actuel d'organisation fondé sur la maximisation des raretés de façon à créer et à justifier le profit, me paraît profondément critiquable ». L'attitude morale de Jean-Marie Domenach – pour qui le profit c'est le mal – se double de la critique politique contre la domination : consommation et domination désignent le même mal, c'est-à-dire l'exploitation destructive³³⁶. Il confirme ainsi la thèse de Ruyer : derrière la critique de la société de consommation, se dissimule la critique de la société bourgeoise par la vulgate marxiste, reprise ici par Jean-Marie Domenach qui parle de « faits historiques contemporains : la lutte des classes, les exploitations, les impérialismes ». Pour lui, « de Marx à Cournot, c'est la même folie qui conduit à la dictature des bureaucraties et des technocraties »³³⁷, et il reproche à Ruyer de ne pas voir que « le mal de la puissance réside dans l'économie ». La dénonciation morale est en réalité une critique de la société technique, qu'avait annoncé Heidegger, dit-il, et que Ruyer n'aurait pas, selon lui, encore découvert : à savoir que « la technique, devenue instrument de la volonté de puissance, opère sur la nature et contre elle, d'une façon qui compromet notre survie »³³⁸. Nous trouvons ici les linéaments de l'écologie politique telle qu'elle s'exprimera après le premier choc pétrolier de 1973. Nous retirons l'impression d'une grande confusion : sont convoqués tous ceux qui permettent de critiquer « la grande machine à produire et à faire avaler » et Jean-Marie Domenach devient lyrique : « C'est contre cela que le Mouvement de Mai s'est dressé, et qu'il a revendiqué un usage libre et heureux de la parole, de l'imagination et du corps »³³⁹. Nous aurions pu lui répondre rétroactivement que c'est précisément contre cela, contre le Mouvement de Mai que Raymond

³³⁵ Id., p. 878.

³³⁶ Id., p. 879.

³³⁷ Id., p. 880.

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ Id., p. 881. En 1985, bien des années après, J.-M. Domenach déclarera : « Ayant commencé ma vie adulte sous la terreur nazie, je suis résolu à ne pas la terminer sous la terreur communiste ». Il avait même qualifié de « monstre » l'Union de la gauche promue par François Mitterrand qui, dit-il, « a laissé la France dans un état de corruption et de déchéance morale qui m'inquiète beaucoup ».

Ruyer a écrit son livre. Curieusement, Domenach avoue avoir aimé la satire de Ruyer contre « la nouvelle bourgeoisie intellectuelle ».

A la fin de son article, Il va jusqu'à reprocher à Ruyer d'avoir oublié les idées exprimées dans le livre de 1930 sur Cournot. Comment peut-il affirmer cela ? L'utopie de Cournot, dit-il, prolonge l'économisme du XIXe siècle, qu'il n'aime pas, nous l'avons vu, et il fait semblant de confondre – ou bien confond-il réellement ? – l'humanité de l'avenir esquissée par Cournot avec la société de 1969 ; pour Domenach, nous vivons – en 1969 – dans une cité qui perd son âme pour se réduire à un ensemble économique. Cournot opposait le rationnel à l'organique pour prévoir dans un futur indéterminé le triomphe de la rationalité. Est-ce à dire que pour Domenach la rationalité économique est déjà installée dans le monde et organise toutes les activités humaines ? C'est ce qu'il semble penser ; mais alors il commet deux erreurs de perspective : l'une sur Cournot et l'autre sur la société de consommation et la critique qu'il adresse à Ruyer. Sa critique est celle d'un moraliste qui ne supporte pas que la société ne ressemble pas à ses rêves.

Paul Thibaud, qui succédera, plus tard, à Domenach comme directeur de la revue, écrit, pour sa part, que l'*Eloge de la société de consommation* est en réalité une défense du libéralisme – ce qui n'est pas faux, mais serait plutôt un défaut pour Paul Thibaud. Dans le numéro de la revue, seul l'article de Pierre Kende, économiste, élève de Raymond Aron, est dans l'ensemble plus favorable au livre.

Le compte-rendu d'Henri Desroche³⁴⁰, spécialiste, simultanément, du phénomène utopique et du phénomène religieux, insiste particulièrement sur « le profil psycho-social de ce que Raymond Ruyer a baptisé « les nouveaux clercs ». « Il dégage un *type*. Il en formule du moins l'hypothèse, et il ne suffira plus de la déclarer nulle et non avenue pour l'évacuer ». Il donne ensuite ses impressions de lecteur : « L'ouvrage est un pamphlet. C'est entendu. Il est volontiers irrité et volontairement irritant. Mais il est écrit avec intelligence, brio, pénétration. Et les abcès, les inflations ou les enflures que son scalpel prétend débrider ne sont pas imaginés ni imaginaires », pour conclure : « je tiens à saluer l'ouvrage de Ruyer comme un ouvrage dont la lecture ne se remplace pas ».

Le livre a contribué à classer Ruyer, au sein de l'Université, comme dans les médias, au mieux comme un penseur libéral, au pire comme un « réactionnaire », une manière comme une autre de ne pas tenir compte de ses arguments.

Avant d'examiner *Les Nuisances idéologiques*, nous voulons évoquer ici l'analyse de Carlos Rangel³⁴¹, journaliste et professeur vénézuélien, qui rejoint totalement celle de Ruyer. Au chapitre 6, intitulé « L'Amérique latine et l'Eglise », Rangel montre qu'il a existé des unions tactiques et même une sympathie mutuelle entre les chrétiens et les communistes, après l'échec de l'accomplissement de la promesse marxiste de l'abondance des biens matériels quand l'économie aurait été libérée des chaînes de la propriété privée et de la recherche du

³⁴⁰ Henri Desroche, compte rendu d'*Eloge de la société de consommation*, *Archives des sciences sociales des religions*, Année 1970, vol. 29, n°1, pp. 236-237.

³⁴¹ Carlos Rangel (1929-1988), *Du bon sauvage au bon révolutionnaire*, Paris, Robert Laffont, 1976.

profit dans les sociétés communistes. C'est ce qu'illustre parfaitement le numéro spécial de la revue *Esprit* de décembre 1969 que nous avons présenté plus haut. Non seulement l'abondance n'est pas arrivée dans les régimes communistes mais, en outre, on a pu faire des comparaisons entre l'Europe de l'Ouest et l'Europe de l'est, et aussi entre les deux Allemagnes. Les communistes se sont alors « employés à faire l'apologie de la pauvreté exemplaire, partagée par tous, à l'inverse de la société de consommation capitaliste qui, par l'excès même des satisfactions qu'elle offre et qu'elle *annonce* (par la publicité), et qui, en fait et malgré toutes les inégalités qu'on peut constater, sont à la portée d'une grande foule de bénéficiaires, mène à une corruption basement matérialiste des aspirations de l'être humain, lesquelles doivent viser non pas un confort égoïste, mais un collectivisme fraternel et désintéressé »³⁴². Retournement dialectique intéressant qui consiste à accuser le capitalisme de ne s'occuper que des intérêts matériels au détriment des aspirations « spirituelles » de l'être humain. Une version du matérialisme dialectique qui n'est pas très orthodoxe mais dont on voit bien qu'il s'agissait d'une tactique pour trouver, dans le monde occidental, des alliés utiles contre le capitalisme. « L'homme nouveau, à Cuba, en Chine, au Vietnam, etc. ne possède pratiquement rien, mais – selon cette thèse – il serait maître de lui-même ; il n'est pas aliéné par des réfrigérateurs, des aspirateurs ou des postes de télévision, et bien moins encore par des programmes de radio ou de télévision qui, en même temps que des réclames pour ces articles et mille autres, diffusent une information et des opinions qui ne sont pas celle que l'homme nouveau doit connaître ou avoir »³⁴³. Conclusion de Carlos Rangel : le communisme s'est ainsi rapproché de façon inattendue des « théories ascétiques et anti mercantiles très anciennes et profondément enracinées qu'il avait rejeté en d'autres temps comme obscurantistes et mensongères, visant à duper et à bercer les êtres humains par la promesse d'une félicité extra-terrestre en échange de la pauvreté en ce monde, alors qu'ils étaient en fait exploités par les capitalistes alliés aux prêtres ». Nous retrouvons ici les thèses exposées dans le livre de Ruyer.

Lorsqu'il parle de l'Eglise, Carlos Rangel pense principalement à l'Eglise catholique d'Amérique latine – en particulier le courant de la « théologie de la révolution » – mais son raisonnement peut s'appliquer aussi, dans une moindre mesure certes, à l'Eglise de certains pays européens, dont la France. « L'Eglise donc, après plusieurs siècles d'inquiétude et de panique devant la montée du libéralisme capitaliste, libre penseur et sécularisateur, a eu la divine surprise de constater qu'elle a dans le socialisme marxiste non pas un ennemi encore plus dangereux que le libéralisme comme elle le crut d'abord (ainsi que les marxistes) mais bien un allié tactique, précieux auxiliaire dans la propagation du message qui dit que les grands ennemis du salut de l'homme sont les marchands et que la tâche la plus urgente est de les chasser du temple ». Le but étant de discréditer l'exécrable société de consommation « contre laquelle on a propagé en outre la thèse qu'elle n'a été rendue possible, là où elle existe, que par l'exploitation des pays *prolétaires* par les pays *bourgeois* »³⁴⁴.

Carlos Rangel expose la thèse en vigueur, dans les années soixante, à Cuba et dans les mouvements révolutionnaires d'Amérique latine, diffusée par Fidel Castro et Ernesto « Che »

³⁴² Carlos Rangel, *Du bon sauvage au bon révolutionnaire*, p. 217.

³⁴³ Id., p. 218.

³⁴⁴ Id., p. 219.

Guevara, dans des organisations comme la Tricontinentale. Cette thèse reste toujours d'actualité, malgré l'effondrement du communisme en Russie et en Europe de l'Est, après 1989, dans certains pays d'Amérique latine et dans certains milieux d'intellectuels « progressistes ». C'est la thèse de l'écrivain et journaliste uruguayen, Eduardo Galeano qui accuse les puissances occidentales, depuis le XVème siècle, d'avoir exploité et pillé l'Amérique latine³⁴⁵. Contrairement à ce que tente d'expliquer Ruyer, nous venons de le voir, Eduardo Galeano rejette sur les puissances étrangères, l'Espagne mais surtout les Etats-Unis, la responsabilité de la pauvreté en Amérique latine. Au Venezuela, Hugo Chavez, formé en cela par Castro, est passé maître dans l'art d'utiliser cette rhétorique.

³⁴⁵ Eduardo Galeano, *les veines ouvertes de l'Amérique latine. Une contre histoire*, traduit de l'espagnol, Paris, Plon/Terre humaine, 1982.

Chapitre V

Les idéologies comme nuisances

Carlos Rangel nous a ainsi fourni une bonne transition pour examiner maintenant le thème des idéologies. Ruyer publie *Les Nuisances idéologiques*, dans la même collection dirigée par Raymond Aron, « Liberté de l'esprit », en 1972. La dimension politique et contestataire de mai 68 semble s'être estompée – certains militants d'ailleurs n'ont pas supporté l'échec politique qui signifiait, pour eux, le retour à l'ordre – et c'est alors l'interprétation « culturaliste » et hédoniste qui domine.

La bataille idéologique prend le relais de la lutte politique. Ruyer se jette encore une fois dans la bataille des idées. Mais il le fait d'une manière originale, propre à sa philosophie. Il ne propose pas un traité sur les idéologies, ni une analyse détaillée, historique, de la notion d'idéologie comme le fera Julien Freund³⁴⁶ que Ruyer a lu avec intérêt. Son livre est bien différent de ceux, nombreux, qui seront publiés ultérieurement sur ce thème³⁴⁷.

Le livre *Les Nuisances idéologiques* se divise en deux parties : 1. « La société discordante » et 2. « Les idéologies comme nuisances ». Toute société est discordante, dit Ruyer, et l'une des raisons de cette discordance, sinon « la » raison est que « les conflits de valeurs redescendent dans la rue » (Allusion à peine voilée à mai 68). Nous avons vu, au chapitre II, que la contribution de Ruyer à l'étude des valeurs et des problèmes qui s'y rapportent est importante et occupe une large place dans sa pensée. Nous pensons que la théorie des valeurs de Ruyer représente le point d'articulation entre sa philosophie et sa critique sociale ; et l'analyse des idéologies, dans cet ouvrage, le démontre.

En 1964, dans *L'Animal, l'homme, la fonction symbolique*,³⁴⁸ il écrivait : « Les morales, les idéologies, les religions, dans toutes les cultures, sont des théories de l'idéal, des efforts pour préciser le contrôle transversal qui, par lui-même, sans canalisations sociales, est toujours vague et presque insaisissable, bien qu'il soit toujours indispensable et premier ». Et, plus loin : « L'homme, à la différence des animaux, est sensible à un « espace » axiologique, « transversal » à l'espace-temps physique, qui le contrôle, qu'elles que soient les spécifications locales du « bien » et du « mal »³⁴⁹. L'axiologie ou la théorie des valeurs est certes « transversale » par rapport aux activités humaines dans « toutes les cultures », mais elle se réalise dans celles-ci.

³⁴⁶ Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.

³⁴⁷ Il suffit de mentionner Jean Baechler et Stanislas Breton, en 1976 ; François Châtelet, *Histoire des idéologies*, 3 vol., Paris, Hachette, 1978 ; François Bourricaud en 1980 ; Jean Servier en 1982 ; Raymond Boudon en 1986 ; Paul Ricoeur en 1997, pour se limiter à quelques ouvrages en langue française ; nous pourrions aussi inclure *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, de Georges Canguilhem, qui traite du cas particulier de l'idéologie scientifique.

³⁴⁸ Raymond Ruyer, *L'Animal, l'Homme, la Fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1964.

³⁴⁹ Id., p. 170.

L'introduction du livre *Les Nuisances idéologiques* présente le « spectre » des valeurs, par la remarque suivante : « Toutes les descriptions des sociétés et des cultures, quels que soient les postulats théoriques de l'ethnologue, utilisent toujours à peu près les mêmes rubriques : institutions familiales, juridiques, politiques, techniques, mythologiques et rites, art, etc. »³⁵⁰, pour conclure que la distinction des ordres de valeurs, c'est-à-dire le politique, l'économique, le religieux, le scientifique, l'esthétique, l'éthique, le juridique, le pédagogique, etc. Ces ordres de valeurs furent le sujet d'un cours de Ruyer dans les années 1967 et 1968. Le thème des valeurs « n'a rien d'une nuée philosophique ». « Les problèmes de valeurs ne sont plus réservés aux spéculatifs » car ils se rencontrent dans la vie pratique. Son esprit facétieux trouve la formule qui résume le problème dans ce style inimitable : « Parce qu'une '' philosophie des valeurs '' de style académique est tout à fait démodée, on n'ose plus parler de valeurs, que pour les dénoncer, les renverser, les réduire. C'est à peu près comme si, parce que l'existentialisme est démodé, on croyait passée de mode l'existence même »³⁵¹. La philosophie des valeurs de style académique, c'est, nous l'avons vu, celle de René Le Senne, à la Sorbonne et Louis Lavelle, au Collège de France, dont *le Traité des valeurs*, fut une référence dans les années 50. La mode du structuralisme, dans les années 60, avait démodé la philosophie des valeurs. Il ne faudrait pas en conclure, dit Ruyer avec quelque ironie, que les valeurs n'existent plus.

La distinction des valeurs porte donc sur des actes, sur des actes conscients. Il y a, dit Ruyer, un critère pour trouver l'ordre réel d'une action : c'est la loi, la norme à laquelle elle obéit. Ainsi, la « norme » de l'économie « dit » simplement que l'on ne peut longtemps dépenser, pour fabriquer, plus que la valeur de ce que l'on fabrique. (Nous avons vu que « la valeur » en économie est bien différente du concept philosophique de « valeur »). « On est dans la sphère de l'économie quand on cherche un profit en obéissant à la loi du maximum d'utilité vendable pour le minimum de dépense, et non pas quand on cherche la richesse par des moyens extra-économiques, magiques ou politiques. Beaucoup de marxistes croient vérifier la thèse du matérialisme historique en découvrant que l'on a toujours cherché avant tout à s'enrichir. Autant prétendre que le gangster est dans l'ordre économique quand il détrouse les commerçants, ou le conseiller municipal quand il touche des pots-de-vin. »³⁵². Malheureusement, nombreux sont ceux qui, avec les idéologies de l'extrême gauche marxiste, ont véhiculé ce genre de raisonnements, assimilant capitalisme et mafias, et profitant de l'ignorance de l'économie, en particulier en France, et confondant ainsi, sciemment ou non, les ordres de valeur. Ruyer s'amuse avec d'autres exemples : « On n'est pas religieux simplement parce qu'on emploie les termes de la philosophie religieuse, savant parce qu'on emploie les termes scientifiques ou parce qu'on parle en ''hexagonal''. On n'est pas intelligent parce qu'on est intellectuel, prolétaire parce qu'on s'habille en prolétaire. Un astrologue ne devient pas un savant parce qu'il emploie un ordinateur »³⁵³.

Deux remarques à propos de cet extrait : 1. En 1972, les effets de mai 68 se font encore sentir ; nous en voulons pour preuve, la référence au « prolétaire » ; Ruyer, qui

³⁵⁰ Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 12.

³⁵¹ Id., p. 13.

³⁵² Id., p. 15.

³⁵³ *Ibid.*

professait une admiration sincère pour les ouvriers et les chefs d'entreprise, se gaussait des fils de bourgeois convertis au culte du Peuple, après mai 68 ; 2. Nous pouvons pressentir que la confusion des ordres de valeurs est ce qui va alimenter les idéologies. Mais, en outre, celles-ci se construisent aussi sur la fausse conscience ou même la mauvaise foi³⁵⁴. De même, « le pédagogue qui abuse de sa fonction pour faire de la propagande politique sait bien que, ce faisant, il n'est plus pédagogue »³⁵⁵. Certes, nous sommes dans le domaine de la mauvaise foi. Il y a des « fausses consciences » comme il y a des consciences « fausses ». Plus loin, Ruyer affirme que « dans tout pédagogue, il y a un démagogue qui sommeille. Et tout démagogue est d'abord un (mauvais) pédagogue »³⁵⁶. C'est ce qui explique, selon lui, le grand nombre d'utopie ou d'idéologies « éducationnistes ». Le chapitre XIII du livre est consacré, nous le verrons, aux idéologies pédagogiques.

La « norme » en politique, « dit » que la puissance et la sécurité sont incompatibles avec l'anarchie. La politique, l'économie, la morale, le droit, l'éducation, la science, la technique, l'art, le religieux, etc., sont des activités autonomes et spécifiques, de sorte qu'elles peuvent entrer en conflit. « C'est précisément l'autonomie des ordres de valeur relativement à la nature humaine qui est à l'origine des désharmonies et des drames »³⁵⁷.

Ruyer, connaisseur de l'utopie, nous l'avons vu, distingue deux types d'utopie : 1. Celui qui dit « On peut changer la nature humaine ». 2. Celui qui dit « On peut changer les lois inhérentes à la religion, celles de l'économie, de l'art, de la politique, ou l'on peut intervertir ces lois ». Si le premier type n'est pas absurde, dit Ruyer, parce qu'il entraîne des souffrances mais pas de catastrophes, le deuxième type est à la fois absurde et catastrophique ; il prétend qu'il n'y a pas de lois ou de normes, ou qu'elles sont interchangeable d'un ordre à l'autre. Cependant, aucune société ne peut subsister sans valeurs et sans normes. A chaque instant, nous sommes obligés de choisir entre des priorités, toutes également désirables. « Nous devons nous soumettre aux lois du genre, comme le marin obéit aux lois de la navigation ». Le maximum d'égalité politique ne coïncide pas avec le maximum de liberté, dit Ruyer ; tout comme il y a une contradiction entre la critique, par ailleurs justifiée, des nuisances de la production et la revendication d'une élévation générale du niveau de vie.

« Les ordres de valeurs, leurs lois (normatives), et par conséquent leurs harmonies ou disharmonies, sont aussi bien indépendants de la société, de l'homme en société, que de la nature humaine ou de l'homme biopsychologique. C'est mal définir l'homme que d'en faire un animal social, puisque beaucoup d'animaux sont sociaux. L'homme est un animal avec une culture (au sens général), c'est-à-dire un animal qui crée des œuvres selon toutes les valeurs, qui les transmet, en dehors de l'hérédité, de génération en génération. L'étude de la culture ou « culturologie » ne se confond pas avec l'étude de la société ou sociologie. Rattacher toutes les valeurs et leurs lois au « social » est insoutenable »³⁵⁸. Ruyer précise plus loin³⁵⁹ les

³⁵⁴ Cf. L'article déjà cité « L'inconscience, la fausse conscience et l'inconscient », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1966.

³⁵⁵ *Les Nuisances idéologiques*, p. 14.

³⁵⁶ Id., p. 80.

³⁵⁷ Id., p. 17.

³⁵⁸ Id., p. 26.

³⁵⁹ *Les Nuisances idéologiques*, chap. XIV, « Le millénium culturaliste », p. 269.

différentes acceptions du mot « culture ». Il souligne ici la discordance qui existe entre société et culture : « Toute société est toujours en train d'absorber et de digérer la culture et le progrès », ajoute-t-il.

Les idéologies reposent, elles aussi, sur les valeurs. Mais elles transforment leurs mythes en concepts, c'est-à-dire qu'elles rationalisent et deviennent des pseudosciences. Selon Ruyer, Karl Marx affirmant le caractère scientifique du « Capital » ne diffère pas beaucoup de Platon fondant ses utopies sur l'arithmétique et la géométrie. On peut dire la même chose de Freud avec sa « science de l'inconscient ». Si la science est ouverte et révisable, les pseudosciences, au contraire, sont allergiques à toute contradiction. En général, les idéologies sont sanctionnées par le réel, par la réalité. Les idéologies fausses, les modes et les mœurs excentriques, les erreurs de techniques, les pédagogies aberrantes sont punies finalement. La « science » du marxisme repose sur une analyse prétendument rigoureuse des faits économiques. Mais quand les communistes ont pris le pouvoir en Russie, leurs principales erreurs ont été dans le domaine de l'économie, précisément. De là pourrait provenir une véritable « haine de l'économie ». C'est que l'économie implique l'organisation, c'est-à-dire ordre, efficacité et rationalité. Les révoltes contre la société économique et politique, dit Ruyer, après mai 68, semblent profondes dans leurs intentions, mais elles sont superficielles dans leur style, car elles paraissent obéir à des modes : « elles ressemblent à des épidémies psychiques ». Plus loin, il prédit que « Marx survivra à l'échec économique du marxisme, comme Marcuse ou Sartre à l'échec social de leurs idéologies »³⁶⁰. Ruyer, comme Raymond Aron, n'a pas vu l'effondrement du communisme en Union soviétique et dans l'Europe de l'Est, mais sa prédiction est juste, avec dix-sept ans d'avance : si Marx a survécu à l'échec économique du marxisme, c'est plus douteux pour Marcuse qui semble avoir été bien oublié. Sartre, lui, semble continuer à susciter l'intérêt chez certains écrivains, intellectuels et journalistes, malgré ou à cause de ses erreurs politiques.

Les lanceurs d'idéologies fausses ou de mœurs ruineuses ne risquent pas grand-chose, et gagnent parfois une grande réputation. « Les erreurs idéologiques des partis, les erreurs pédagogiques de l'éducation ne sont punies que sur la tête des générations innocentes »³⁶¹. Parmi, les erreurs pédagogiques, en France, il suffit de penser aux méthodes d'apprentissage de la lecture dans l'enseignement primaire, méthode globale ou semi-globale.

Le thème de « la fin des idéologies ».

Les idéologies ne semblent pas perdre de terrain, contrairement au titre du livre de Daniel Bell *La Fin des idéologies*,³⁶² publié en 1960. Cependant, la pensée de Daniel Bell, un des sociologues américains les plus influents de l'après-guerre, ne peut pas se résumer à un slogan pour magazines. Raymond Boudon avait écrit avant de publier la traduction

³⁶⁰ Id., p. 46.

³⁶¹ Id., p. 46.

³⁶² Publié aux Etats-Unis en 1960, *La fin des idéologies* de Daniel Bell (1919-2011) a été republiée, avec une postface, en 1988 et traduit en France, PUF, 1997, dédié à la mémoire de Raymond Aron, avec une préface de Raymond Boudon.

française dans sa collection « Sociologies » : « Il va sans dire que je ne crois en aucune façon à la thèse de la fin des idéologies »³⁶³.

Au chapitre 9 de l'édition française, « La fin des idéologies 25 ans après », dédié à la mémoire de Raymond Aron, Daniel Bell expose les cinq types différents de critiques dirigées contre le livre : 1. On lui a reproché d'être une défense du « statu quo », 2. De chercher à substituer au débat politique, une direction technocratique d'experts, 3. D'être un instrument de la guerre froide, 4. De chercher à substituer le consensus au discours moral et, la critique la plus forte : 5. D'avoir été réfuté par les événements des années 60 et 70 qui voyaient la résurgence du radicalisme et de l'idéologie dans les sociétés occidentales ainsi que dans le Tiers Monde.

Il est frappant qu'aucun des critiques de Bell n'ait directement mis en cause son argument majeur selon lequel le socialisme n'était plus adapté aux problèmes de la société industrielle occidentale³⁶⁴.

D'autre part, Daniel Bell ne pense pas que le radicalisme des années 60 démontra la fausseté de sa thèse sur la fin des idéologies. Il cite Raymond Aron, à l'appui de sa position : « Personne n'a réfuté le diagnostic – qu'il n'y a pas de système idéologique existant pour remplacer le marxisme-léninisme. Ce que les événements ont remis en cause est la confusion apparente, sinon formelle, du fanatisme et du millénarisme. Les thèmes de la protestation sociale oubliés pendant la guerre froide ou éclipsés par la réussite économique de l'Occident ont retrouvé à nouveau de la valeur. L'affaiblissement du dernier grand système idéologique n'a pas donné naissance à une approche pragmatique de la politique mais, bien au contraire, a encouragé une protestation sociale de grande envergure... »³⁶⁵.

Pour Daniel Bell, ce que l'on vit en Occident ne fut pas un phénomène politique mais un phénomène culturel (et de génération). Il s'agissait d'un rêve utopique. Mais on s'éveille d'un rêve, ou on le poursuit et il devient cauchemar. Dans tout ce tumulte, il n'y avait ni idées socialistes nouvelles, ni idéologies, ni programmes. C'était une réaction contre la rationalité, contre l'autorité et la hiérarchie, et même contre la culture.³⁶⁶

La fin de l'idéologie pour Daniel Bell, serait la fin de l'idéologie marxiste-léniniste – comme dit Raymond Aron – cette idéologie lestée du lourd jargon de la « scolastique » marxiste. Marx, observe-t-il, a rarement clarifié les termes qu'il employait ou les a rarement utilisés de manière cohérente. Il pense aux termes *idéologie*, *idées*, *conscience* et *superstructure*.

Nous croyons que Raymond Ruyer aurait certainement été d'accord avec cette analyse ; mais lorsque Daniel Bell déclare : « ce qui resta après les événements de 68 ce fut une génération en quête d'idéologie » il nous semble décrire plutôt le radicalisme des années 1960 aux Etats-Unis que le mouvement de Mai 68 en France. Nous verrons plus loin que pour certains acteurs

³⁶³ Raymond Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986, p. 283.

³⁶⁴ Cf. Howard Brick, *Daniel Bell and the Decline of Intellectual Radicalism*, University of Wisconsin Press, 1986.

³⁶⁵ Raymond Aron, « On the proper use of Ideology », in *Culture and its Creators, Essais en l'honneur d'Edward Shils*, University of Chicago Press, 1977, p. 3.

³⁶⁶ Daniel Bell, *La fin des idéologies*, Paris, PUF, 1997, p. 387.

de Mai 68, à Paris, le moment était politique même s'ils n'ont rien compris au début. Ils n'ont pas eu à chercher une idéologie, ils étaient dedans. Daniel Bell semble d'ailleurs reconnaître que la disparition de l'idéologie marxiste-léniniste, selon sa thèse, a laissé proliférer des idéologies de remplacement : « Qu'est-ce qui, aujourd'hui, n'est pas considéré comme idéologie ? Tout y est passé : les idées, les idéaux, les croyances, les *crédos*, les passions, les valeurs, les *Weltanschauungen*, les religions, les philosophies politiques, les systèmes moraux, les discours linguistiques »³⁶⁷.

L'ouvrage peut-être le plus connu de Daniel Bell est *Vers la société post-industrielle*,³⁶⁸ exercice de prospective sociale dans lequel il lance l'expression de « société post-industrielle »³⁶⁹. S'interroger sur la fin des idéologies, comme le fait Daniel Bell est certes intéressant mais la disparition des idéologies ne semble pas à l'ordre du jour dans les sociétés industrielles avancées.

Il se trouve que Ruyer a consacré quelques pages à « l'idéologie de la société post-industrielle » dans *Les Nuisances idéologiques*³⁷⁰ pour relever que c'est Daniel Bell qui a lancé l'expression –sans citer le livre – et mentionner « le paradoxe de Fourastié » selon lequel le secteur tertiaire est en développement constant malgré une productivité stagnante et des prix relatifs toujours plus élevés³⁷¹. Jean Fourastié (1907- 1990), économiste français, célèbre pour ses travaux sur les prix et la productivité, est le père de l'expression les « Trente Glorieuses » (de 1946 à 1975). Il prévoyait l'évolution de la société vers une civilisation de type tertiaire dominée par les services. Ruyer a lu les livres de Fourastié, dont il appréciait les idées, mais, d'après Louis Vax, « il a sous-estimé l'importance du secteur tertiaire ; il n'a pas vu que le monde économique avait évolué »³⁷². Ce qui est paradoxal quand on sait combien il était attentif au développement des techniques de pointe, comme la cybernétique, l'informatique, les télécommunications, etc. Fourastié avait signalé que l'accroissement tendanciel de la part des services pouvait créer un secteur tertiaire trop développé, ce que redoutait Ruyer : « situation très grave, il y a trop de commerçants, de serveurs, de militaires, de fonctionnaires ».

La technocratie est devenue une nouvelle idéologie. Les domaines d'intervention de l'idéologie se sont multipliés : dans l'Université, la littérature, le cinéma, l'urbanisme, etc. Parmi toutes les affirmations contradictoires, l'individu ne sait plus à qui donner raison et il lui devient difficile de faire le tri dans l'excès d'informations qu'il reçoit et il perd vite le sens de l'importance relative de ces informations. La confusion augmente : un sociologue n'est pas un politique ; un économiste n'est pas un homme d'affaires ; « aujourd'hui, dit Ruyer, les cinéastes passent pour des maîtres à penser et à vivre »³⁷³.

³⁶⁷ Id., p. 388.

³⁶⁸ Daniel Bell, *Vers la société post-industrielle*, Paris, Robert Laffont, 1973.

³⁶⁹ Il faut mentionner aussi : *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, PUF, 1979.

³⁷⁰ *Les Nuisances idéologiques*, p. 203.

³⁷¹ Id., p. 207.

³⁷² Louis Vax (Communication personnelle, 14 juin 2009).

³⁷³ *Les Nuisances idéologiques*, p. 32.

Les idéologies se manifestent par le refus du fonctionnel ; ce refus est virulent contre la machine économique, nous venons de le voir, contre l'asservissement à la fonction économique. Mais il est aussi refus du système administratif, policier, ecclésiastique, universitaire. « C'est à la fois la grandeur et le malheur des hommes que la société ne puisse jamais ressembler à une machine, ou à un organisme fonctionnant bien. Il n'y a pas de vraie physique ou de vraie physiologie sociale. Les individus veulent être des participants et non des rouages »³⁷⁴. Ruyer semble admettre, notons-le que l'avenir de l'humanité d'après Cournot ne se réalisera pas ; l'idée de physique sociale, elle, vient d'Auguste Comte, nous l'avons vu au chapitre premier. Si les conflits, révoltes et révolutions ont souvent pris, dans l'histoire, surtout aux XVIIIème et XIXème siècles, précise Ruyer, la forme de revendications d'un meilleur agencement fonctionnel de la société – on en appelle à la raison, à l'utilité sociale bien comprise – il apparaît un mouvement contraire, anti fonctionnel, dans les sociétés avancées, au XXème siècle. « Il y a toujours eu, constate Ruyer, sauf dans les sociétés très primitives, des réfractaires sociaux, mendiants, clochards, par incapacité fonctionnelle, souvent voilée d'un prétexte religieux ou philosophique (ermites, cyniques, etc.) »³⁷⁵. Dans les sociétés très spécialisées (bureaucratie, politique planifiée, etc.) l'aspect mécanisé des fonctions peut provoquer des névroses, aggravées par les idéologies. L'horreur du fonctionnel, de l'aliénation est névrotique. « C'est l'horreur devant la réalité » qui empêche de bien vivre les fonctions sociales, le métier, le travail monotone. « Les fonctionnements sociaux régressent alors au niveau des lois de foules »³⁷⁶. Il convient ici d'expliquer ce que Ruyer entend par « lois de foules ».

Le caractère statistique des lois de la nature, mis en évidence par la physique classique, a montré que toutes les réalités de la physique macroscopique sont des agrégats ou des amas qui obéissent à des lois de foule. Ces agrégats ou ces amas n'ont pas d'unité propre ; ils fonctionnent mécaniquement. En cela, ils s'opposent aux « subjectivités » ou aux « individualités » (Ruyer utilise aussi les termes de « consciences-êtres », domaines de conscience, ou « domaines absolus ») Les foules sont composées d'individualités mais elles se comportent collectivement selon des lois statistiques.

Les phénomènes de modes, de contagions et d'épidémies psychiques, de conduites moutonnières obéissent à des lois de foules. Ils peuvent avoir d'éventuels effets bénéfiques lorsqu'ils jouent le rôle de fête sociale. La fête sociale peut être à la fois sympathique ou sinistre. Ruyer donne l'exemple de la Commune de Paris, du 28 mai 1871, comme fête sinistre. L'autre exemple est une référence à Mai 68 : « Paris n'est vivant que lorsqu'il arrache ses pavés ». Tant que les pavés sont en place, Paris n'est qu'une odieuse machine sans âme, aux yeux des idéologues, des meneurs et des démagogues. Casser la machine, c'est faire renaître la vie »³⁷⁷. D'ailleurs, certains sociologues y voient du social à l'état pur. L'émeute, par ses débordements sauvages, est un spectacle pour les esthètes, « et, pour les philosophes, une bonne occasion de commentaires subtils ».

³⁷⁴ Id., p. 52.

³⁷⁵ Id., p. 55.

³⁷⁶ Id., p. 57.

³⁷⁷ *Ibid.*

Les progressistes sont devenus experts pour faire la morale à tout le monde au nom des idéologies à la mode. Ils prennent leur rôle très au sérieux ; ce sont des juges sévères et impitoyables, au nom de la morale, et dépourvus d'humour, comme les prophètes. Comme ces derniers, ils sont toujours prêts à condamner ce qu'ils ne comprennent pas. « Ce que l'on appelle l'idéologie politique du gauchisme est en fait, plutôt, un « moralisme », qui dénonce l'égoïsme bourgeois, l'idéal mercantile, au nom d'un idéal d'ailleurs assez vague de fraternité créatrice, exactement comme un curé en chaire (avant le Concile), dénonçait les péchés du monde au nom de la morale chrétienne »³⁷⁸. Le concile auquel Ruyer fait allusion est bien entendu le concile Vatican II, de 1962, pour adapter l'Eglise catholique au monde moderne par l'« aggiornamento ».

Une image, suggérée par Ruyer, permet de comprendre le fonctionnement social par ce qu'il appelle « les effets de voûte » : « dans une voûte, toutes les pierres tendent à tomber, mais c'est cette tendance même qui fait la solidité de la voûte et lui permet de s'élever... Les institutions sociales solides sont des voûtes non matérielles, « structurées » au double sens du mot, à la fois mécaniques et sémantiques »³⁷⁹. Pour lui, la science expérimentale et l'économie libérale sont les deux grands succès humains dus à des effets de voûte³⁸⁰. En théorie, ajoute-t-il, l'organisation politique repose aussi sur des effets de voûte à base de peur mutuelle ou de désir de sécurité. En théorie seulement, car « les théories du contrat, à la Hobbes ou à la Rousseau, sont abstraites et artificielles »³⁸¹. Les voûtes ne tiennent pas par elles-mêmes et nécessitent des institutions auxiliaires : police et organes répressifs. Les voûtes sociales les plus solides finissent par s'effondrer quand vient à manquer, ou diminue, la force des traditions ou l'enthousiasme religieux ou idéologique. Les constructions politiques ont besoin de forces psychologiques préexistantes, sous forme d'aspirations, d'intérêts dans tous les sens du mot, pour canaliser les énergies psychiques. Ruyer donne deux exemples : « Lénine n'a pu construire son Etat socialiste sans faire appel à l'aspiration à la paix immédiate, sans promettre la terre aux paysans, et l'usine aux soviets. Porté au pouvoir, il pouvait, dès 1920, confisquer le pouvoir des Soviets d'usine, et même faire tirer sur les ouvriers à Cronstadt. Mais, par un dosage subtil, il promettait tout en réprimant »³⁸². Le deuxième exemple est celui de Churchill qui ose promettre au peuple anglais, en 1940, « du sang, de la sueur et des larmes » parce qu'il est bien assuré qu'une voûte sociale solide est déjà en place. « S'il entend le moindre craquement, il revient alors au plus vite aux promesses démagogiques »³⁸³.

Les voûtes sociales peuvent s'effondrer lorsque les antivaleurs sont valorisées. Georges Bataille est un esthète qui trouve beau le gaspillage, le vice, et fascinant le vaurien ou le fou, plus que l'honnête homme terne, compassé et avare. Sade demande aux français « encore un effort » pour qu'ils soient vraiment libres. « Sade est caractéristique : liberté de viol pour les hommes et tant pis pour la femme violée. En ce sens, il est anti-utopiste et aux antipodes de

³⁷⁸ Id., p. 72.

³⁷⁹ Id., p. 62.

³⁸⁰ Id., p. 63.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² Id., pp. 78-79.

³⁸³ *Ibid.*

Fourier. Seuls les incohérents et inconditionnels du snobisme peuvent les réunir dans la même admiration »³⁸⁴. Ruyer vise ici, sans le nommer, Roland Barthes³⁸⁵ qu'il nommera plus loin dans le livre, à propos des thèses de Mac Luhan, en évoquant « la manie à la mode de détacher les signes du sens. Roland Barthes au retour du Japon, l'appelle « le pays des signes ». Cette manie sévit partout, et surtout dans l'art. Un écrivain ne commence pas un roman, il commence l'« écriture »³⁸⁶.

Trente ans après la mort de Roland Barthes, ses textes sont publiés dont les comptes rendus de ses séminaires à l'EPHE, par un des proches, Eric Marty, qui, rappelant le climat des années 70, souligne « l'audace et parfois la solitude de Barthes » et ose dire dans l'avant-propos³⁸⁷ : « il faudrait écrire l'histoire des ruptures et des changements dans les pratiques pédagogiques, au cours du XXème siècle, de Kojève à Deleuze, de Lévi-Strauss à Foucault, de Lacan, d'Althusser, de Barthes et de bien d'autres qui ont associé la production d'une pensée neuve à une réflexion sur la transmission des savoirs ». Ce concentré de lieux communs sur ces années de « pensée neuve » aurait bien fait rire Ruyer qui aurait apprécié, en particulier, « les ruptures dans les pratiques pédagogiques ».

« Donner une éducation « critique », dresser à l'esprit critique, donner l'habitude d'examiner, de discerner le fond et la forme, le valable et l'arbitraire, la loi nécessaire et le simple tabou, c'est un idéal admirable mais presque inaccessible »³⁸⁸. Il se transforme en une incitation à tout critiquer et à tout démolir. Cela devient une invitation à casser « la société aliénante ». Ce jugement de Ruyer est devenu une réalité diagnostiquée par Marcel Gauchet : « Il y a une chose que l'école transmet à merveille : l'esprit critique. Les éducateurs ont réussi au-delà de toute espérance. Osons dire que les élèves ont surpassé les maîtres. Nous sommes devenus l'école critique par excellence. Nous avons inventé le *conformismecritique*. Quoi de plus pénible que ces exercices de subversion obligatoire et de transgression imposée dont Philippe Muray a peint l'absurdité pathétique en des pages inoubliables. Dérapage du bête conformisme vers le méchant obscurantisme : quand la critique devient une fin en soi. Il ne s'agit plus de comprendre, il s'agit de dénoncer, sachant que *les institutions sont oppressives par définition*, que le passé est un abîme de turpitudes, que les œuvres véhiculent d'affreux préjugés. Comme si la dénonciation produisait de l'intelligibilité elle-même. Elle peut fort bien aussi sécréter de l'inintelligence. Nous y sommes, et en grand. La posture critique est devenue l'habitus de l'individu en majesté, le support de son narcissisme, le vecteur de l'« estime de soi » qui lui est, paraît-il, indispensable. « Je m'oppose donc je suis » - « Je m'oppose au mal donc je suis quelqu'un de bien » - Nous nous sommes enfermés dans un piège, et nous avons jeté la clé. Qui nous délivrera de la prison ? Qui nous rendra la liberté que la critique nous promettait ? »³⁸⁹. Marcel Gauchet décrit aujourd'hui la situation

³⁸⁴ Id., p. 73.

³⁸⁵³⁸⁵ Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971.

³⁸⁶ Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, p. 231. Ruyer fait référence au livre de Roland Barthes, *L'Empire des signes*, Paris, Skira, 1970.

³⁸⁷ Roland Barthes, *Le lexique de l'auteur*, séminaire à l'EPHE, 1973-1974, Seuil, 2010, avant-propos d'Eric Marty.

³⁸⁸ Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, p. 83.

³⁸⁹ Marcel Gauchet, *Le Débat*, n° 160, mai-août 2010, p. 278.

annoncée par Ruyer, quelques trente-huit ans plus tôt, lorsqu'il prévoyait les ravages des démagogues « éducationnistes »³⁹⁰.

Le sabotage est aussi une forme de destruction. Les techniques de communications perfectionnées se prêtent particulièrement bien au sabotage, observe Ruyer et la piraterie augmente considérablement les coûts sociaux. C'est pourquoi « il est ridicule de croire, comme Mandeville dans *La fable des abeilles* (1723), que l'activité des voleurs et transgresseurs contribue, ainsi que le vice, à la prospérité générale, sous prétexte qu'une conversion à la vertu des vicieux et transgresseurs réduirait au chômage les magistrats, les policiers, les fabricants de coffres forts ». La passion idéologique peut devenir hypocrite et accepter le sabotage et la tricherie pour accélérer la destruction de la société. « Les optimistes admettent un peu vite, dit Ruyer, que tricherie et sabotage sont limités rapidement par l'indignation générale, qui fait l'union contre l'adversaire commun »³⁹¹.

Vouloir agir pour changer la société peut procurer un plaisir proche de l'intoxication. Pour savourer ce plaisir, il n'est pas nécessaire de transformer la société sur-le-champ ; il suffit d'agir *comme si* cette transformation était possible. Ce sont des moments où l'on peut croire que tout est possible, comme par exemple, Mai 1968 en France. Ruyer remarque que « Mao Tsé-toung a suscité et utilisé les gardes rouges pour effrayer ses adversaires politiques et gonfler ses voiles. Les maoïstes occidentaux, qui croient s'inspirer de Mao en jouant aux gardes rouges, n'imitent que le vent en croyant imiter le navigateur »³⁹².

Le témoignage récent d'un de ces maoïstes, Jean-Claude Milner, est révélateur du fonctionnement de l'idéologie. Il montre comment le maoïsme d'avant 68 s'est fracassé sur Mai 68³⁹³. Il avoue, comme beaucoup d'autres, n'avoir rien compris sur le moment ; personne n'a rien compris, affirme-t-il. La mise en équation de Mai 68 avec la Révolution Culturelle chinoise servait à mettre en accusation le savoir académique (Nous traduisons : détruire la Sorbonne). Il reconnaît (peut-être un peu tard ; mais mieux vaut tard que jamais !) que les enjeux de la révolution Culturelle chinoise étaient autres – comme l'avait expliqué Ruyer, et quelques autres, en 1972 – et le maoïsme d'après 1968, c'est la « Gauche prolétarienne ». Pour Milner, Mai 68 est un moment politique, même si, après, on a tiré l'interprétation des événements vers le social et non le politique. Selon lui, mai 1981 est l'enterrement de Mai 68 ; ce qu'il appelle « l'équivoque Mitterrand » c'est que Mai 68 ne doit plus jamais avoir lieu. Il nous semble pourtant que les idées de Mai 68, l'« idéologie soixante-huitarde » arrive au pouvoir en 1981. Certes, dans le domaine économique, l'euphorie idéologique retombée, le rappel à la réalité se fera vite sentir, en moins de deux ans ; mais dans le domaine « culturel » et dans celui de l'éducation, en particulier, les idées qui prévalaient en Mai 68 se diffusent avec l'appui des pouvoirs publics, pour devenir la « pensée officielle ».

Ruyer va établir, dans la deuxième partie, une sorte de catalogue de différentes idéologies. Il n'a pas donné de définition de l'idéologie qu'il réserve pour la fin de l'ouvrage lorsque le

³⁹⁰ Id., *Les Nuisances idéologiques*, p. 83.

³⁹¹ Id., p. 85.

³⁹² *Ibid.*

³⁹³ Jean-Claude Milner, *L'Arrogance du présent. Regards sur une décennie, 1965-1975*, Paris, Grasset, 2009.

lecteur pourra se faire une idée plus précise de ce qu'est une idéologie. Toute définition est d'ailleurs quelque peu arbitraire puisqu'elle comprend en elle-même un élément idéologique ; d'une certaine manière, le *definiens* fait partie du *definiendum*. Ruyer avait donné une définition de l'idéologie dans son livre sur l'utopie, nous l'avons vu : « Une idéologie est une pseudo-théorie, qui est en réalité une arme, et l'expression d'une volonté collective de justification ou de propagande »³⁹⁴.

En abordant les idéologies comme nuisances, c'est l'acception négative du terme qui est soulignée. Existe-t-il des éléments positifs des idéologies ? Il tentera de répondre avant de conclure. Mais il se livre à une tentative de classification des idéologies.

Différentes sortes d'idéologies.

Les idéologies racistes et l'eugénisme. Ruyer montre d'emblée l'erreur du racisme idéologique en disant que l'histoire réfute l'idéologie raciste mais elle ne réfute pas l'importance de la valeur biologique des individus dans une population ou une ethnie. Tout le monde s'accorde aujourd'hui, « parmi les experts non passionnés et non idéologues », pour penser que ni l'hérédité ni le milieu ne sont tout-puissants. En revanche, « chacun des deux facteurs exerce une influence négative sur l'autre : une mauvaise hérédité limite les effets de la meilleure éducation ; une mauvaise éducation limite les effets de la meilleure hérédité »³⁹⁵. Il existe des relations réciproques entre les cultures et leurs supports biologiques. Comme Lévi-Strauss, Ruyer approuve l'idée d'une préservation des communautés culturelles et des individus de ces communautés.

Les idéologies antiracistes contre les ethnies. Ruyer attaque les idéologies antiracistes : n'est-il pas contradictoire d'affirmer, d'une part, que tous les hommes sont semblables et de revendiquer, d'autre part, « le droit à la différence » et le respect des minorités ? En 1972, il signale qu'en France et en Angleterre, les gouvernements, autant que l'économie, laissent créer de toute pièce un problème racial, « qu'ils envient apparemment à l'Amérique », en déracinant des Noirs, des Arabes, des gens de couleurs francophones et anglophones.³⁹⁶ « L'antiracisme devient un racisme à l'envers, comme aujourd'hui chez les snobs d'Occident qui dénoncent l'homme blanc, adulte, civilisé, correct, raisonnable, de la manière même dont les xénophobes dénonçaient autrefois les « métèques » et les « inférieurs »³⁹⁷. Il n'est pas possible d'éviter les ethnocides, avertit Ruyer, quand on ignore – ou quand on décide d'ignorer – les ethnies et le concept d'ethnie.

Les idéologies du vital symbolique. Il est inutile de discuter les idéologies « antinatalistes », dit Ruyer, « celles qui veulent libérer la femme de la maternité et l'homme de la famille, celles qui prônent l'« unisexisme », les communautés de choix « non rivées à l'espèce et à la reproduction » parce que ces idéologies s'éliminent d'elles-mêmes. Il souligne

³⁹⁴ Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950, p. 53.

³⁹⁵ Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, p. 97.

³⁹⁶ Id., p. 120.

³⁹⁷ Id., p. 122.

la toute-puissance de la sélection naturelle pour s'étonner que « les idéologues, et même beaucoup de théoriciens sérieux » n'en aient pas compris la portée : la sélection naturelle élimine ceux qui ne sont pas aptes à se reproduire. « Une idéologie prônant le suicide est certes défendable. Mais il faut la présenter comme « conseil de suicide », et non comme « idéologie d'une nouvelle culture »³⁹⁸. Ce sont les valeurs vitales qui sont à l'origine de la religion du sport, du goût pour l'aventure pure, de l'érotisme, du naturisme, de l'idéologie de la jeunesse dont Ruyer va dénoncer les excès : ainsi, le sport est socialement nuisible s'il devient une idéologie. « Pour améliorer la race, ajoute-t-il avec ironie, il n'a pas plus de valeur que la mode de se dorer la peau au soleil »³⁹⁹. Deux de ces idéologies paraissent datées ou se sont transformées ; c'est le cas de la jeunesse comme idéologie. « La thèse de la jeunesse réprimée, exploitée, victime de la société établie, est évidemment fausse jusqu'au grotesque » pour Ruyer qui ironise : « Ce qu'était le « bon sauvage » pour Diderot et Rousseau, la femme pour Auguste Comte, le prolétaire pour Marx, la jeunesse l'est aujourd'hui pour les néo-marxistes, pour Sartre et Marcuse ». Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Si certaines idées fausses peuvent survivre, en passant aux générations suivantes ; celles-ci n'ont pas survécu à Sartre et Marcuse, mais pourraient revenir sous un autre habillage.

La seconde idéologie a disparu en même temps que le mouvement hippie : elle réunissait la jeunesse et l'idéologie du bonheur. La revendication du « bonheur tout de suite » (*Paradisnow*) qui venait des Etats-Unis, et de Californie, était associée aux « communes » hippies des USA. Edgar Morin y avait vu, sérieusement, « la mutation occidentale », néo-rousseauiste, néo-chrétienne, libertaire, « une variante de l'Anthropos est en train de naître » selon ses propres termes⁴⁰⁰. Ruyer laisse alors libre cours à sa verve : « Edgar Morin nous confie même que dans sa passion profonde pour la « commune » hippie, qui encourage ses propres répugnances à la vie bourgeoise, il est fort tenté d'abandonner sa situation et son traitement de chercheur du C.N.R.S. français et de vivre dans une de ces communes – malgré la misère, les maladies vénériennes, les hépatites, les abcès provoqués par les piqûres. (Il y a tout lieu d'espérer, cependant, que la France le gardera) »⁴⁰¹.

Deux autres idéologies, qui ne sont plus d'actualité, sont étudiées comme idéologies ambivalentes devant la technique : La première s'est diffusée à partir des thèses paradoxales exposées dans deux ouvrages de Marshall Mac Luhan⁴⁰². Les *mass media*, comme on disait à l'époque, « sont souvent jugés très sévèrement par les doctes qui leur reprochent, sans trop oser le dire, leur caractère « populaire »⁴⁰³. Les media sont en réalité « des moyens d'influence unilatérale d'une partie de la société sur l'autre, à qui, parfois, on fait semblant de donner la parole, mais qui, en fait, subit toutes les contagions idéologiques, et qui ne peut se défendre qu'en se bouchant les yeux et les oreilles – ce qu'elle ne fait pas, car les *media* sont

³⁹⁸ Id., p. 127.

³⁹⁹ Id., p. 132.

⁴⁰⁰ Edgar Morin, *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970.

⁴⁰¹ *Les Nuisances idéologiques*, p. 142.

⁴⁰² Marshall Mac Luhan, *La galaxie Gutenberg*, Paris, Mame-Seuil, 1967, et *Pour comprendre les medias*, Paris, Mame-Seuil, 1968.

⁴⁰³ *Les Nuisances idéologiques*, p. 227.

distrayants »⁴⁰⁴. Mac Luhan considère que les *media* sont importants, non par l'information, par les messages qu'ils véhiculent mais par leur mode technique lui-même : « le medium, c'est le message », annonce-t-il. Prise à la lettre, la formule est dénuée de sens, car la reproduction n'est pas le tableau, ni le disque la musique, ni le télégramme la nouvelle. « Si l'on considère sans prévention l'effet social des *media*, on vérifie bien, dit Ruyer, que le sens, comme il est normal, l'emporte sur le mode de transmission »⁴⁰⁵.

Le second cas est celui des ordinateurs et leur rôle futur – nous sommes en 1972 – dans l'organisation sociale. On a souvent comparé l'ordinateur à un cerveau. La comparaison est trompeuse mais elle n'est pas absurde, résume Ruyer. Ce qui est absurde, ce sont les illusions du public sur le pouvoir des ordinateurs. Cette quasi-idéologie (l'expression est de Ruyer) a été diffusée par de bons esprits. L'article de 1958 sur *Les limites du progrès humain* dont nous avons parlé à propos de Cournot, avait fait l'objet d'une note de Giorgio de Santillana⁴⁰⁶, dans laquelle il évoque l'intelligence artificielle, qui était un domaine de recherches très avancé à l'Institut de technologie du Massachusetts, et affirme « lorsque la machine aura appris à se ramifier et à se reproduire toute seule (nous sommes en train de l'y mener), l'homme risque d'être pris comme un papillon dans un filet » ; la réponse de Ruyer, en 1958, est sans ambiguïté : « les machines s'émancipant du contrôle humain, c'est là une pure fantaisie, et l'hypothèse est de l'ordre de la pensée magique. Les machines ne s'inventent pas elles-mêmes, elles peuvent « reproduire » d'autres machines, mais elles ne « se reproduisent » pas. La thèse de Von Neumann sur ce point est une erreur certaine. Comme j'ai essayé de la montrer (*La cybernétique et l'origine de l'information*, 1954) elle revient à la croyance en un « mouvement perpétuel ». Les machines sont toujours « encadrées » par l'intention humaine. Les récurrences accidentelles ne peuvent être qu'accidentelles (comme se blesser avec son propre revolver) ». En 1966, le livre de Ruyer *Paradoxes de la conscience ou les limites de l'automatisme*, portait un bandeau sur la couverture qui avertissait : « Le règne des robots n'est pas pour demain ». Ce livre, pas plus que celui sur la cybernétique, n'avait été lu par les universitaires ni par le grand public cultivé. Ce n'est qu'à partir de *l'Eloge de la société de consommation* que l'on a commencé à se demander qui était ce penseur inconnu, qui se permettait de prendre à contrepied, avec une culture encyclopédique et une invention conceptuelle étourdissante, la plupart des idées à la mode.

Ruyer observe qu'une civilisation technique favorise l'inconscience de la technique. Même si un être vivant est un « paquet » de techniques, il ne vit pas « techniquement » ; il vit « passionnément ». On n'acquiert pas forcément une mentalité technicienne en vivant dans une société très technicisée. « Le règne de la technique n'aboutit pas à une vision magique de la nature, mais il aboutit bien à une vision magique de la société, ou à une vision impressionniste, c'est-à-dire à une vision très superficielle de certains effets sociaux ». Il prend l'exemple du cinéma qui est « la spécialité, non de techniciens, mais de jeunes esthètes, passionnés de révolution culturelle ou de politique », et « les amateurs de cinéma "engagé" ne connaissent pas plus les mécanismes sociaux, les voûtes économiques que l'optique

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ *Id.*, p. 231.

⁴⁰⁶ Giorgio de Santillana (1912-1974), professeur de philosophie des sciences et historien des sciences au M.I.T. ; proche des néo-positivistes et de la philosophie analytique anglo-saxonne.

physique. Ils ne sont compétents que sur l'esthétique des images »⁴⁰⁷. Mais ceux qui ont une conscience superficielle de la vie sociale, dans l'inconscience des moyens techniques, ne renoncent pas à la prétention de savoir ce qu'ils ignorent : « ils compensent leurs ignorances par des idéologies pseudo-déchiffrantes et pseudo-explicatives ». Les idéologues se déguisent souvent en savants, car le mélange ressentiment + justification - « scientifique » - de – ce – ressentiment est un bon carburant idéologique⁴⁰⁸. Ils veulent ainsi redresser le sens commun. « Les savants ont tendance à considérer avec d'autant plus d'attention une hypothèse qu'elle est plus étrange, et heurte davantage le sens commun ». Mais dans la science, explique Ruyer, le dernier mot reste à la confirmation expérimentale. « La raison théorique, en matière sociale, n'a de frein que le sens commun, non l'expérience de laboratoire »⁴⁰⁹. Là réside une des différences entre les sciences de la nature et les sciences sociales ou les sciences humaines. Dans les années soixante, certains théoriciens de ces dernières ont voulu se parer du prestige des sciences de la nature et sont tombés dans les idéologies dénoncées par Ruyer. On a parlé de « science » de la Littérature et on a déclaré que Sade était plus important que Voltaire et que La Fontaine ou Raymond Roussel étaient plus importants que Victor Hugo. « Il est des domaines où *Le Prince*, de Machiavel, *L'Homme de cour*, de Balthasar Gracian, ou même *les Fables*, de La Fontaine, continuent à être plus réalistes que les théories et idéologies savantes, qui cachent la réalité sous les mots, et qui ne l'« approchent » - comme on dit – qu'avec un arsenal de notions mal digérées et pédantesques »⁴¹⁰.

Un idéologue, s'il est doublé d'un snob, ou d'un démagogue, ou d'un imbécile, se met à défendre des thèses paradoxales pour se donner l'air supérieur. « Déjà au XVIII^e siècle, admettre l'inceste était, disait Morelly⁴¹¹, « la pierre de touche d'un esprit vraiment philosophique ».

« Vous avez supprimé la législation contre l'homosexualité ? « Mais pourquoi ne pas admettre le mariage d'homosexuels, ou le mariage à quatre, ou à six ? »⁴¹². En 2011, nous en sommes bien là : « vous avez adopté le PACS ; pourquoi ne pas admettre le mariage homosexuel ? »

Ruyer souligne la responsabilité des gouvernements car de même qu'ils se sont résignés à une inflation monétaire dite « de croisière », dès les années 1970, « ils se résignent – en décorant leur laisser-aller, du nom de libéralisme – à une inflation idéologique. Ils ne sourcilent pas quand l'intelligentsia va de plus en plus loin dans ses activités de propagande d'idées folles. Ils y mettent même leur estampille, et prennent le parti des révolutionnaires contre les conservateurs – baptisés « réactionnaires »⁴¹³.

⁴⁰⁷ *Les Nuisances idéologiques*, p. 235.

⁴⁰⁸ Id., p. 82.

⁴⁰⁹ Id., p. 242.

⁴¹⁰ Id., p. 245.

⁴¹¹ Etienne-Gabriel Morelly, *Code de la Nature*, 1755. Ruyer a inclus ce philosophe méconnu du XVIII^e siècle et son *Code de la nature, ou le véritable esprit de ses lois de tout négligé ou méconnu*, dans *L'Utopie et les utopies*.

⁴¹² *Les Nuisances idéologiques*, p. 243.

⁴¹³ Id., p. 244.

Les idéologies pédagogiques font aussi grand état d'une technique pédagogique qui serait désormais à base de science (informatique, psychologie, génétique, etc.). Selon Ruyer, croire et faire croire à cette technique est la condition pour obtenir la multiplication des conseillers pédagogiques⁴¹⁴. La pédagogie, selon lui, est comme la psychologie pratique, affaire de bon sens plutôt que de science. Malheureusement, la pédagogie dite scientifique prend le contrepied de la pédagogie de sens commun. « De la *Gestalt psychologie* mal comprise, on a tiré la méthode globale de la lecture – méthode désastreuse à laquelle on se cramponne inexplicablement ; des mathématiques « modernes » et « bourbakiennes » (malgré les protestations de beaucoup de bourbakiens) on a tiré l'idée que les mathématiques sont un langage compliqué pour traduire des « évidences » plutôt qu'un ensemble de problèmes à résoudre »⁴¹⁵. Pour les mathématiques, qui possèdent des méthodes d'évaluations immédiates des connaissances, il a été plus facile de reconnaître les dégâts et de corriger les erreurs ; le mathématicien René Thom, avait dénoncé dès 1970, dans un article qui avait fait quelque bruit dans la communauté des mathématiciens, les erreurs de l'enseignement des mathématiques modernes⁴¹⁶. Il en va tout autrement pour l'enseignement de la lecture ; dès 1972, Ruyer note qu'« on se cramponne inexplicablement » à la méthode globale. La controverse dure encore aujourd'hui, malgré le nombre croissant d'instituteurs – ou de « professeurs des écoles » - qui se rendent bien compte de l'étendue du désastre.

Il oppose l'éducation conservatrice à la pédagogie progressiste. Il pensait peut-être au livre de Georges Snyders⁴¹⁷ qui fut son collègue à l'Université de Nancy, professeur de psychologie de l'enfant, mais qui n'est pas nommé. Il est possible qu'il n'y eut pas beaucoup d'affinités entre Snyders et Ruyer, tous deux anciens élèves de l'ENS de la rue d'Ulm. Georges Snyders est Membre du PCF ; il le quittera en 1956 pour y revenir et y demeurer fidèle. En 1967, il est nommé professeur des sciences de l'éducation à la Sorbonne.

Les idéologies culturelles font l'objet de ce que Ruyer appelle « le Millénium culturaliste ». Un Ministère de la Culture, dit-il, est aussi injustifiable qu'un Ministère des Cultes dont le rétablissement ferait crier. « Une culture établie, protégée, subventionnée, constituée en église ou chapelle vivant aux dépens du public risque fort de n'être qu'une fausse culture ». Cela devient une culture artificielle, idéologique. Il dénonce la théâtralisation de la vie sociale en des termes qui semblent annoncer les essais de Philippe Muray sur la société « festive », et la critique très ferme de la politique culturelle française par Marc Fumaroli⁴¹⁸.

Les idéologies de la culpabilité universelle coïncident avec l'invention de la « responsabilité universelle » qui déclare que nous sommes tous coupables, « de la guerre du Vietnam, de la faim dans le monde, des retards du Tiers-Monde, des désastres du Pakistan,

⁴¹⁴ Id., p. 262.

⁴¹⁵ Id., p. 264.

⁴¹⁶ René Thom (1923-2002), « Les mathématiques modernes : une erreur pédagogique et philosophique ? » *L'Age de la science*, vol. III, Dunod, 1970, pp. 225-242. Mathématicien français, Normalien, médaille Fieds en 1958, René Thom est le fondateur de la théorie des catastrophes ; membre de l'Académie des sciences en 1976.

⁴¹⁷ Georges Snyders, *Pédagogie progressiste*, Paris, PUF, 1971.

⁴¹⁸ Marc Fumaroli, *L'Etat culturel. Essai sur une religion moderne*, Paris, De Fallois, 1991.

etc. ». La guerre du Vietnam se termine en 1975. Ruyer voit dans cette « culpabilité universelle » beaucoup d'hypocrisie, car la responsabilité est aussitôt transposée en « culpabilité des autres » : l'impérialisme, les multinationales, les « puissants », le « système ». Il faut se souvenir du climat idéologique qui régnait dans les années 70. L'affaire de Bruay en Artois peut en donner une idée. En octobre 1972, le corps d'une jeune fille de 16ans, fille de mineur, est découvert. Le juge d'instruction de Béthune met en examen le notaire et sa maîtresse. L'affaire criminelle devient très médiatisée car elle se transforme en affrontement social et prend une dimension politique par l'action des maoïstes, soutenus par des intellectuels, de Sartre à Maurice Clavel, qui réclament une justice populaire. Pour les maoïstes, le coupable n'a qu'un nom : la bourgeoisie, stigmatisée dans un comportement idéologique homicide et personnifiée par le notaire. A la fin des années 1970, nous avons entendu un universitaire affirmer sérieusement que les grandes surfaces étaient coupables de tenter les voleurs qui ne pouvaient résister devant tous les produits présentés. Cette idéologie est proche, pour Ruyer, du « Reconnaissons que nous sommes tous pêcheurs » des prêcheurs religieux. Par un paradoxe apparent, la culpabilité universelle renforce la campagne contre toutes les sanctions. Nous sommes tous coupables, sauf le voleur, l'assassin, et les victimes sont plus coupables encore. Le climat idéologique pesant des années 1970 a certes disparu. Il subsiste le moralisme politique de ces années qui veut que « tout homme arrêté est présumé non pas seulement innocent mais victime (des policiers, des juges, de la société) et victime ayant droit à des réparations »⁴¹⁹.

En 1965, Jacques Ellul avait déjà dénoncé l'idéologie de la culpabilité universelle dans les mêmes termes, en soulignant la dimension religieuse pervertie de cette idéologie. Ainsi, quand un homme est « mauvais », c'est la faute à la société. « Nous sommes tous coupables. Nous sommes tous des assassins. En contrepartie, on est convaincu que si la société était ce qu'elle devrait être, il n'y aurait ni criminels, ni délinquance »⁴²⁰. La culpabilité universelle devient une affaire politique ; mais c'est une illusion car elle trahit la préoccupation d'échapper à la responsabilité personnelle : « on récuse, on cache, on fuit sa responsabilité dans l'immédiat, envers le voisin »⁴²¹. Personne n'est responsable ; par conséquent la responsabilité devient universelle et nous sommes tous responsables de la faim dans le monde. « Rejeter sur l'organisation de la société, la solution de tous les problèmes personnels, la réalisation des valeurs, c'est une *opération commode d'absentéisme humain* »⁴²². Si nous sommes tous des assassins, personne ne l'est individuellement, donc je ne le suis pas. « Reconnaître que je suis solidaire de tout le mal qui se passe dans le monde, conclut Jacques Ellul, c'est, grâce à une mauvaise conscience fictive, m'assurer la bonne conscience en ne faisant pas ce qui est à ma portée. Les exigences de la religion étaient manifestement plus sévères ! »⁴²³.

Nous avons vu que les idéologies se propagent comme des épidémies, et arrivé à l'analyse des idéologies comme épidémies, Ruyer peut proposer une définition de l'idéologie : « c'est une

⁴¹⁹ *Les Nuisances idéologiques*, p. 292.

⁴²⁰ Jacques Ellul (1912-1994), *L'illusion politique*, Paris, Robert Laffont, 1965, p. 184.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ *Ibid.*

théorie en contrefaçon, simpliste, non vérifiée, un système d'interprétation sur lequel on s'appuie dogmatiquement pour juger la société et la vie humaine. Elle répond à une envie de comprendre – mais selon une envie de croire »⁴²⁴. Il importe donc de distinguer l'idéologie de la « mentalité ». Si l'idéologie est sur le chemin de l'utopie, Ruyer fait remarquer que « les distinctions de Mannheim entre l'idéologie et l'utopie paraissent assez artificielles et sans grand intérêt »⁴²⁵.

Il reprend la définition de l'idéologie exposée dans *L'Utopie et les utopies*, « une arme qui se donne comme une théorie. Plus elle a l'apparence d'une théorie authentique, meilleure elle est comme arme ». Pour Raymond Aron, une bonne définition de l'idéologie serait « l'idée de l'adversaire ». Sartre propose d'inverser les termes et d'appeler « idéologie » la philosophie au sens traditionnel, tandis que le marxisme, comme « horizon philosophique indépassable de notre temps » selon la formule fameuse⁴²⁶, serait « la » philosophie. « Ce genre de polémique serait évidemment sans issue » dit Ruyer, si la science n'existait pas, « la science, c'est-à-dire la connaissance pure des faits, toujours jugée en dernier ressort par la vérification (ou la « falsification ») expérimentale »⁴²⁷.

Ruyer distingue les épidémies psychiques des épidémies idéologiques, pour ajouter que « les deux types d'épidémies se mêlent souvent », ce qui les rend plus difficile à distinguer ; les premières se propagent par contagion, par imitation, semblables aux maladies contagieuses ; les secondes ressemblent plus au cancer ; la propagation se fait par conviction transmise, par adoption d'une idée ou d'une « théorie » qui prend possession de l'esprit, qui est assimilée. Flaubert dans son *Bouvard et Pécuchet*, remarque Ruyer, a bien décrit le processus de contamination idéologique⁴²⁸.

Comme dans les cancers, poursuit Ruyer, il y a une clause d'autoreproduction qui fonctionne particulièrement bien pour le marxisme et la psychanalyse. La « clause » autoreproductrice du marxisme ajoute au système de déchiffrement social : « Si vous n'adoptez pas le marxisme, c'est que vous êtes aveuglé par une « fausse conscience » ; celle de la psychanalyse ajoute au système de déchiffrement de la psychologique : « Si vous refusez la vérité de la psychanalyse, c'est que vous êtes aveuglé par vos propres complexes »⁴²⁹. Ruyer ajoute que « l'existentialisme avait tenté (peu efficacement) de se donner une clause de ce genre ». Beaucoup de modes intellectuelles se propagent par auto terrorisme ou terrorisme intellectuel. Plus que le raisonnement par analogie, peu valable, en bonne logique, c'est l'« intimidation par analogie » qui fonctionne à merveille : « La pauvreté de Van Gogh continue à enrichir d'innombrables peintres sans talent, le procès des *Fleurs du mal* à être une aubaine pour les exploiters d'érotisme, la pauvreté du laboratoire de Pasteur, une mine d'or

⁴²⁴ *Les Nuisances idéologiques*, p. 297.

⁴²⁵ Id., p. 298.

⁴²⁶ Jean-Paul Sartre, *Question de méthode*, texte paru en 1957 et republié avec la *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

⁴²⁷ *Les Nuisances idéologiques*, p. 298. Le mot « falsification » ajouté par Ruyer est une allusion à l'épistémologie de Karl Popper exposée dès 1934, traduction française : *Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973, et en 1953, *Conjectures et réfutations*, Paris, Payot, 1985.

⁴²⁸ *Les Nuisances idéologiques*, p. 308.

⁴²⁹ Id., p. 309.

pour les laboratoires de recherche aujourd'hui (même pour ceux qui s'occupent de propager la rage) »⁴³⁰. La situation a changé aujourd'hui, en particulier à cause des restrictions budgétaires dans les organismes publics, et Ruyer ne pourrait plus s'amuser autant avec humour. Cependant, persistent les réflexes de dénonciation des censures au nom d'idéologies diverses. A cet égard, les médias jouent un rôle ambigu : à la fois pour et contre le conservatisme social – plutôt contre, mais il leur faut tenir compte de « l'opinion publique » - ils jettent la pierre et cachent la main qui vient de la jeter ; ils condamnent les explosions et fabriquent les explosifs en série.

Les idées de Marcuse, comme celle de « l'amour du travail considéré comme une névrose, etc. » après celles de Fourier, de Sade, étant plus que discutables, ont été sans fin discutées. Elles intéressent. Puis vient le : « Si c'était vrai après tout ? » puis : « En affirmant que c'est vrai, j'intéresserai à mon tour »⁴³¹.

Partant de là, Ruyer va définir deux sortes de snobisme qui renvoient aux deux types de bourgeoisie qu'il a identifiés. « Le snobisme, dit-il, c'est toujours l'envie de se faire valoir, non par ce que l'on réalise, mais par ce que l'on dépasse, par ce que l'on exclut, par ce que l'on déclare « inexistant ». C'est le snobisme I qu'il oppose au snobisme II (« dans ma 2CV, je suis plus intelligent, plus génial que toi »), snobisme anticonformiste, snobisme des valeurs négatives. Ce snobisme est lié, selon Ruyer, à l'apparition de la nouvelle classe bourgeoise anti-bourgeoise, liée à l'intelligentsia et différente de la bourgeoisie d'affaires. « La bourgeoisie I ne connaissait que le snobisme I et la compétition pour le statut social. La bourgeoisie II pratique le snobisme II. Elle ne peut rivaliser par la richesse, le statut mondain, puisqu'elle vit de traitements fixes – elle vit fort à l'aise – elle veut éblouir par le style de vie, et non par le niveau de vie. Elle bariole avec ostentation son renoncement à la compétition avec la bourgeoisie I »⁴³².

Après ces analyses négatives des idéologies, il est bien difficile de leur trouver des éléments positifs. Ruyer est peu convaincant : son argument est que les idéologies combleraient un vide, qu'elles répondent à une demande. L'analyse cynique, « réductrice » des idéologies à des phénomènes pathologiques atteint des limites. Il semble, ici, ouvrir la voie aux thèses de Raymond Boudon⁴³³ qui montre que les idéologies sont un ingrédient naturel de la vie sociale, et que les idéologies surgissent non pas *bien que* l'homme soit rationnel, mais *parce qu'il* est rationnel. « Les idées reçues qui composent les idéologies peuvent être considérées, et ont sans doute intérêt à être analysées, comme des idées *compréhensibles*, quitte à reconnaître la place résiduelle de l'irrationnel dans leur genèse et dans leur diffusion »⁴³⁴.

En 1972, Ruyer n'en est pas à cette analyse, il cherche plutôt à diminuer le prestige des idéologies et de la culture idéologique. Pour cela, il fait appel au bon sens, au sens de la réalité. Il cite Samuel Butler : « Tout homme digne de ce nom doit avoir un idéal élevé, et doit être prêt à lui sacrifier même sa vie. Mais, cet idéal élevé, il doit être prêt aussi à le mettre de

⁴³⁰ Id., p. 311.

⁴³¹ Id., p. 315.

⁴³² Id., p. 318.

⁴³³ Raymond Boudon, *L'Idéologie ou l'origine des idées reçues*, cité plus haut.

⁴³⁴ Id., p. 22.

côté sans la moindre hésitation, au premier signe du sens commun »⁴³⁵. Malheureusement, reconnaît Ruyer, la réaction du bon sens et de la santé mentale est dénoncée d'avance comme réactionnaire. « L'instinct de conservation est dénoncé d'avance comme conservatisme borné. Le sens commun est dénoncé comme manque de créativité »⁴³⁶.

Alors Ruyer imagine, sans trop y croire, pensons-nous, « une commission des fraudes idéologiques » qui obligerait, dit-il, les vendeurs de poisons cérébraux à mettre l'avis suivant sur leurs produits (comme pour les fabricants de cigarettes) « Dangereux pour la santé mentale et sociale ».

Il conçoit ensuite – et c'est sans doute la partie la plus faible de son livre – un traitement unifié pour tous les fonctionnaires de tous ordres, qu'il appelle le S.U.I.F. (salaire unifié inter-fonctionnaires) pour réduire l'éventail des traitements et ainsi établir une certaine égalité et prendre ainsi au mot les idéologues égalitaires. Cette proposition, totalement irréaliste parce qu'elle méconnaît les pratiques salariales, y compris dans la fonction publique où les pesanteurs et les systèmes de rémunérations sont plus rigides que dans le secteur privé, veut trouver sa justification dans la remarque de Raymond Aron selon laquelle « les fonctions les plus honorables, les plus agréables à exercer sont aussi celles qui sont le mieux rétribuées » ; ce fait a été observé aussi par John K. Galbraith : « Les personnes qui prennent le plus de plaisir en travaillant, qui bénéficient d'une plus faible pénibilité, sont également celles qui sont le mieux payées. Ce fait accepté dans la société d'aujourd'hui, l'était déjà au début du XX^e siècle avec Thorstein Veblen et la *Théorie de la classe de loisir* »⁴³⁷. Cet état des choses, vrai au demeurant, ne justifie, en aucune manière l'égalité de traitement des fonctionnaires. L'éventail des salaires existe et Ruyer exagère en affirmant qu'il n'a pas de justification économique, ni de justification morale ou sociale. Dans le privé et dans le public, les postes ou les fonctions n'ont pas les mêmes responsabilités, ni ne demandent les mêmes obligations de résultats, ni par conséquent ne nécessitent les mêmes compétences. Ruyer semble faire semblant de ne pas le comprendre. Louis Vax explique l'idée de la manière suivante : « estimant que les fonctionnaires, les hauts fonctionnaires surtout, sont trop bien rémunérés, il conçoit, dans la paix de son cabinet, un SUIF, salaire uniforme inter-fonctionnaires. L'idée le séduit au point de lui faire perdre de vue que l'appât d'une promotion accompagnée d'une augmentation, fût-elle symbolique, de salaire est un puissant stimulant dans la fonction publique en général, et dans le monde universitaire en particulier, que leur médiocre revenu inciterait des savants de renom à poursuivre leur carrière à l'étranger. Ruyer lui-même acceptait avec plaisir les maigres rémunérations de ses travaux, et savait bien que vouloir diminuer le salaire nominal constitue une faute majeure »⁴³⁸. Nous partageons les vues de Louis Vax sur ce point. Le plus étonnant est que Ruyer est tellement séduit par cette idée bizarre qu'il en parle de nouveau, en 1979, dans *Le Sceptique résolu* : « La proposition du SUIF avait dû paraître obscène car les critiques les plus bienveillants, dans leur recension, la passèrent pudiquement sous silence » et un peu plus loin : « Je me

⁴³⁵ Ce précepte de Samuel Butler figure dans le roman *Erewhon* (1872) ; Butler le reprend dans ses *Carnets*.

⁴³⁶ *Les Nuisances idéologiques*, p. 327.

⁴³⁷ J. K. Galbraith, *Les mensonges de l'économie*, Paris, Grasset, 2004.

⁴³⁸ Louis Vax, « Portrait d'un philosophe », in L. Vax et J.-J. Wunenburger (dir.), *Raymond Ruyer, de la science à la théologie*, Paris, Kimé, 1995.

refuse à croire que les hauts fonctionnaires qui réclament à cor et à cri plus de justice sociale et plus d'égalité, protesteraient longtemps contre le SUIF et l'égalisation des traitements. Je me refuse à croire que leurs discours pour plus d'égalité ne soient que tartuferies »⁴³⁹. Nous voulons voir, ici, une illustration de l'esprit de canular du normalien. L'ironie de Ruyer est de jouer à l'ingénu, en proposant une idée inapplicable, et de s'étonner ensuite de l'hypocrisie ou des mensonges des discours sur l'égalité. La provocation, parfois, ne lui déplaisait pas. Et sa proposition tient, à la fois, du canular et de la provocation.

Après s'être divertit avec le SUIF, Ruyer, en conclusion, revient sur le fléau majeur des idéologies pour admettre que « lorsqu'une idéologie commence à se répandre dans les masses semi-intellectualisées, il n'y a guère d'espoir de l'arrêter, ni d'intérêt à le tenter »⁴⁴⁰. Que faire ? « On ne peut que fuir ou se taire, en refusant seulement, par dignité, de hurler avec les loups. On ne peut qu'attendre, attendre que les idéologies triomphantes se heurtent à la réalité »⁴⁴¹. Ce qui peut se traduire par le pessimisme à court terme et l'optimisme à long terme ; en gardant présent à l'esprit le mot de Keynes qu' « à long terme, nous serons tous morts ».

Ruyer prévoit que le XXème siècle, et le XXIème siècle, seront des siècles de troubles idéologiques. Il avance alors l'idée, qui reviendra plusieurs fois dans ses écrits de critique sociale, que les « conservateurs » ont pour eux des lois plus puissantes que le sens momentané de l'histoire. « Cet optimisme du long terme doit aider à supporter les sinuosités du fleuve de l'histoire, et les nuisances innombrables, toujours renouvelées, mais éphémères, des idéologies »⁴⁴². Le livre annonce ainsi le thème de la réflexion de Ruyer qui sera développé dans les ouvrages suivants, en entremêlant critique sociale et futurologie.

⁴³⁹ Raymond Ruyer, *Le Sceptique résolu*, Paris, Robert Laffont, 1979, p. 240.

⁴⁴⁰ *Les Nuisances idéologiques*, p. 336.

⁴⁴¹ Id., p. 337.

⁴⁴² Ibid. Ruyer exprimera de nouveau cette idée dans les ouvrages ultérieurs comme *Les Cent prochains siècles* et *Le Sceptique résolu*. Il veut dépasser le pessimisme à court terme par un optimisme à long terme.

Chapitre VI

Qu'est-ce que la nutrition psychique ?

En 1975, paraît le troisième livre de Ruyer dans la collection « Liberté de l'esprit » dirigée par Raymond Aron chez Calmann-Lévy. Un an après *La Gnose de Princeton*, livre publié chez Fayard, avec lequel, comme dit Louis Vax, « il frôla la gloire ». Le cœur de la critique sociale de Ruyer, est constitué par ces trois livres publiés dans la même collection. Si le livre *Les Nourritures psychiques* est publié en 1975, la notion de « nutrition psychique » ou de « nourriture psychique » a été patiemment élaborée par Ruyer au milieu des années 50. Il estime cette notion suffisamment importante pour reprendre, nous allons le voir, les idées exposées dans les articles publiés dans différentes revues et en développer une large synthèse dans un seul ouvrage. Nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer l'invention conceptuelle dont Ruyer a fait preuve dans son œuvre philosophique. L'idée de nourriture psychique est assurément la contribution la plus originale, et la plus personnelle, de la critique sociale de Raymond Ruyer. Nous allons maintenant expliquer pourquoi.

Nous étudierons la genèse de la notion, puis le rôle qu'elle joue, en particulier en économie et dans l'étude des religions. Nous examinerons aussi l'idée d'intoxication psychique et nous nous interrogerons sur l'utilité et la validité d'une telle notion.

Le psychique.

Le *Vocabulaire* de Lalande donne deux sens du mot « psychique » : A. Qui concerne l'esprit au sens phénoménal et empirique du mot ; B. Qui concerne ou qui constitue des phénomènes de comportement en tant qu'ils ne sont pas stéréotypés dans l'espèce, ou dans la variété mais dépendent de l'expérience antérieure de l'individu. Il est ajouté que Pierre Janet⁴⁴³ critiquait vivement ce terme qu'il trouvait barbare et au son désagréable.

Dans l'article « Nature du psychique »⁴⁴⁴, Ruyer définit le psychique comme une région intermédiaire, un territoire indécis, à mi-chemin entre le spirituel pur et le mécanisme pur. Pour compléter la description, on peut dire que le psychique est « une sorte d'architecture vivante dont les matériaux sont des « thèmes » à l'état stationnaire, liés les uns aux autres, par « pulsions » de proche en proche, et par les correspondances intimes de leur sens ». Ainsi, l'instinct de « self assertion » (auto affirmation), la libido, la crainte de la mort font partie de cette architecture psychique. En outre, « les grandes lignes de l'édifice psychique sont immuables, comme l'anatomie générale de l'organisme ; l'hérédité et les impressions de la

⁴⁴³ Pierre Janet (1859-1947), philosophe, psychologue et médecin français ; professeur au Collège de France de 1902 à 1934, il a créé le terme « subconscient ».

⁴⁴⁴ Raymond Ruyer, « Nature du psychique », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1/1952 : 46-66.

première enfance le déterminent de façon presque irréversible»⁴⁴⁵. Livré à lui-même, le psychique est le monde de la folie, de l'*inquiétante étrangeté*, « celui des mannequins et portraits animés, des cadavres vivants, des feux follets, monde bien connu des psychanalystes et des traditions populaires. Monde que Louis Vax a exploré⁴⁴⁶. Cette zone sombre du psychique qui intéresse la psychopathologie, ne nous intéresse pas ici. Elle nous permet simplement de souligner que l'esprit humain n'est pas pur esprit. Ruyer établit une différence marquée entre le domaine du spirituel et le domaine du psychique : « en fait, l'homme le plus éminent est « psychique » autant que « spirituel ». Si l'esprit a besoin d'idées pures, ajoute Ruyer, la conscience ou subconscience, comme phénomène psychique, a besoin d'idées incarnées. Dès qu'une idée consciente passe à l'état de mémoire, elle est dans la sphère du psychique. Nos souvenirs, nos habitudes et nos instincts en font partie.

Le psychique a besoin de se nourrir, affirme Ruyer, et c'est pur préjugé mécaniste de considérer les nourritures matérielles, physiologiques, comme seules réelles.

Genèse de la notion de nutrition psychique.

En 1956, Ruyer publie deux articles dans le *Journal de psychologie normale et pathologique*, « La nutrition et l'intoxication psychiques » et « La nutrition psychique et la vie religieuse ». L'année suivante il publie l'article « la nutrition psychique et l'économie »⁴⁴⁷.

Cette idée occupe les pensées de Ruyer lorsqu'il rédige *La Genèse des formes vivantes*⁴⁴⁸ où l'on peut lire, en effet : « On emploie souvent le mot « nutrition » dans une métaphore légitime et intéressante, pour désigner un « profit » structural édificateur, aussi bien dans l'ordre vital que dans l'ordre psychologique ou culturel. On est nourri, disait-on autrefois, « aux lettres » ou « aux sciences »... La culture d'une société humaine est essentiellement une possibilité permanente de « nutrition informative »⁴⁴⁹.

La même année, dans l'article déjà cité « Les limites du progrès humain »⁴⁵⁰, Ruyer parle de la vie esthétique, religieuse, des rites, cérémonies, jeux politiques ou autres, sports et spectacles « qui contribuent davantage à ce que l'on pourrait appeler la nutrition psychique, qu'à l'amélioration de la vie matérielle ». On le voit, l'expression « nutrition psychique » ne semble pas encore définitivement fixée même si son contenu - *l'extension et la compréhension du concept* - est devenu clair pour Ruyer. « Le cinéma, la radio et la télévision, la presse d'amusement, ne servent qu'à d'immenses jeux de société. Les délicats pensent que ces jeux ne sont pas bien relevés, et qu'ils infantilisent le peuple. Mais, le public fatigué par l'effort de la vie économique, ne cherche encore qu'une détente et qu'une

⁴⁴⁵ Id., p. 61.

⁴⁴⁶ Cf. Louis Vax, *La séduction de l'étrange. Etude sur la littérature fantastique*, Paris, PUF, 1965.

⁴⁴⁷ Raymond Ruyer, « La nutrition psychique et l'économie », *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée*, n°55, Série M : Recherches et dialogues philosophiques et économiques, n°1, 1957 : 1-10. Cet article sera republié au mois de juin 1963, « étant donné son intérêt » avertissent les directeurs des *Cahiers*.

⁴⁴⁸ Raymond Ruyer, *La Genèse des formes vivantes*, Paris, Flammarion, 1958.

⁴⁴⁹ Id., p. 82.

⁴⁵⁰ « Les limites du progrès humain », *art. cité*.

distraction. Plus tard, avec plus d'énergie disponible, il pourra manifester des goûts plus exigeants ». Au-delà de l'optimisme de Ruyer pour la recherche de « goûts plus exigeants », nous percevons bien comment la notion de nutrition psychique recouvre l'idée d'activités de divertissement, de distraction, qui font oublier les contraintes de la vie économique rationnelle.

Nous pouvons nous rendre compte du travail d'élaboration conceptuelle quand, en 1955, un an avant l'apparition de la notion de « nutrition psychique », dans un article important⁴⁵¹, il établissait une liste d'activités : « le jeu, le sport, la culture, le voyage, les cérémonies, la mondanité, l'art, le jardinage d'agrément, jusqu'au flirt, tout ce qui ne « signifie » rien »⁴⁵². Il opposait l'expressif, qui paraît « psychique », au signifiant qui est spirituel. Ruyer n'avait pas encore défini complètement la notion de nourriture psychique dont les activités regroupées dans la liste font partie.

Un long article, en 1960, « La nutrition psychique et la vie politique »⁴⁵³, que nous commenterons plus loin dans le chapitre consacré à la pensée politique de Ruyer. En 1962, l'article « Les informations de présence »⁴⁵⁴ sera repris en partie dans le livre *Les Nourritures psychiques*. Les informations de présence sont essentiellement « rassurantes ». Elles signifient : « Je suis là ». Ce sont les échanges de politesse, les saluts courtois, les hommages, les cérémonies, etc. « Que reste-t-il d'un voyage ? Et pourquoi voyage-t-on ? Pourquoi lit-on des romans, des poèmes ? Pourquoi écoute-t-on de la musique ? Pourquoi regarde-t-on, de sa fenêtre, les arbres que l'on a déjà vus mille fois ? »⁴⁵⁵. Autre exemple : « dans une foule de promeneurs du dimanche se regardant les uns les autres, ou dans une réception mondaine, tout le monde est juge et personne candidat. Chacun est spectateur de la comédie et peut aisément oublier qu'il est aussi sur la scène ». Partout, le goût pour la comédie humaine s'accompagne de régulations par l'exercice du jugement en présence des autres. « Partout, on se forme non seulement par ses essais et erreurs mais par les essais et erreurs d'autrui. *L'homme seul est capable de s'édifier lui-même par l'exemple des autres* »⁴⁵⁶. Les informations de présence, conclut Ruyer, « s'adressent à la sphère psychique plutôt que spirituelle. Elles sont donc plutôt nutritives que régulatrices »⁴⁵⁷. Mais, « les cérémonies sociales sont confirmation plutôt qu'informations de présence. Elles confirment un système de présences-croyances ». Un exemple nous est donné par Etienne Gilson : « Le concert est une cérémonie sociale d'une complexité à confondre l'imagination. La salle se garnit peu à peu de centaines d'auditeurs qui ne se connaissent pas les uns les autres et qu'une même raison assemble pourtant en ce lieu. L'orchestre entre à son tour, musicien par musicien, chacun portant son instrument, sauf les plus lourds. Après une brève pause, entre à son tour l'être miraculeux qu'est le chef d'orchestre. J'admire la coutume de certains pays où l'orchestre se lève pour saluer son

⁴⁵¹ Raymond Ruyer, « L'expressivité », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1-2/1955 : 69-100.

⁴⁵² Id., p. 74.

⁴⁵³ Raymond Ruyer, « La nutrition psychique et la vie politique », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2/1960 : 129-162.

⁴⁵⁴ « Les informations de présence », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1962 : 197-218.

⁴⁵⁵ Raymond Ruyer, *Les Nourritures psychiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 18.

⁴⁵⁶ Raymond Ruyer, art. cité, « Les informations de présence », p. 205.

⁴⁵⁷ Id., p. 206.

entrée, car il est le magicien dont le geste fera bientôt surgir la beauté. Le chef serre la main du violon solo. Nous l'accueillons nous-mêmes de quelques applaudissements et il nous rend ce salut d'un signe de tête. Le miracle peut alors se produire et ce miracle est la musique »⁴⁵⁸. La description de Gilson illustre la thèse de la cérémonie sociale comme confirmation et fournit un exemple de nutrition psychique : l'écoute de la musique peut aller jusqu'à procurer un plaisir spirituel ; le spectacle du concert est aussi une nourriture psychique.

Il a donc fallu presque vingt ans pour élaborer le concept ou la notion de « nourriture psychique », entre les premiers articles où apparaît l'idée et la publication du livre *Les Nourritures psychiques*.

La nutrition psychique.

« L'homme ne vit pas seulement de pain », dit-on pour souligner l'opposition nette entre les nourritures du corps et celles de l'esprit. Il ne faudrait pas pour autant négliger une forme importante de nourritures, nous dit Ruyer : les nourritures psychiques. Si les nourritures matérielles alimentent le corps en éléments essentiels à la vie de l'organisme, si les nourritures spirituelles alimentent l'esprit en idées et connaissances nouvelles, les nourritures psychiques, elles, alimentent les instincts et les appétits psychiques en sensations enrichissantes et en spectacles variés. L'homme ne vit pas seulement de pain et d'idées abstraites ou de théories scientifiques ; il vit aussi d'émotions, d'idées incarnées, de spectacles divertissants, toniques ou violents, qui alimentent le psychisme.

Ruyer cite souvent l'expression de Paul Claudel : le ciel étoilé « palpite et télégraphie ». La nature donne une nourriture psychique fortifiante « parce qu'elle s'exprime d'une manière harmonieuse, selon des mythes d'interprétation. Elle annonce des valeurs qui concernent toute l'humanité, et non des biens achetable ». La science comme album des « merveilles de la nature », le sport, le tourisme, le plein air, la vie sociale et mondaine, les terrasses de café, les magazines à sensations, à confidences, à indiscretions, la radio et la télévision sont des exemples de nutrition psychique donnés par Ruyer.

Paul-Jean Toulet, dans le recueil *Contrerimes* décrit, d'une manière intuitive, la nutrition psychique :

« J'adore les magasins du passage Choiseul,

C'est un véritable divertissement pour l'œil. » (Dixains, XXXVI).

Si la nature alimente la sphère psychique c'est parce qu'elle est « un système de présences mutuelles, de perceptions, qui ne sont pas seulement connaissance abstraite, mais aliment et stimulant des instincts »⁴⁵⁹. L'étude des végétaux dans un traité de botanique « ne saurait remplacer une promenade en forêt » fait remarquer Ruyer. De la même manière, « lire

⁴⁵⁸ Etienne Gilson, *La société de masse et sa culture*, Paris, Vrin, 1967, p. 66.

⁴⁵⁹ « La nutrition et l'intoxication psychiques », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1956, p. 531.

l'exposé abstrait d'une idée instruit. Ecouter un conférencier parler de la même idée donne davantage, nourrit davantage, bien qu'il soit difficile d'exprimer exactement quoi »⁴⁶⁰.

Ruyer multiple les exemples : « Que reste-t-il d'un voyage ? Et pourquoi voyage-t-on ? Pourquoi lit-on des romans, des poèmes ? Pourquoi écoute-t-on de la musique ? Pourquoi veut-on savoir, comprendre, s'initier, connaître des chefs-d'œuvre classiques ou être au courant de l'actualité ? » et « Qu'est-ce qu'apportent à leur destinataire des vœux de nouvel an, des félicitations ? »⁴⁶¹. La politesse, les bonnes manières, la courtoisie, répond Ruyer, fournissent de la nutrition psychique et c'est par pur snobisme des valeurs négatives que l'on peut s'amuser à en dénoncer l'hypocrisie sociale.

La culture d'une société humaine est essentiellement « nutrition psychique ». Certes, le domaine de la culture ne se confond pas avec celui de la nutrition psychique. La culture au sens large – le seul correct, dira Ruyer, en 1977, celui de l'anthropologie – est plus vaste que la nutrition psychique ; la culture au sens de « culture des gens cultivés » est plus restreinte. Trois sens du mot culture sont définis : A. L'ensemble des croyances et comportements, des traditions et techniques transmis par héritage social. B. Au sens restreint, la culture des hommes dits « cultivés », c'est-à-dire une meilleure maîtrise et une conscience plus raffinée grâce à des études qui s'ajoutent à la transmission par participation. Cette culture comporte toujours une connaissance de l'histoire et des grandes œuvres du passé. Elle est, en général, plus spécialement esthétique. Elle donne une épaisseur transfigurante à la vie actuelle et C. La culture comme thème idéologique qui a un ministère, un budget, des maisons est encore autre chose⁴⁶².

La conviction de Ruyer est la suivante : « quelque chose paraît manquer dans l'équation de la vie humaine quand on ne tient pas compte de la nutrition psychique »⁴⁶³. Cette conviction est renforcée par l'idée que « la vie de tous les êtres est enrichie subconsciemment par la présence de tous les autres »⁴⁶⁴.

La nutrition psychique et l'économie.

La remarque banale selon laquelle l'homme ne vit pas seulement de pain trouve une confirmation sur le plan économique. En effet, les économistes ont constaté, nous l'avons déjà indiqué à propos de la société de consommation, que l'augmentation du niveau de vie entraîne la diminution de la part réservée aux biens alimentaires, dans les budgets des familles en particulier, et l'augmentation de la part attribuée aux distractions, voyages et vacances. Ils ont insisté aussi sur le rôle joué par les villes dans le développement économique. Le goût des grandes villes traduit aussi, selon Ruyer, le besoin d'avoir autour de soi des réserves

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ *Les Nourritures psychiques*, p. 18.

⁴⁶² *Les Nourritures psychiques*, p. 269.

⁴⁶³ « La nutrition psychique et la vie politique », p. 173.

⁴⁶⁴ « La nutrition et l'intoxication psychiques », p. 531.

inépuisables de nutrition psychique. Une rue commerçante est nourriture psychique autant, sinon plus, qu'un paysage de campagne, dit-il.

La vie économique ne se limite pas à la production, l'échange et la distribution de biens matériels et matériellement consommés. L'économie moderne s'adapte aux besoins psychiques de l'homme et leur fournit des aliments « psychiques » très abondants bien que de qualité inégale, reconnaît Ruyer. C'est, dans l'ensemble, l'économie capitaliste, semi – étatisée précise-t-il, qui donne sans doute beaucoup plus de nutrition psychique que n'importe quel autre système à n'importe quelle époque, et cela grâce aux progrès techniques. Mais il ne faut pas faire pour autant de la nutrition psychique une caractéristique de l'économie capitaliste. On la trouve aussi dans d'autres types d'économie et à différentes époques de l'histoire de l'humanité. Les ethnologues ont montré que les peuples de tous les continents de la planète, même les plus déshérités, ont élaborés des coutumes et des folklores variés qui répondent à leurs besoins. La nutrition psychique ne constitue pas un luxe de pays nantis, développés économiquement, même si, nous l'avons vu, elle y est plus abondante. Elle existe aussi dans tous les continents, dans les pays que l'on considère comme faisant partie du « tiers-monde » et chez les peuples étudiés par les ethnologues.

Ruyer a analysé « la nutrition psychique et la vie économique » titre de l'article publié en 1957 dans la revue dirigée par François Perroux⁴⁶⁵. Dans cet article, il critique la thèse de Veblen⁴⁶⁶ sur la consommation ostentatoire. Dans la *Théorie de la classe de loisir*, Veblen dénonce le gaspillage et l'inutilité économique de la consommation ostentatoire (« *conspicuous consumption* »). Ruyer reprend les arguments de son article pour les développer dans *Les Nourritures psychiques* où il écrit : « Bien avant la théorie prétentieuse et confuse des objets comme « système de signes », une thèse assez voisine mais plus restreinte et plus précise, avait été soutenue par le sociologue américain Th. Veblen : celle de la consommation ostentatoire »⁴⁶⁷. Nous nous proposons de présenter la thèse de Veblen et la critique qu'en fait Ruyer, avant de passer à la « théorie prétentieuse et confuse » des objets comme « système de signes » qui fait référence au livre de Jean Baudrillard⁴⁶⁸.

Ruyer nous apprend qu'il a entendu parler de Veblen dans les années 1920, alors qu'il était élève à l'ENS, en suivant les cours d'histoire de l'économie sociale de Célestin Bouglé⁴⁶⁹ à la Sorbonne : « Bouglé en était fêru et enthousiaste, et il en parlait dans toutes ses leçons ». Veblen explique que l'argent est devenu dès le début du XIXème siècle le critère déterminant la façon dont les sociétés marchandes évaluent leurs membres. « Aucune classe de la société, même si elle se trouve dans la pauvreté la plus abjecte, écrit-il, ne s'interdit toute habitude de

⁴⁶⁵ François Perroux (1903-1987), économiste, fondateur de L'Institut des sciences économiques appliquées, devenu Institut des sciences mathématiques économiques appliquées, a été titulaire de la chaire d'analyse des faits économiques et sociaux au Collège de France de 1955 à 1976.

⁴⁶⁶ Thorstein Veblen (1857-1929), économiste américain, s'est fait connaître principalement par le livre *Théorie de la classe de loisir*, (publié en 1899), Paris, Gallimard, 1970.

⁴⁶⁷ *Les Nourritures psychiques*, p. 51.

⁴⁶⁸ Jean Baudrillard, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.

⁴⁶⁹ Célestin Bouglé (1870-1940), philosophe et sociologue français, professeur de sociologie à la Sorbonne et fondateur avec Durkheim, en 1901, de la revue *L'Année sociologique*. Il dirigea l'ENS de 1935 à 1940.

consommation ostentatoire »⁴⁷⁰. Une fois résolue la question de la nécessité, l'homme cherche à satisfaire des besoins sociaux et spirituels. Si l'on dépense, c'est pour montrer aux autres que l'on est capable de gaspiller. La possession de nombreux biens matériels devient nécessaire, non pas principalement, parce que ces biens donnent du plaisir (bien qu'ils puissent le faire aussi) mais parce qu'ils confèrent une position honorable. « La richesse est méritoire en soi, reconnaît-il en ajoutant que cette richesse tenue pour sacrée tire sa valeur primordiale du bon renom qu'elle procure quand elle est ostensiblement consommée »⁴⁷¹. Les hommes veulent soit appartenir à la classe de loisir qui gouverne, soit l'imiter.

La classe de loisir, dit Veblen, adore se mettre en scène dans des activités à la fois prenantes et inutiles (l'apprentissage des langues mortes ou la pratique des sciences occultes, sont les exemples qu'il donne de ces activités) Ce que nous prenons pour nos goûts sont en réalité, selon Veblen, le désir de comparer notre puissance pécuniaire avec celle de nos semblables. Le prix d'un bien n'aurait pas seulement une signification économique, mais aussi une signification sociale.

La classe de loisir possédante et non industrielle, largement à l'abri des nécessités économiques « retarde l'ajustement au milieu qu'on appelle progrès ou évolution sociale »⁴⁷². Même si sa fonction économique peut fort bien être de la plus haute importance dans la marche de la vie économique, elle exerce une fonction parasitaire, écrit Veblen, parce qu'elle n'est pas adaptée aux nécessités de la vie industrielle. « La classe de loisir fait en sorte de conserver, voire même de réhabiliter le type archaïque de naturel et les éléments de la culture archaïque dont l'évolution industrielle a pour effet de débarrasser la société contemporaine »⁴⁷³. C'est une classe conservatrice incapable de s'adapter aux mutations et qui constitue un obstacle aux changements produits par la société industrielle plus rationnelle, car l'accumulation de richesses et le gaspillage sont irrationnels.

« Ce livre étrange et célèbre, note Raymond Aron dans la présentation de la traduction française, *Avez-vous lu Veblen ?*, le seul des livres de Veblen qui ait connu, du vivant de son auteur, le grand succès, immédiatement classique et aujourd'hui encore aussi savoureux qu'en 1899...à défaut de vérité scientifique garde la valeur d'un témoignage, d'une critique, voire d'une caricature, plus fidèle que la photographie ou le portrait ». Il résume ainsi la critique de la société américaine par Veblen : « en une civilisation dominée par et enrichie par l'industrie, les capitalistes – financiers ou spéculateurs – sont rois. Le capitalisme est un régime qui prospère par l'industrie pour la plus grande gloire et la richesse des non-industriels. Ou encore : la richesse vient de l'industrie et les hommes d'argent l'accaparent »⁴⁷⁴.

Les thèses de Veblen ont influencé Baudrillard et Bourdieu. Ruyer montre le caractère forcé de ces thèses – qui n'ont pas « de vérité scientifique », comme le reconnaît Aron, car rien ne prouve que les individus ne soient pas pleinement conscients des effets qu'ils recherchent en exhibant des symboles de luxe et d'opulence. Il répond à Veblen que l'existence d'une

⁴⁷⁰ Thorstein Veblen, *Théorie de la classe de loisir*, p. 57.

⁴⁷¹ Id., p. 79.

⁴⁷² Id., p. 130.

⁴⁷³ Id., p. 149.

⁴⁷⁴ Raymond Aron, *Avez-vous lu Veblen ? Préface à Théorie de la classe de loisir*, 1970.

économie de prestige est confirmée par les études ethnologiques sur le potlatch, les fêtes, le gaspillage et l'ostentation. Veblen ne voit pas que la consommation ostentatoire « n'a pu se maintenir comme institution, pendant tant de siècles – avec gaspillage de biens, ses décors de l'habitat et de l'apparat – que parce qu'elle répondait à un besoin non seulement chez « l'ostentateur », mais chez le spectateur, besoin qui n'est autre que le besoin de nourriture psychique ». La thèse de Veblen, démystifiante et cynique, n'est pas fausse mais elle n'aperçoit que la partie la plus superficielle d'un phénomène plus profond. Elle est animée par le ressentiment contre la bourgeoisie. C'est dans le camp de prisonniers de guerre que Ruyer a eu la révélation de l'erreur de Veblen. Il a passé les années 1940-1945 en captivité, dans l'Oflag XVII A, à Göpfritz, en Basse Autriche, où des équipes de prisonniers, pour distraire leurs camarades, montaient des spectacles qui procuraient un intense soulagement mental. En effet, explique Ruyer, les richesses étalées, sur la scène improvisée, étaient psychologiquement plus avantageuses et satisfaisantes pour tous que la possession individuelle de quelques-uns des objets qui contribuaient au spectacle. « Elles laissaient une trace inépuisable dans les souvenirs et les conversations » se souvient-il⁴⁷⁵.

Si l'*Homo economicus* recherche l'utilité économique, l'homme, dans sa vie économique recherche la satisfaction de tous ses besoins. Le développement économique de nos sociétés laisse une place plus grande à la consommation de nourritures psychiques. En 1975 les débats sur la société de consommation continuent d'occuper les esprits. Nombreux sont ceux qui s'élèvent, nous l'avons vu, pour dénoncer le matérialisme de nos contemporains ; notre époque, répond Ruyer, n'est pas plus matérialiste que les autres époques, « mais dans la mesure où elle a réussi la production matérielle, elle est matérialiste avec insatisfaction »⁴⁷⁶.

Une théorie « prétentieuse et confuse » : la société de consommation selon Jean Baudrillard (1929-2007).

En 1966, Jean Baudrillard soutient sa thèse de doctorat de troisième cycle « Le Système des objets » qui sera publiée chez Gallimard en 1968. Le jury est composé de Roland Barthes, Pierre Bourdieu et Henri Lefebvre dont Baudrillard deviendra l'assistant au département de Sociologie de l'Université de Nanterre. En 1969, *Les Cahiers internationaux de Sociologie* publie un article de Baudrillard « La genèse idéologique des besoins » dans lequel il critique la distinction des besoins primaires et besoins secondaires utilisée par Ruyer ; distinction qu'il juge naïve et idéologique. La description des besoins primaires et des besoins secondaires, selon Baudrillard, est une « mythologie rationaliste sur les besoins et les satisfactions » mais il ne donne aucune autre explication. Par ailleurs, Ruyer avait répondu par avance à Baudrillard en écrivant que le « besoin » est un « phénomène particulièrement compliqué », comme le plaisir : « il n'a rien d'une substance mesurable »⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ *Les Nourritures psychiques*, P. 53.

⁴⁷⁶ *Id.*, p. 195.

⁴⁷⁷ Raymond Ruyer, *Philosophie de la valeur*, Paris, Armand Colin, 1952, p. 131. Phrase citée plus haut.

Ceux qui, comme Baudrillard, refusent de percevoir la complication, simplifient et réduisent les besoins à des manifestations idéologiques. En 1970, Baudrillard soutient la thèse que la consommation n'est plus, pour chacun, le moyen de satisfaire ses besoins, sinon un moyen de se différencier⁴⁷⁸. Les objets de consommation forment, selon lui, un système de codes et de signes ; dans la consommation un individu échange des signes, il ne satisfait pas des besoins. Il veut donner « une véritable analyse de la *logique sociale* de la consommation »⁴⁷⁹ et cette logique, « c'est une logique de la production et de la manipulation des signifiants sociaux ». C'est donc la sémiologie qui inspire la théorie de Baudrillard pour qui « on ne consomme pas l'objet en soi (dans sa valeur d'usage), on manipule toujours les objets (au sens large) comme signes qui vous distinguent »⁴⁸⁰. Il utilise aussi le vocabulaire de la psychiatrie ou de la psychanalyse : « le monde des objets et des besoins serait celui d'une *hystérie généralisée* » ; nous aurions affaire à des symptômes psychosomatiques, voire hystériques, quand le besoin de différence s'exacerbe, « *le désir de sens social* »⁴⁸¹. En conclusion, « dans ce sens la consommation est un ordre de significations, *comme le langage*, ou comme le système de parenté en société primitive »⁴⁸². Cette dernière allusion au travail de Claude Lévi-Strauss, nous confirme que la mode du structuralisme – Lacan, Barthes, la sémiologie, Bourdieu, etc. – est la référence intellectuelle de ces années-là en France⁴⁸³.

En lisant Baudrillard, nous apprenons que la logique sociale de la consommation est aussi une logique de contrôle social. Il parle de « dressage social de la consommation ». L'analyse sémiologique se combine ici avec une analyse marxiste (ou d'apparence marxiste, sinon marxienne) : « les consommateurs sont, en tant que tels, inconscients et inorganisés, comme pouvaient l'être les ouvriers du début du XIX^{ème} siècle »⁴⁸⁴. Un marxiste orthodoxe serait surpris de voir « les consommateurs » ainsi assimilés à une classe sociale, mais Baudrillard, comme Marcuse (1898-1979) dans *L'homme unidimensionnel* – publié en France en 1968 – veut démontrer le caractère inégalitaire et totalitaire du capitalisme des sociétés occidentales. Les néo-marxistes, en particulier ceux de l'Ecole de Francfort dont Marcuse est un des membres les plus connus après 1968, essaient de réunir théoriquement Marx et Freud ; ils sont bien obligés de reconnaître le caractère totalitaire des sociétés socialistes de l'Union soviétique, de l'Europe de l'Est et de la Chine communiste ; dès lors, ils tentent de montrer le caractère insidieux de la société capitaliste, tout aussi totalitaire, selon eux.

La dernière partie du livre de Baudrillard décrit et interprète la « culture mass-médiatique ». Il défend la thèse de Mac Luhan « le medium, c'est le message » en des termes obscurs : « Cela signifie que le véritable message que délivrent les médias, TV et radio, celui qui est décodé et « consommé » inconsciemment et profondément, ce n'est pas le contenu manifeste des sons et des images, c'est le schème contraignant, lié à l'essence technique même de ces médias ». Si

⁴⁷⁸ Jean Baudrillard, *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Paris, Denoël, 1970 ; réédition Gallimard, collection Folio, 1986.

⁴⁷⁹ Id., Denoël, p. 100.

⁴⁸⁰ Id., p. 101.

⁴⁸¹ Id., p. 122.

⁴⁸² Id., p. 123.

⁴⁸³ Dès son premier livre, *Le système des objets*, Baudrillard proposait une analyse « structuraliste » combinée à une analyse marxiste ou, disons, marxienne du capitalisme industriel et de la « fonctionnalité » des objets.

⁴⁸⁴ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, p. 132.

le lecteur n'est pas certain d'avoir compris ce que veut dire Baudrillard expliquant Mac Luhan, la suite ne l'éclaire pas plus ; pourtant il affirme : « C'est évident, le contenu nous cache la plupart du temps la fonction réelle du médium. Il se donne pour message, alors que le message réel, en regard duquel le discours manifeste n'est peut-être que connotation, c'est le changement structurel (d'échelle, de modèles, d'habitus) opéré en profondeur sur les relations humaines ». Ruyer, il est intéressant de le noter, a souligné « l'éclat un peu papillotant »⁴⁸⁵ des livres de Mac Luhan pour montrer que ce qu'il y affirme contient un peu de vrai et beaucoup de faux. Les paradoxes de Mac Luhan n'aident pas vraiment à comprendre les médias. Ces paradoxes ont pu séduire Baudrillard parce qu'ils vont contre le sens commun.

Baudrillard critique la « culture de masse » parce que la culture devient un objet de consommation. « Toute cette substance culturelle est « consommée » dans la mesure où son contenu n'alimente pas une pratique autonome, mais une rhétorique de la mobilité sociale, une demande qui vise *un autre objet* que la culture, ou plutôt ne vise celle-ci que comme *élément codé de statut social* »⁴⁸⁶. Qu'est-ce qui autorise Baudrillard à affirmer cela ? Il interprète les résultats d'une enquête auprès des lecteurs du magazine *Science et Vie* par le Centre de Sociologie Européenne : « Bien sûr, dit-il, les lecteurs prétendent, et de bonne foi, s'attacher au contenu même, et viser un savoir »⁴⁸⁷. Il n'est pas dupe ; il sait, lui, que les lecteurs sont « manipulés », qu'ils « prétendent » apprendre par la lecture du magazine, alors qu'il s'agit d'autre chose. Les pseudos explications de Baudrillard ne sont guère convaincantes. Il en va de même avec le thème des loisirs : l'ère du « temps libre » et de la « société des loisirs » apparaissent en même temps que la société de consommation⁴⁸⁸. Pour Baudrillard, il s'agit d'une idéologie : « Le repos, la détente, la distraction, l'évasion sont peut-être des « besoins » mais ils ne définissent pas en eux-mêmes l'exigence propre du loisir qui est la consommation du *temps* »⁴⁸⁹. Remarquons les guillemets posés sur le mot besoin et le « peut-être » ; après nous avoir dit que la notion de besoin est idéologique, il lui est difficile d'admettre, en effet, que les besoins relèvent d'une réalité psycho biologique. De quoi parlons-nous alors si ces « besoins » ne peuvent définir le loisir ? Baudrillard cite alors Veblen, dans le texte anglais et traduit : « S'abstenir ostensiblement de travailler est l'indice partout reçu de réputation et de statut » et il affirme que « le loisir est l'idéologie même du travail aliéné »⁴⁹⁰.

L'anomie en société d'abondance, d'après Baudrillard, se fonde sur l'illusion de la rationalité des choix individuels et collectifs. Il croit ainsi définir la société de consommation en affirmant qu'elle « est, dans un même mouvement, une société de sollicitude et une société de répression, une société pacifiée et une société de violence »⁴⁹¹. Ainsi définie, la société de consommation, c'est-à-dire les sociétés capitalistes occidentales, apparaît comme aussi

⁴⁸⁵ Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, p. 209.

⁴⁸⁶ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, p. 163.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ Le sociologue Joffre Dumazedier (1915-2002), *Vers une civilisation du loisir ?*, Paris, Seuil, 1962, s'était spécialisé dans l'étude de ces thèmes.

⁴⁸⁹ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, p. 240.

⁴⁹⁰ *Id.*, p. 245.

⁴⁹¹ *Id.*, p. 272.

répressive que les sociétés communistes. Tel est le but non avoué de Baudrillard qui avance masqué : le renouveau de la critique sociale par le freudo-marxisme consiste à affirmer subrepticement que les contrôles exercés sur les individus à l'Ouest comme à L'Est se valent. Tel est le grand mensonge de l'idéologie néo-marxiste qui cherche à dévaloriser la liberté dont peuvent jouir les individus des sociétés occidentales, c'est-à-dire les consommateurs, en voulant nous persuader que ce n'est qu'une pseudo liberté, inconsciente des déterminismes et contrôles sociaux qui s'exercent sur elle. Ainsi, Baudrillard critique les mythes du consommateur, le mythe idéaliste d'une nature humaine et le système des valeurs – le Beau et le Bien (sans mentionner le Vrai) – comme des illusions⁴⁹².

Si nous avons passé du temps à montrer que cette théorie est, selon les termes de Ruyer, « prétentieuse et confuse » c'est qu'elle bénéficie toujours d'un certain prestige auprès de sociologues et intellectuels qui cherchent, peut-être, à passer pour profonds et subtils, alors même que le thème de la société de consommation, nous l'avons vu, a perdu de sa pertinence aujourd'hui. Henry-Pierre Jeudy, sociologue français, signale dans un article que « dans les institutions universitaires, les premiers livres de Baudrillard figuraient et figurent encore au programme, et que le texte le plus recommandé aux étudiants reste *La société de consommation* ». Il y a des raisons de s'inquiéter, surtout lorsque Jeudy parle de « rigueur de l'analyse critique ». Voici comment il est présenté, dans un ouvrage destiné aux étudiants : « un livre incontournable sur les idéologies de la société de consommation. Souvent cité, mais en définitive rarement vraiment lu, il reste à ce jour indépassable pour comprendre les enjeux de la consommation »⁴⁹³. Les paradoxes et les affirmations gratuites de Baudrillard passent ainsi pour être de la rigueur intellectuelle. Il est parfois présenté comme prolongeant le travail anthropologique de Marcel Mauss et de Georges Bataille. Le fait d'associer ces deux noms si différents est caractéristique de la mode intellectuelle qui suit la mode structuraliste. C'est plutôt le côté « factice » de la description qui frappe le lecteur de bonne foi : il parle d'hyper réalité où tout devient copie et où le faux serait plus vrai que le réel ; il croit ainsi mieux décrire la société de consommation, en se voulant plus profond, en niant la réalité, à force de subtilités verbales, et il manque alors le principal, à cause de ses présupposés idéologiques, c'est-à-dire la consommation elle-même. La dimension psychologique est totalement absente dans le livre, puisqu'elle a été invalidée d'emblée comme trompeuse, subjective, et pour tout dire, relevant de la « fausse conscience ». Baudrillard évacue ainsi le plaisir qui existe aussi dans l'acte de consommation : le plaisir est le grand absent, délibérément ignoré. Plus tard, il a continué à jouer avec les paradoxes en avançant l'idée de « disparition de la réalité » qui peut procurer des vertiges intellectuels aux âmes délicates et raffinées. Il va s'éloigner du marxisme : il a affirmé que sa position avait changé en 1979. Deux ans auparavant, il avait publié *Oublier Foucault*⁴⁹⁴ qui avait suscité de vives réactions dans le monde intellectuel - et le monde universitaire dont il ne faisait plus partie. Son article dans *Le Monde*, « La Gauche divine », en 1983, déclenche d'autres réactions indignées parce qu'il tourne en dérision la prétention de la gauche unie à changer la vie et celle des intellectuels à peser sur les choix

⁴⁹² Id., p. 275.

⁴⁹³ Benoît Heilbrunn, *La consommation et ses sociologies*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 119. L'auteur est professeur à l'ESCP.

⁴⁹⁴ Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977.

politiques⁴⁹⁵. En 1997, il accuse l'art contemporain de nullité dans *Le complot de l'art*⁴⁹⁶, et nous sommes entièrement de son avis. En 2001, il devient membre du Collège de Pataphysique, élevé à la dignité de Satrape Transcendental, ce qui nous le rendrait plutôt sympathique. Au bout du compte, faut-il prendre ses premiers textes pour de l'ironie, de la pure dérision ? Tout cela n'était-il qu'un jeu ? Il aurait joué au « sociologue marxiste », au « sémiologue » pour finir essayiste et photographe. Reste l'hermétisme et le goût des paradoxes⁴⁹⁷ qui rend la lecture de ses textes si fastidieuse.

Il est un point sur lequel Ruyer pourrait accepter les critiques sur la société de consommation, c'est au sujet de la nutrition psychique : « les agaçantes idées reçues contre la société de consommation sont moins contestables, reconnaît-il, s'il s'agit de la « société de consommation psychique ». On produit à profusion des nourritures matérielles de tous genres. On produit à profusion des informations et des systèmes d'idées. On produit aussi beaucoup de nourriture psychique, sous forme d'amusements. Les robinets électroniques en déversent presque gratuitement »⁴⁹⁸. Que dirait-il aujourd'hui ? La multiplication des chaînes et des programmes de télévision a amplifié le phénomène. Le verdict de Ruyer : « on ne produit pas industriellement de nourriture psychique vraiment nourrissante »⁴⁹⁹, reste d'actualité. Nous reviendrons plus loin sur les intoxications psychiques, car, Ruyer l'a montré, tout comme l'alimentation, la nutrition psychique peut provoquer des indigestions et des intoxications psychiques.

Le besoin de nourriture psychique permet d'expliquer la vogue de la gastronomie – qui ne s'est pas démentie depuis 1975. La gastronomie joue le rôle de refuge, dit Ruyer⁵⁰⁰. « C'est une recherche de qualité de vie – dans un domaine évidemment peu élevé – faute d'obtenir cette qualité dans les autres domaines ». Le succès de la gastronomie, les chroniques régulières dans les magazines, les émissions culinaires à la télévision, trouvent leur justification parce que, dans l'ordre gastronomique, dit Ruyer, le consommateur a l'impression de rester seul juge de son plaisir ; « l'art culinaire peut-être sophistiqué, mais dans d'étroites limites » et « la cuisine traditionnelle, si elle bonne, ne passe jamais de mode. Les styles culinaires ne se condamnent pas entre eux »⁵⁰¹. Ruyer se divertit à l'évocation de l'inventeur de la « cuisine abstraite » par Jorge Luis Borges⁵⁰².

Ces considérations plaisantes font place à une réflexion plus grave sur l'art de savoir choisir sa nourriture – matérielle, spirituelle et psychique – qui est assez peu cultivé dans le monde moderne où il y a pléthore d'informations. Ruyer, à deux reprises dans le livre, évoque « les gourmets – rares – qui choisissent et qui cultivent l'art difficile de savoir ce qui leur donne du

⁴⁹⁵ Jean Baudrillard, *La Gauche divine*, Paris, Grasset, 1985.

⁴⁹⁶ Jean Baudrillard, *Le Complot de l'art*, Paris, Sens et Tonka, 1997.

⁴⁹⁷ Ce goût du paradoxe se confirme à la lecture d'un livre d'entretiens avec Philippe Petit, *Le Paroxyste indifférent*, Paris, Grasset, 1997.

⁴⁹⁸ Raymond Ruyer, *Les Nourritures psychiques*, p. 264.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ *Id.*, p. 37.

⁵⁰¹ *Id.*, p. 38.

⁵⁰² Jorge Luis Borges, *Chroniques de Bustos Domecq*, Paris, Denoël, 1967, p. 62.

plaisir »⁵⁰³, pour penser que « l'épicurien intelligent, qui cultive *l'art de savoir ce qui lui donne réellement du plaisir* doit être un ascète »⁵⁰⁴. Le thème est approfondi dans un des derniers livres, *L'Art d'être toujours content* qui se présente comme un essai sur la politique du bonheur⁵⁰⁵.

Ruyer consacre aussi deux chapitres à la culture populaire pour montrer que la nourriture psychique est plus importante que la nourriture spirituelle. Il compare ses souvenirs personnels⁵⁰⁶ à ceux de Richard Hoggart (1918-) exposés dans *La culture du pauvre, étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*⁵⁰⁷. Richard Hoggart, né dans la banlieue ouvrière de Leeds, est devenu professeur de littérature anglaise : il est un intellectuel issu des classes populaires et dénonce, dans son livre, le mythe du conditionnement des masses en décrivant minutieusement, comme un ethnographe, les dispositions spécifiques qu'elles adoptent face aux changements apportés par les moyens de communications dans leur culture. Il est considéré, en Angleterre, comme un des pères des *Cultural Studies* où la critique sociale se mêle à l'analyse ethnographique. Peu connu en France, malgré les efforts de son traducteur, Jean-Claude Passeron, le livre relève de l'autobiographie, sinon de l'auto-analyse ; il décrit les nuances de la réalité quotidienne des classes populaires, leur goût du concret, leur religiosité élémentaire et les formes d'art populaire. Il évoque le « matérialisme honnête » des traditions ouvrières ; il esquisse les portraits du boursier, qu'il a été, de l'autodidacte, et la quête du salut par la culture. Lorsqu'il décrit le décor et les personnages, nous lisons une phrase qui confirme ce que dit Ruyer : « La décoration intérieure des logements populaires fait appel à des ornements choisis pour leur bariolage évocateur de luxe et d'opulence »⁵⁰⁸. Richard Hoggart parle de rationalité adaptée à la sagesse populaire, d'une attention souriante et sceptique aux propagandes politiques, car les gens du peuple ne sont pas des « handicapés culturels » comme a tendance à le faire croire une sociologie « misérabiliste » pour qui la notion d'aliénation est la vulgate. Son analyse du rapport des classes populaires à la politique le conduit à penser que le marxiste d'origine bourgeoise, éprouvant pitié et condescendance pour le travailleur « aliéné » qui n'a pas conscience de son aliénation, « réussit généralement à donner et à se donner une vue totalement faussée de la classe ouvrière »⁵⁰⁹. Cela rejoint les idées que Ruyer développe depuis plusieurs années sur ce thème⁵¹⁰. Raymonde Moulin note dans le compte rendu du livre⁵¹¹ que « Hoggart a protesté, avant beaucoup de monde contre ce qui allait devenir la vulgate sociologique internationale et trouver sa forme accomplie dans les écrits de Mac Luhan ». Elle termine sa recension par un éloge : « Richard Hoggart a pris le risque de se situer à contre-courant des idées les plus

⁵⁰³ Raymond Ruyer, *Les Nourritures psychiques*, p. 30.

⁵⁰⁴ Id., p. 142.

⁵⁰⁵ Raymond Ruyer, *L'Art d'être toujours content*, Paris, Fayard, 1978.

⁵⁰⁶ Deux ans avant sa mort, est publié le livre : *Souvenirs I. Ma famille alsacienne et ma vallée vosgienne*, Nancy, Vent d'Est, 1985.

⁵⁰⁷ Richard Hoggart, *La culture du pauvre*, Paris, Minuit, 1970, Traduction de *The Uses of Literacy, Aspects of Working Class Life*, Londres, Chatto and Windus, 1957.

⁵⁰⁸ Richard Hoggart, *La culture du pauvre*, p. 193-194.

⁵⁰⁹ Id., p. 41.

⁵¹⁰ Le livre de Richard Hoggart est publié en Angleterre la même année que l'article de Ruyer sur « La nutrition psychique et l'économie ».

⁵¹¹ Raymonde Moulin, *Revue française de sociologie*, 1971, 12-2, pp. 255-258.

répandues sans se protéger d'un bouclier théorique et sans recourir à l'arsenal du terrorisme jargonnesque. Le mérite le plus rare du livre est sans doute d'être simple sans être dans l'air du temps ». Ruyer observe, pour sa part, « que le thème général de Richard Hoggart la vie des classes populaires a peu changé pour l'essentiel ; on cherche toujours à s'enraciner sur place dans la famille et dans le quartier et le peuple manifeste une grande puissance d'assimilation »⁵¹². Cependant, Hoggart, comme Ruyer, sont aussi sensibles à la dégradation de la culture populaire, comme ils sont sensibles à la dégradation de la culture savante⁵¹³.

La nutrition psychique et la vie religieuse.

La religion n'est pas qu'une quête spirituelle, elle est aussi l'expression d'émotions, de sentiments et d'irrationnel. « La religion est différente de la philosophie pure, parce qu'elle doit couvrir un domaine beaucoup plus vaste. Elle répond à des besoins plus complexes. »⁵¹⁴. « Une église n'est pas une université, elle compte sur des effets psychiques à base de chants, de lumières tamisées, de décors, de cérémonies, de rituels, qui ont d'autant plus d'expressivité qu'elles ont perdu davantage de leur sens »⁵¹⁵. La plupart des religions comportent une dimension de mystère et de prodigieux. La dimension spirituelle, celle qui s'exprime dans les textes des « mystiques », Saint Jean de la Croix, Sainte Thérèse d'Avila, mais aussi Maître Eckhart, veut éviter le prodigieux et le mystérieux. Les traditions mystiques luttent contre les fausses mystiques et contre les supposées formes inférieures de la vie religieuse. « Toutes les religions, même les religions primitives qui n'offrent pas le salut spirituel, prétendent au moins maîtriser le mystérieux effrayant »⁵¹⁶.

Rudolf Otto (1869- 1937), théologien luthérien allemand et professeur de religions comparées, a décrit une expérience empirique, celle du « numineux », un sentiment absolument originaire et pur, dans son livre *Le Sacré*⁵¹⁷. Le sous-titre indique bien le rapport avec la nutrition psychique car il précise la définition du sacré comme « l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel ». Rudolf Otto ne parle pas bien entendu de nourriture psychique mais du psychique ; pour lui, « le sentiment du numineux est un élément psychique primaire qu'il faut comprendre dans sa particularité et sa pureté et qui ne peut pas être *expliqué* par d'autres éléments »⁵¹⁸. Le numineux, dit Ruyer, « c'est le sacré primitif dans sa composante irrationnelle »⁵¹⁹. Il se compose de trois éléments, explique Otto :

1. Le sentiment de l'état de créature, le *mysterium tremendum*, le mystère qui fait frissonner. Le « Tout –autre » est inconnaissable et incompréhensible, voire paradoxal et antirationnel.

⁵¹² Raymond Ruyer, *Les Nourritures psychiques*, p. 128.

⁵¹³ Richard Hoggart a publié en Angleterre un livre contre le Relativisme, pas encore traduit en français : *The Tyranny of Relativism : Culture and Politics in Contemporary English Society*, Londres, Transaction Publishers, 1997.

⁵¹⁴ Raymond Ruyer, *Dieu des religions, Dieu de la science*, Paris, Flammarion, 1970, p. 195.

⁵¹⁵ Id., p. 196.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ Rudolf Otto, *Le Sacré*, 1917, traduction française, Paris, Payot, 1949.

⁵¹⁸ Id., p. 172.

⁵¹⁹ Raymond Ruyer, *Le Monde des valeurs*, Paris, Aubier, 1948, p. 44.

Otto cite Saint Augustin : « Qu'est-ce donc qui luit devant mes yeux par intermittence et vient frapper mon cœur sans le blesser ? J'en suis tout plein de frisson et d'ardeur : de frisson dans la mesure où je ne lui ressemble pas, d'ardeur, dans la mesure où je lui ressemble »⁵²⁰.

2. Le sentiment de majesté, *augustum* et 3. Le sentiment d'énergie, *fascinum*. Ces trois sentiments sont constitutifs du contenu originaire de Dieu et « la félicité religieuse » renferme de profonds éléments non rationnels »⁵²¹. Otto analyse ensuite les moyens d'expression du numineux : l'effrayant, le terrible, le hideux, mais aussi le sentiment obscur du solennel et du grandiose.

D'autre part, certains édifices, certaines créations des arts ornementaux ou décoratifs nous font une impression « vraiment magique », écrit Otto. Nous pouvons dire, avec Ruyer, qu'ils procurent des nourritures psychiques, au même titre que la musique religieuse de Bach ou de Beethoven.

Hegel se trompe, affirme Otto, lorsqu'il interprète la parole de Jean l'évangéliste, « Dieu est esprit ». En effet, Hegel considère le christianisme comme la religion la plus élevée parce que la plus spirituelle. Or, selon Otto, Jean évoque le « pneuma » sans penser à la raison absolue mais plutôt à l'essence merveilleuse, qui dépasse toute intelligence et toute raison « naturelle » par son énigme et son mystère. Ces lignes ont dû plaire à Ruyer pour qui le rationalisme hégélien ne reconnaît pas la dimension psychique de l'âme humaine.

La religion commence dans le psychique et finit dans le spirituel ; « les religions nouvelles se présentent en général comme plus « spirituelles » que les religions qu'elles remplacent » observe Ruyer⁵²². Il arrive aussi que le psychique évolue vers le spiritisme et favorise le développement de la crédulité. « Victor Hugo est un cas très typique d'oscillation entre un spiritualisme ou un déisme sain, ouvert, et une vision animiste du monde tellement intense, qu'elle le mène à l'occultisme et à la nécromancie »⁵²³. Le mystérieux, l'horreur, « l'inquiétante étrangeté » dans la dimension à la fois fascinante et effrayante, sont attachés au psychique. Le spirituel pur ne produit rien de tel. « Un Dieu pur esprit n'a rien d'inquiétant, ni d'ailleurs d'attirant », selon la remarque de Louis Vax⁵²⁴. Cela permet-il d'expliquer les dérives actuelles dans les sectes, l'église de scientologie ou le *New Age* ? Ruyer le pressentait : « les besoins psychiques, recouverts par les idéologies et les crises spirituelles subsistent. Les menaces de maladies psychiques aussi... Les contemporains manquent de nourriture psychologique... Le numineux a disparu d'une nature trop urbanisée » et Ruyer diagnostiquait un défaut de nutrition psychique et « une avitaminose religieuse »⁵²⁵. Le diagnostic aide à comprendre le paradoxe actuel d'un regain d'intérêt pour le religieux et du désintérêt pour la culture religieuse traditionnelle qui favorise toutes les aventures et toutes les expériences étudiées par Michel Lacroix⁵²⁶. Selon lui, en effet, l'homme contemporain

⁵²⁰ Saint Augustin, *Confessions*, Livre XI, 9, 2, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, vol. I, p. 1037.

⁵²¹ Rudolf Otto, *Le Sacré*, p. 58.

⁵²² Raymond Ruyer, *Dieu des religions, Dieu de la science*, p. 196.

⁵²³ Id., p. 193.

⁵²⁴ Citée par Ruyer, « Nature du psychisme », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1/1952, p. 64.

⁵²⁵ Raymond Ruyer, *Dieu des religions, Dieu de la science*, p. 203.

⁵²⁶ Michel Lacroix, *Le développement personnel*, Paris, Flammarion, 2000.

cherche à se fabriquer des croyances à la carte et adopte volontiers une attitude consumériste face aux grandes traditions religieuses. Il veut pouvoir choisir celles qui lui conviennent. On en voudra pour preuve le titre d'un magazine de spiritualité : « Testez les traditions religieuses et choisissez celles qui sont bonnes pour vous ». Lorsqu'il parle de « l'homme contemporain », il importe de préciser qu'il s'agit de l'homme des sociétés occidentales démocratiques, car l'attitude qu'il décrit ne s'observe pas dans l'ensemble du monde musulman, surtout depuis l'apparition des « extrémismes » religieux. Aujourd'hui, constate Michel Lacroix, la tentation est grande de déborder constamment le religieux vers l'ésotérique et les « sciences » occultes. On proclame que l'état mystique, le sentiment océanique, la fusion avec le tout, la dissolution du moi, l'extase, ne sont pas réservés à quelques élus. Tout le monde en est capable. Les formateurs en développement personnel ne cessent de rappeler à leurs clients qu'« ils possèdent un potentiel spirituel ». L'homme d'aujourd'hui veut goûter une émotion religieuse intense ; il veut connaître les extases mystiques, mais les églises, en particulier l'Eglise catholique, n'encouragent pas ce genre de piété.

Les intoxications psychiques.

La nourriture psychique peut devenir nocive et Ruyer parle d'intoxications psychiques dont les formes sont nombreuses et variées. « Si un enfant sensible est témoin ou victime d'un acte de sadisme, il peut être traumatisé pour la vie entière »⁵²⁷. De même les leçons d'éducation sexuelle peuvent provoquer une indigestion permanente. Dans le domaine de la consommation des produits culturels, il peut arriver des cas de « surnutrition culturelle ». La culture, conseille Ruyer, devrait être consommée avec modération.

L'économie moderne propose beaucoup de nourriture frelatée, observe-t-il⁵²⁸. Les journaux et magazines, la radio et la télévision exposent la vie intime des hommes politiques, des vedettes du sport et du cinéma ; « des photographes sans scrupules vont recueillir les moindres tressaillements des victimes des grandes catastrophes ». Que dirait-il aujourd'hui que le phénomène s'est amplifié au point de devenir préoccupant ?

Les besoins de nourriture psychique peuvent s'ordonner par couples de contraires : besoin d'ordre et aussi de liberté ; besoin de sécurité et aussi de risque ; d'égalité et de hiérarchie ; d'obéissance mais aussi d'indépendance, de responsabilité ; de propriété privée mais aussi de propriété collective ; de liberté d'opinion et d'expression mais aussi de responsabilité de l'écrivain et de l'artiste. Sur ce dernier point, il note que « les écrivains jouent sur les deux tableaux. Ils prétendent au rôle de directeurs de conscience et l'exercent en fait. Mais si quelqu'un leur demande des comptes, ils se réfugient avec indignation derrière les privilèges de l'art pour l'art »⁵²⁹. Emporté par son élan polémique, Ruyer généralise un peu trop en prenant pour cible les écrivains et les artistes ; il convient de préciser « certains écrivains et artistes » et non pas « tous ». La pique conserve toute sa justesse et elle porte : il suffit de se

⁵²⁷ Raymond Ruyer, *Dieu des religions, Dieu de la science*, p. 192.

⁵²⁸ « La nutrition psychique et l'économie », *Cahiers de l'ISEA*, 1963, p. 103.

⁵²⁹ *Les Nourritures psychiques*, p. 218.

souvenir, pour prendre deux exemples que Ruyer n'a pas pu connaître, des « débordements » de Catherine Millet ou de Christine Angot.

Dans le domaine de la nourriture psychique, le besoin d'ordre, de sécurité a pour opposé le besoin de nouveauté, de changement, de non-encore-vu. « On redoute l'irruption de la nouveauté, mais on guette avec impatience ce qui pourrait apporter de l'inattendu, de l'insolite, du marginal, de l'étrangeté inquiétante, mais nourrissante »⁵³⁰.

Nombreux sont ceux qui aiment se repaître de catastrophes, de malheurs, d'horreurs, de crimes, de cas pathologiques chez leurs congénères, et même dans leur propre vie. Ruyer attribue ce goût à un « instinct de nutrition psychique plus ou moins pervers » plutôt qu'à l'instinct de mort décrit par Freud. Ruyer a mis en avant le caractère négatif de la psychanalyse, du moins sous sa forme freudienne. C'est une méthode de désintoxication, pour l'âme malade, de mauvaise nourriture psychique ; mais une méthode purement négative car elle n'offre pas à l'individu de vraie nourriture, après l'avoir débarrassé de ses poisons⁵³¹.

« L'appétit des masses, populaires ou plutôt néo-bourgeoises, pour le drame, le sang, l'horreur, l'aventure, peut devenir une force politique lorsque « l'élite » radicalisante contamine la masse »⁵³². « Les clans révolutionnaires ont naturellement pour premier objectif de persuader les gens qu'ils sont malheureux par la faute du système régnant »⁵³³. Cela est toujours vrai ; aujourd'hui le mot d'ordre, lancé par des irresponsables privilégiés, est « Indignez-vous ! ». Le malheur peut devenir nourriture : « le pessimisme amer est, pour certains, une nourriture, comme le désordre »⁵³⁴.

Ruyer demande donc des mesures de protection : « Personne ne soutient, au nom de la sacro-sainte liberté de l'économie et du commerce, qu'il faille permettre la publicité et la vente d'aliments avariés et toxiques. Mais on se croit obligé de permettre à un vendeur de nourriture psychique, à un artiste, à un éducateur propagandiste, de se faire une réputation en intoxicant, en souillant, en pervertissant, des milliers de naïfs »⁵³⁵.

Personne n'a pu ou n'a voulu – car c'est aussi une question de volonté politique – mettre en place de telles mesures. Quelles instances, quels mécanismes, pourraient alerter sur les dangers des intoxications psychiques ? L'idée mérite d'être examinée car Ruyer décrit, en 1975, une situation qui a proliféré et ce qu'il annonce est aujourd'hui de l'ordre du constat : « Une contre-culture diffuse, larvée, à base d'une volonté sournoise de destruction, de souillure, de « démystification » ricanante des mœurs et des institutions, est évidemment incompatible avec la bonne santé psychique. Elle ne peut être, du reste, qu'en transition rapide vers un autre régime de censure, où c'est la culture traditionnelle qui est censurée ». Ce qui est décrit est devenu réalité. Les « théâtraux », que Ruyer ne pouvait souffrir, exercent une censure de fait de la culture théâtrale traditionnelle, avec l'autorisation du Ministère de la

⁵³⁰ Id., p. 214.

⁵³¹ *Dieu des religions, Dieu de la science*, p. 201.

⁵³² *Les Nourritures psychiques*, p. 215.

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ Id., p. 216.

⁵³⁵ Id., p. 219.

Culture. Au sujet des « théâtraux », c'est à l'initiative de Jack Lang, alors assistant à la Faculté de Droit de Nancy, que se tinrent, dans cette ville, les Festivals du Théâtre universitaire. Ruyer disposait alors, sur place, d'un champ d'observation.

La mauvaise nourriture psychique se propage : « Les démystifications et les exhibitionnismes, les « audaces » esthétiques, puis morales, deviennent des désintégrations en chaîne. Les idéologues révolutionnaires croient ainsi, après cette destruction en tornade, pouvoir passer à un autre système cohérent et solide. On peut changer aisément en effet d'idéologie. Mais les destructions psychiques sont beaucoup plus difficilement guérissable »⁵³⁶. Les intoxications par les idéologies, affirme Ruyer, sont bien plus graves. Dans le domaine politique ou religieux, le besoin de croire, la superstition, le dévouement aveugle se conjuguent avec la vanité et la soif de sensationnel. Les idéologies, a montré Ruyer dans *Les Nuisances idéologiques*, sont, de manière générale, un produit cérébral superficiel et toxique. Cela peut sembler paradoxal : superficielle, l'idéologie veut faire oublier le rôle de l'apprentissage, par éducation lente, des conventions et rapports sociaux ; toxique, l'idéologie peut faire s'effondrer les architectures psychiques dont les équilibres complexes forment un « tissu » ou un « tricot » cérébral qui peut se démailler. Les intoxications par l'instruction sont bien plus graves que les intoxications par les sous-produits de l'industrie. Les encombrements par l'information sont plus graves que les encombrements par les machines et les objets. Les indigestions de signes sont plus graves que les intoxications alimentaires. Ces affirmations ne sont pas pure provocation : l'architecture psychique est fragile, Ruyer l'a montré, et ne possède pas la même résistance ni la même capacité de récupération que la physiologie du corps humain. Certes les nourritures matérielles nous apparaissent d'emblée plus vitales que les nourritures psychiques. Les marchands d'angoisse s'inquiètent aujourd'hui de la qualité de l'alimentation. Après les craintes nées de la maladie de la vache folle, puis les utilisations d'organismes génétiquement modifiés, nous sommes alertés en permanence des dangers supposés ou réels ou présentés comme tels, de notre alimentation. Ruyer a simplement rappelé qu'il conviendrait aussi de s'inquiéter de la mauvaise qualité de la nutrition psychique et des intoxications que cela peut provoquer.

En conclusion, nous voudrions vérifier la pertinence du concept de « nutrition psychique » ou de « nourriture psychique » puisque Ruyer utilise indifféremment les deux vocables. Est-ce une notion utile pour comprendre les situations de la vie sociale ? Nous croyons l'avoir montré et deux exemples nous serviront à confirmer ce point de vue. Le premier exemple est tiré d'un roman récent et le second exemple correspond à deux événements de l'année 2011.

Le roman *Les pieds dans l'eau* de Benoît Duteurtre⁵³⁷ est une évocation d'Etretat et de la maison familiale achetée par l'aïeul, le président René Coty, dont l'auteur est l'arrière-petit-fils, par sa mère. Roman autobiographique qui présente le milieu social et ses transformations, au cours des années, pendant les vacances dans la station balnéaire. Benoît Duteurtre donne, sans savoir qu'il s'agit de nutrition psychique, plusieurs exemples qui correspondent aux descriptions de Ruyer : « Un habitué d'Etretat rencontre presque toujours d'autres habitués

⁵³⁶ Id., p. 221.

⁵³⁷ Benoît Duteurtre, *Les pieds dans l'eau*, Paris, Gallimard, 2008.

qui s'arrêtent un instant pour bavarder, en s'en tenant aux sujets convenus : « Comment ça va ? », « Quel beau temps ! », « Un peu frais quand même... », « Tu iras au mariage de la petite machin ? ». Ces échanges, très faibles, « mais pas totalement inconsistants, apportent au promeneur une légère excitation d'ordre social »⁵³⁸. Cette « légère excitation d'ordre social » correspond à la nutrition psychique dans son état le plus simple, la simple politesse, pas très nourrissante mais rassurante. Un autre exemple de nutrition psychique se colore de nostalgie : « Selon cette science sociale oubliée, c'est la *convention* qui rend l'existence intéressante comme un morceau de théâtre. Le fait de porter des bijoux pour déjeuner, de se montrer aimable et souriant, d'être attentif aux autres et de s'exprimer clairement, tout cela donne une forme délectable au temps qui passe. Aller au musée, se promener dans les jardins publics, se retrouver à la messe du dimanche, prendre le thé, parler du dernier film ou du dernier roman : autant de mornes habitudes nous rappellent l'équilibre savant d'un ancien art de vivre. Même la fameuse *hypocrisie bourgeoise* devient une qualité quand elle consiste à masquer ses tourments, à laisser la part d'ombre dans l'ombre, plutôt que de donner le champ libre à la sincérité et aux conflits. Voilà toute une esthétique du quotidien que nous ne connaissons plus guère, depuis que nos vertus s'appellent franchise et naturel »⁵³⁹.

La nostalgie du romancier perce sous l'évocation de ses souvenirs d'un temps révolu pour lui. Mais les activités qu'il décrit, ce « folklore social », ne sont pas révolues, elles, et composent la nutrition psychique dont chacun s'alimente. Né en 1960, il fait partie de cette génération qui a dénoncé l'hypocrisie bourgeoise dont il reconnaît pourtant les mérites. Nous l'avons vu, cette dénonciation de l'hypocrisie est une forme de snobisme à l'envers, un snobisme des valeurs négatives. Il parle de « science sociale oubliée qui rend l'existence intéressante » qui serait une approximation de la nourriture psychique, dont il n'a pas entendu parler, comme la majorité d'entre nous. Mais, grâce à Ruyer, les descriptions du roman se reconnaissent pour être de la nutrition psychique, quelque chose de plus qu'« une esthétique du quotidien » que nous pouvons encore vivre, éprouver, heureusement pour nous, et qui n'ont pas disparues dans le passé de Benoît Duteurtre, parce qu'elles ne sont pas attachées à une époque, à un mode de vie bourgeois ou autre, à un « ancien art de vivre ». Les « vertus » des nouvelles générations n'ont pas fait disparaître la nutrition psychique ; peut-être ont-elles pu l'appauvrir, en la rendant moins nourrissante.

Un autre passage du roman raconte comment l'auteur, par un lent apprentissage, a finalement pu se débarrasser de ses présupposés et préjugés, résultats d'une mauvaise nourriture psychique : « Il m'a fallu des années pour comprendre que cet exécrationnel monde bourgeois – « grand » et « petit » - avait curieusement engendré la plupart des artistes que j'aimais. Esprits libres, inventeurs, fantaisistes, presque tous provenaient de ce milieu parisien ou provincial, plus ou moins étriqué : Baudelaire, Flaubert, Mallarmé, Verlaine, Valéry, Proust, Monet, Renoir, Degas, Cézanne, Signac, Vuillard, Fauré, Debussy, Ravel pour ne citer que d'illustres français de la fin du XIXe siècle.

⁵³⁸ Id., p. 27.

⁵³⁹ Id., p. 213.

Un siècle plus tard, mon discours antibourgeois stéréotypé restait lui-même une manifestation théorique de cet esprit bourgeois, dont l'une des qualités principale est d'avoir inventé la détestation du bourgeois. Je ne connais pas d'autre exemple d'une classe sociale dont l'une des activités principales aura consisté dans cette impitoyable critique de soi...La bourgeoisie a donné jour aux analyses les plus aigües du style bourgeois, du despotisme bourgeois ou de la morale bourgeoise. Elle a engendré les théories les plus hostiles à son propre pouvoir (chez le bourgeois Marx) comme à sa vertu sans tâches (chez le bourgeois Freud)⁵⁴⁰.

Notre deuxième exemple porte sur deux événements qui ont rassemblé deux milliards de téléspectateurs pour le mariage du prince William d'Angleterre et de Kate Middleton ; et plus d'un million de fidèles sur la place Saint Pierre de Rome pour la béatification du pape Jean Paul II. Beaucoup se sont interrogés sur les raisons d'un tel engouement planétaire. Des analystes ont parlé de divertissement festif et de calcul stratégique. La monarchie anglaise et le Vatican auraient instrumentalisé des foules stupides pour le conte de fées du mariage princier, d'une part, et pour la croyance des fidèles transformée en superstition et idolâtrie pour la personne de Karol Woytila, d'autre part. Les interprétations réductrices de ces célébrations, qui insistent sur les aspects commerciaux ou sur le défilé des célébrités, passent à côté de l'essentiel : la nutrition psychique. La ferveur démontrée par les foules lors de ces deux événements ne peut pas se réduire à une simple fascination pour le spectacle médiatique, ou à des restes de religiosité dépassée. Les deux événements proposent, chacun à leur manière et chacun dans leur domaine, la monarchie anglaise pour l'un, la religion catholique pour l'autre, une nourriture, qui nous l'avons vu, répond à un besoin. Les nombreux spectateurs ont pu satisfaire ce besoin de nourriture psychique et c'est avoir d'eux une conception bien méprisante que de voir là seulement des comportements irrationnels.

Il faudrait plutôt y voir la manifestation de symboles qui donnent une idée du sacré : le sacré monarchique à Londres et le sacré religieux à Rome. La mise en scène du sacré fait partie du pouvoir puisque celui-ci exerce sa légitimité par des symboles, par une symbolique.

En 1937, dans « Le prologue aux français » de *La Révolte des masses*, José Ortega y Gasset écrit : « Devant moi le journal où je viens de lire le récit des fêtes du couronnement du nouveau roi d'Angleterre. Depuis très longtemps, dit-on, la monarchie anglaise est une institution purement symbolique. Cela est vrai mais, disant cela nous laissons échapper le principal. Parce qu'en effet la monarchie n'exerce dans l'Empire Britannique aucune fonction matérielle ni palpable. Son rôle n'est pas de gouverner, ni d'administrer la justice, ni de commander l'armée. Mais ce n'est pas pour autant une institution vide. La monarchie en Angleterre exerce une fonction de la plus haute importance : celle de symboliser. Pour cette raison, le peuple anglais a tenu délibérément à donner au rituel du couronnement une solennité qui peut sembler aujourd'hui inhabituelle. Il a voulu affirmer la permanence des normes qui règlent sa vie quand l'Europe continentale traverse les turbulences actuelles. Il nous a donné une autre leçon : *il nous a fait constater que son passé, parce qu'il est passé et parce qu'il est son passé, continue d'exister pour lui...* Avec les fêtes symboliques du

⁵⁴⁰ Id., p. 215.

couronnement, l'Angleterre a opposé, une fois de plus au principe révolutionnaire, le principe de continuité, le seul qui puisse nous faire éviter, dans la marche de l'histoire, la lutte pathologique entre les paralytiques et les épileptiques »⁵⁴¹.

Le philosophe espagnol, Ortega y Gasset (1883-1955) souligne l'importance du pouvoir symbolique et du principe de continuité. Ce sont des aliments pour le psychisme. Nous y reviendrons à propos de la politique de Ruyer, un pouvoir sans symboles n'existe pas. Un pouvoir politique fondé exclusivement sur la raison est froid. Dans notre exemple du mariage princier ou celui du couronnement du nouveau roi, chez Ortega y Gasset, le rituel du couronnement contient l'émotion spontanée du peuple anglais dans un cadre symbolique et les spectateurs non-anglais profitent aussi de la nourriture psychique ainsi offerte. Le pouvoir politique, comme le pouvoir religieux, se fonde sur des symboles et des rituels qui offrent de la nourriture psychique, qui sont en eux-mêmes nutrition psychique pour les peuples.

Nous avons essayé de mettre en lumière et de souligner l'intérêt de la notion de nourriture psychique proposée par Ruyer pour rendre compte et décrire différentes activités de l'homme en société. Son livre *Les Nourritures psychiques* n'a, semble-t-il, pas rencontré auprès du public l'intérêt qu'il mérite. Il est publié un an après *La Gnose de Princeton*, qui, lui, a connu un succès de curiosité, a bénéficié des recensions des principaux journaux et magazines et a connu les faveurs du public ; ce qui ne signifie pas pour autant qu'il a été lu avec attention, même s'il s'est bien vendu : « l'ouvrage se vend à plusieurs milliers d'exemplaires en quelques semaines » confirme Fabrice Colonna⁵⁴².

⁵⁴¹ José Ortega y Gasset, *La Rebelion de las masas*, Madrid, EspasaCalpe, 1937, 43ème édition, 2007, pp. 73-75, (notre traduction). Je dois aux stimulantes conversations avec Stephen Launay et sur ses recommandations, la découverte de ce texte sur la monarchie anglaise extrait du « Prologue aux français » de *La révolte des masses*.

⁵⁴² Fabrice Colonna, *Ruyer*, Paris, Les belles Lettres, 2007, p. 13.

Troisième partie

Politique et critique sociale

Chapitre VII.

La critique sociale après *La Gnose de Princeton*.

Les malentendus d'un succès.

En 1974, le livre *La Gnose de Princeton* connaît un succès certain auprès des médias et du grand public. Le titre énigmatique, voulu par l'auteur, provoque la curiosité, et le sous-titre, « des savants à la recherche d'une religion », aussi important, sinon plus, que le titre révèle les véritables intentions de l'auteur. Un groupe informel de scientifiques américains de l'Université de Princeton formerait un courant d'idées dont l'objectif est la constitution d'une philosophie et d'une théologie scientifiques qui remettraient à l'endroit le vieux mécanisme et le positivisme matérialiste.

La revue de presse est élogieuse : François Russo (1909-1998), alors directeur de la revue *Etudes*, écrit : « Pour la première fois depuis bien longtemps, science et religion se retrouvent ». Jean Fourastié, dans *l'Express* : « Un livre difficile, mais bien caractéristique de notre temps. Les problèmes qu'il pose et les tendances qu'il révèle ne doivent pas être ignorées de nos lecteurs ». Daniel Garric, dans *Le Point* : « De quoi choquer les esprits forts. Mais aussi de quoi piquer leur curiosité ». Dans *La Quinzaine littéraire*, René Alleau écrit : « Une contribution majeure et originale à l'histoire de la philosophie scientifique moderne ». Dans *Le Figaro*, le professeur Pierre Debray-Ritzen : « Un livre hautement initiateur, fascinant, exceptionnel ». « Un livre qu'il faut lire », s'exclame Louis Salleron dans *Itinéraires*. Quelques opinions discordantes à gauche : on s'indigne de l'apolitisme cynique des gnostiques de Princeton et Roger Dadoun, parle de « chattes miaulant sur le toit du monde » pendant que les bombardiers du Pentagone vont massacrer les malheureuses populations du tiers-monde en révolte contre l'impérialisme. Le livre est un succès de librairie ; il s'est bien vendu, ce qui ne signifie pas qu'il a été bien lu. Nous allons voir pour quelles raisons. « *L'Eloge de la société de consommation* valut quelque notoriété à ce bourgeois économe. Avec *La Gnose de Princeton*, il frôla la gloire » dit Louis Vax⁵⁴³. Le quotidien régional, *L'Est Républicain*, découvre l'existence du « Sage de Nancy ». La découverte est un peu tardive car Raymond Ruyer est l'auteur d'une œuvre déjà considérable qui n'est pas parvenue auprès du grand public cultivé. Fabrice Colonna, présente ainsi sa biographie de Ruyer : « Le présent ouvrage a pour objectif de montrer que *La Gnose de Princeton* peut, si on la sait lire, être prise au sérieux, et, plus fondamentalement, d'exposer pourquoi la pensée de Ruyer dans son ensemble exige une connaissance philosophique »⁵⁴⁴. Et il revient sur l'origine du livre : « En 1972, Ruyer, alors âgé de soixante-dix ans, est parvenu au terme de sa carrière universitaire ; il constate que son travail n'a pas rencontré beaucoup d'écho. Conscient de la fascination générale pour l'irrationnel parascientifique et les promesses d'absurdes réconciliations entre la science et la foi, il décide de forcer

⁵⁴³ Louis Vax, *Portrait d'un philosophe*, in L. Vax et J.-J. Wunenburger (Ed.), *Raymond Ruyer. De la science à la théologie*, Paris, Ed. Kimé, 1995.

⁵⁴⁴ Fabrice Colonna, *Ruyer*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 14.

l'attention : en concevant un ouvrage qui, prétendant aller au-devant de ces préoccupations, lui permettrait en fait d'exposer ses propres idées sur la vie et sur l'univers, mais en les attribuant – de façon canularique et humoristique – à de mystérieux "gnostiques" américains, anonymes et naturellement imaginaires, dont Princeton serait le point de rencontre. C'est ainsi que naît *La Gnose de Princeton* »⁵⁴⁵. Nous retrouvons l'esprit de canular du « normalien » qui s'est déjà manifesté dans *L'Utopie et les utopies* et dans *Les Nuisances idéologiques*. Cette fois, le subterfuge est plus élaboré : Ruyer évoque un groupe de savants, physiciens et biologistes principalement, qui échangent sur les secrets de l'univers ; il en aurait rencontré quelques-uns, à Londres, lors d'un « banquet Samuel Butler ». La principale source d'inspiration des « gnostiques » serait Samuel Butler, un des auteurs préférés de Ruyer, nous l'avons vu. Un autre précurseur direct serait Alfred North Whitehead (1861- 1947), mathématicien, logicien et philosophe anglais, auteur d'une œuvre importante et difficile, dont Ruyer s'inspire. L'un et l'autre veulent fonder leur réflexion philosophique sur les données de la science. Les deux philosophes élaborent les éléments d'une théologie rationnelle renouvelée. Nous pouvons alors parler d'un canular sérieux.

La lecture de *La Gnose de Princeton* est plus délicate pour ceux, la majorité, qui ne connaissent pas les idées de Ruyer, les thèses qu'il défend depuis 1946, *Eléments de psychobiologie*, premier exposé d'une philosophie authentique qui va « construire une métaphysique qui fasse pleinement droit aux exigences de la science »⁵⁴⁶. Voilà un philosophe se consacrant à l'étude des sciences – en particulier celles du vivant – un penseur à l'écart des modes, que ce soit celle de l'existentialisme ou celle du structuralisme, qui accède brutalement à une notoriété suspecte et « passe pour avoir répondu à une demande forte mais illégitime du public et l'avoir complaisamment rassasié de révélations mystico-scientifiques »⁵⁴⁷. C'est le point de vue de Dominique Terré-Fornacciari⁵⁴⁸. Pour dénoncer l'irrationalisme contemporain, elle montre comment « le rationnel et l'irrationnel font alliance, se soutiennent et se renforcent l'un l'autre »⁵⁴⁹. Ses cibles sont F. Capra, Le Colloque de Cordoue, la télépathie, Olivier Costa de Beauregard, le paranormal, Lupasco, et *La Gnose de Princeton*, dans une sorte d'inventaire fourre-tout qui mêle sans distinction un physicien sérieux comme Costa de Beauregard et l'auteur de *Le Tao de la physique*, Fritjof Capra⁵⁵⁰, qui utilise la science pour faire passer un discours de piètre qualité. D'autre part, les phénomènes paranormaux ont été récusés par Ruyer de la façon la plus explicite. Dominique Terré-Fornacciari ne connaît de l'œuvre de Ruyer que *La Gnose de Princeton* dont elle fait une lecture réductrice : « Atlan⁵⁵¹, tout comme les princetoniens, et les savants attirés par l'explication irrationnelle, considère qu'on peut repérer les parentés croisées de la science et

⁵⁴⁵ Id., pp. 14-15.

⁵⁴⁶ Id., p. 17.

⁵⁴⁷ Id., p. 14.

⁵⁴⁸ Dominique Terré-Fornacciari, *Les sirènes de l'irrationnel. Quand la science touche à la métaphysique*, Paris, Albin Michel, 1991.

⁵⁴⁹ Id., p. 11.

⁵⁵⁰ Fritjof Capra, *Le Tao de la physique*, Paris, Tchou, 1979.

⁵⁵¹ Henri Atlan (1931-), médecin biologiste, a étudié la complexité et l'auto-organisation du vivant ; auteur de livres à succès, *Entre le cristal et la fumée*, Paris, seuil, 1979.

de la mystique »⁵⁵². Jamais Ruyer n'aurait considéré « qu'on peut repérer les parentés croisées de la science et de la mystique ». A deux reprises elle affirme que « Ruyer et les gnostiques de Princeton estiment que la science, au sens strict, est née hier, autour des années vingt »⁵⁵³. Une interprétation erronée qui fait de Ruyer un philosophe ignorant de l'histoire des sciences. Une caricature qui traduit une méconnaissance totale de l'œuvre de Ruyer. Dans un autre ordre d'idée, affirmer que « l'embryologie, le behaviorisme et la gestaltpsychologie connaissent après la seconde guerre mondiale un déclin notable »⁵⁵⁴ est une inexactitude. Enfin, lorsqu'elle écrit : « Georges Canguilhem a consacré de nombreux et célèbres ouvrages aux questions épistémologiques, posant le problème des rapports de l'organisme et de la machine »⁵⁵⁵, elle montre simplement qu'elle ignore les travaux de Ruyer sur ces thèmes dont Georges Canguilhem, lui, reconnaissait l'intérêt et l'importance. C'est Canguilhem qui intervient lors de l'exposé de Jean-Pierre Changeux (1936-), neurobiologiste français, pour rappeler que « c'est Ruyer qui est à la fois le plus réceptif aux enseignements de la neurophysiologie et le plus intransigeant sur l'irréductibilité du domaine absolu de l'expérience consciente »⁵⁵⁶.

Louis Pauwels a contribué aussi au malentendu en affirmant que *La Gnose de Princeton* pouvait être considérée comme la suite de son livre *Le Matin des magiciens*⁵⁵⁷. Il faut rappeler que le livre écrit par Louis Pauwels et Jacques Bergier, dont le sous-titre est « introduction au réalisme fantastique », obtint un succès rapide et inattendu dans les années soixante. Composé de trois parties : 1, *Le futur antérieur*, une critique du scientisme du XIX^{ème} siècle ; 2, *Quelques années dans l'ailleurs absolu*, veut démontrer en particulier les origines occultes du nazisme et les applications de l'ésotérisme à certaines théories scientifiques ; 3, *L'homme, cet infini*, qui traite de parapsychologie, de télépathie, de l'esprit magique, des mutants. Rien à voir avec *La Gnose de Princeton*. D'ailleurs Ruyer avait écrit dans un article de 1962 ce qu'il en pensait : « Dans le livre amusant, mais spéculativement peu honnête, de Louis Pauwels et Jacques Bergier : *Le Matin des magiciens* (et qui pourrait être aussi intitulé comme l'émission radiophonique : Le Monde est fantastique) des faits entrevus et déformés, ou des théories pseudo-scientifiques, ne servent qu'à un « effet » momentané de choc esthétique, du type *apparition dans le brouillard* »⁵⁵⁸. C'est dire que Ruyer n'accordait pas de crédit à ce livre « spéculativement peu honnête ». Il a récusé avec la plus extrême vigueur les pseudosciences, la parapsychologie, la télépathie, et le paranormal de manière générale.

L'engouement est retombé, comme il se devait, et Ruyer est retourné à l'oubli. Les lecteurs sont passés à côté de l'essentiel, c'est-à-dire une philosophie exposée de façon dissimulée dans *La Gnose de Princeton*.

⁵⁵² Dominique terré-Fornacciari, *Les sirènes de l'irrationnel*, p. 84.

⁵⁵³ Id., p. 146 et p. 169.

⁵⁵⁴ Id., p. 165.

⁵⁵⁵ Id., p. 164.

⁵⁵⁶ *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Séance du 28 février 1981, « Les progrès des sciences du système nerveux concernent-ils les philosophes ? » par Jean-Pierre Changeux. (L'intervention de Georges Canguilhem se trouve pp. 101-102). Texte déjà cité.

⁵⁵⁷ Louis Pauwels (1920-1997) et Jacques Bergier, *Le matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1960.

⁵⁵⁸ Raymond Ruyer, « Perception, croyance, monde symbolique », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1/1962 : 1-24, p. 17.

Pourquoi ces contresens ? Fabrice Colonna répond que « ce livre est la partie la plus visible de l'œuvre de Ruyer mais il n'y introduit pas. Pour en tirer profit, il faut posséder déjà une culture scientifique générale et une connaissance du travail de Ruyer »⁵⁵⁹. Les gnostiques de Princeton, on l'a compris, n'existent que dans l'imagination de Ruyer mais les livres cités dans l'ouvrage viennent des auteurs, physiciens ou biologistes, qu'il a lus pour développer les thèses de la philosophie qu'il exposait depuis fort longtemps, c'est-à-dire depuis 1937 (*La Conscience et le corps*) et 1946 (*Eléments de psychobiologie*) et qui ont trouvé leur expression la plus accomplie dans *Néofinalisme* (1952) sans obtenir de la part des scientifiques et même des philosophes autre chose qu'un succès d'estime.

Si les connaissances de Ruyer en matière scientifique étaient considérables, nous avons vu que l'érudition historique ne le préoccupait pas beaucoup. Il connaissait l'ouvrage classique de Hans Leisegang⁵⁶⁰ sur la Gnose. Il savait que la Gnose était cette hérésie chrétienne qui récusait le monde comme synonyme de mal – ce qui n'est pas le cas de Ruyer. Il acceptait le monde, c'est-à-dire notre planète, infime partie d'une totalité plus grande, l'univers ou le cosmos. Ruyer emploie le mot « Gnose » dans le sens large de connaissance réservée ou secrète qui procure le salut intellectuel, et non pas dans le sens de courant d'initiation à un savoir occulte. Il se démarque avec force de tous les courants regroupés sous le terme de *New Age*. « On a dit que le ruyérisme n'était pas un gnosticisme, dans la mesure où il est aux antipodes du mépris gnostique du monde. C'est incontestable, et la « gnose de Princeton » n'est pas gnostique »⁵⁶¹.

Quant au choix de Princeton, il résulte simplement de ce que cette Université comprend en son sein l'*Institute for Advanced Studies*, l'un des centres de recherche les plus prestigieux, où Albert Einstein (1879-1955), Kurt Gödel (1906-1978), John Von Neumann (1903-1967) ont travaillé.

Les idées exposées dans *la Gnose de Princeton*, découlent de la science la plus récente et non d'une illumination mystique ou une révélation transcendante, impossible selon Ruyer. A la suite de Bergson, sa problématique est l'articulation de la science et de la métaphysique ou, comme dit Fabrice Colonna, « construire une métaphysique qui fasse pleinement droit aux exigences de la science »⁵⁶². Il veut faire une métaphysique qui corresponde à la science contemporaine. « Ma conviction profonde, écrit-il en 1963, est que les philosophes, comme les théologiens, auraient tort de vouloir revendiquer contre la science soit un domaine, soit une méthode spécifique, qu'elle soit intuitive, critique, dialectique, phénoménologique. La vérité est une. La connaissance est scientifique ou fausse. Mais il ne s'agit pas de construire, en faisant un sort à l'état actuel de la science, une philosophie scientifique à la Spencer. Il s'agit encore moins de traduire, comme Hegel dans sa Philosophie de la nature, le texte donné par les sciences dans une langue spéculative quelconque. Il s'agit simplement de travailler à une Philosophie-Science indivise, capable de se critiquer et de se généraliser elle-même –

⁵⁵⁹ Fabrice Colonna, *Ruyer*, p. 17.

⁵⁶⁰ Hans Leisegang, *La Gnose*, (1924), traduction française, Paris, Payot, 1951.

⁵⁶¹ André Conrad, « Liberté humaine et expérience de Dieu », *Les Etudes philosophiques*, n°1, janvier 2007, p.

90.

⁵⁶² Fabrice Colonna, *Ruyer*, p. 17.

avec ou sans ''spécialistes des généralités'' - à mesure que le réel se révèle dans toute son inépuisable subtilité »⁵⁶³.

C'est la thèse qui anime *la Gnose de Princeton*. Notons, en passant, que Ruyer refuse une philosophie « scientifique » à la manière d'Herbert Spencer⁵⁶⁴. En revanche, « En travaillant à la Philosophie-Science, poursuit-il, on se place dans la ligne centrale du vrai classicisme philosophique. A toutes les époques, de Platon à Bergson, Whitehead et Husserl, en passant par Descartes, Malebranche, Spinoza et Leibniz, le courant central de la philosophie s'est toujours volontairement mêlé, sinon confondu, avec le courant de la science. Aucun philosophe authentique n'a jamais fait une simple ''philosophie scientifique'', ou une simple ''philosophie'' de la science''. Chacun a voulu orienter, ou redresser le courant, mais en travaillant avec la science et sans prétendre fonder une connaissance parascientifique »⁵⁶⁵. Dans la lignée de la philosophie authentique, Ruyer est quasiment un des seuls à poser une question qui semble tombée en désuétude : quelle est l'étoffe du réel ? La question est posée dans *La Gnose de Princeton* et il répond que « l'esprit est la seule étoffe de l'univers ». Depuis au moins 1946, il a proposé la distinction « êtres primaires »/ « êtres secondaires », qui rejette la division habituelle entre vie et matière. Les êtres primaires existent en ligne continue ; ils sont auto-sjectifs ; ils possèdent une individualité, une forme propre, qui se maintient à travers le temps ; ils sont « psychiques », comme les atomes ou les organismes alors que les êtres secondaires résultent de phénomènes d'équilibre, d'agréats ou de foules du fait de l'interaction des êtres primaires, comme les tas de sable, les bulles de savons, les nuages, les vallées glaciaires, les machines, les planètes qui sont des amas, des phénomènes de foules. Autre distinction importante pour Ruyer, nous l'avons vu, celle qui concerne la forme et la structure. Celle-ci est l'ensemble des dispositions visibles dans l'espace et l'articulation des parties d'un objet quelconque, la manière dont cet objet est construit en fait⁵⁶⁶. Il existe une réalité sous-jacente, au-delà de l'organisation spatiale d'un système de forces de liaison, beaucoup plus fondamentale : la forme, qui est un système coordonné, individualisé, qui subsiste à travers le temps, qui maintient sa propre structure. La forme est un dynamisme, un psychisme primaire, une conscience primaire, un travail incessant. Vie et psychisme – organisme et conscience – désignent une même réalité⁵⁶⁷. La grande intuition de Ruyer, c'est le concept de *surface absolue*, en *auto survol* ou *survol absolu*. Expressions déroutantes pour définir l'idée d'une activité sans aucun recul, sans aucune représentation d'elle-même ; elles associent la conscience et l'espace, en rupture délibérée avec la tradition cartésienne. Ruyer prend l'exemple du champ visuel : c'est un fait d'expérience que le champ visuel s'auto survole sans distance. Une surface capable d'auto survol est une surface absolue. Une conscience est la capacité immédiate d'une surface d'être présente à elle-même en tous ses points sans passer par le « de proche en proche » - expression qu'utilisait beaucoup Ruyer

⁵⁶³ « Raymond Ruyer par lui-même », *Les Etudes philosophiques*, n°1, janvier 2007, p. 13 ; réédition du texte paru sous le titre « Raymond Ruyer » dans le volume *Les philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes*, G. Deledalle et D. Huisman, (dir.), Paris, CDU, 1963.

⁵⁶⁴ Herbert Spencer (1820-1903), philosophe anglais, défenseur de la théorie de l'évolution qu'il a essayé d'adapter aux sociétés humaines.

⁵⁶⁵ « Raymond Ruyer par lui-même », p. 14.

⁵⁶⁶ Cf. *Eléments de psychobiologie*, p. 4.

⁵⁶⁷ Id., p. 293.

– sans prendre de perspective dans une troisième dimension. C'est une surface absolue qui se connaît elle-même sans s'observer⁵⁶⁸. La notion de survol absolu permet de rendre compte du problème de la conscience mais aussi du problème de la vie. Elle nous aide aussi à saisir la différence entre la conscience primaire et la conscience seconde. La conscience seconde présuppose un cerveau qui précisément a été construit par le psychisme primaire.

Ruyer voulait, aurait voulu faire admettre ses idées, faire comprendre ce qu'est un domaine de survol, un champ de conscience. Il a reconnu n'y être pas parvenu et, résigné, il en avait pris son parti. Les scientifiques positivistes ne peuvent comprendre, déplorait-il, et le matérialisme génétique est une ineptie. « Je suis, avait-il dit un jour, un animal théorétique ». Sceptique résolu, épris de culture scientifique, passionné de technologie – il attachait beaucoup d'importance à l'histoire des techniques. Il passe pour un spécialiste de la philosophie biologique ; il possédait des connaissances étendues en biologie, en particulier depuis qu'il avait rencontré dans le camp de prisonniers le biologiste Etienne Wolff et qu'il lui avait soutenu la thèse du « dynamisme organisateur » de l'œuf selon laquelle le stade ultime agirait sur les stades antérieurs. Le biologiste éprouve la tentation de la finalité lorsqu'il est obligé de constater qu'il y a une commande de l'ensemble sur les parties, réellement subordonnée à la « décision » d'un tout. Mais dans *La Gnose de Princeton*, il traite des problèmes de la physique contemporaine. Il reconnaissait lui-même en savoir plus en biologie qu'en physique. Les physiciens, disait-il, se comportent eux-mêmes en métaphysiciens. La physique est une discipline qui renvoie à la cosmologie générale et propose une conception de l'espace-temps de l'univers.

En biologie, Il s'élevait contre le mécanisme strict de Jacques Monod⁵⁶⁹ et les positions qu'il soutenait : « Le hasard pur, le seul hasard, liberté absolue mais aveugle, à la racine même du prodigieux de l'évolution, cette notion centrale de la biologie moderne n'est plus aujourd'hui une hypothèse parmi d'autres possibles ou au moins concevables. Elle est la seule concevable, comme seule compatible avec les faits d'observation et d'expérience ». Ruyer reprochait à Monod de réduire les phénomènes vivants au fonctionnement moléculaire : pourquoi reste-t-il au niveau moléculaire ? Pourquoi ne descend-il pas au niveau atomique et subatomique ? Il verrait alors que les structures moléculaires ne sont pas des systèmes matériels stables, comme les pièces d'un mécanisme d'horlogerie. Les dernières lignes du livre de Jacques Monod n'étaient pas non plus pour lui plaire : « L'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'Univers, d'où il a émergé par hasard. Non plus que dans son destin, son devoir n'est écrit nulle part. A lui de choisir entre le Royaume et les ténèbres »⁵⁷⁰. Il leur trouvait les accents de l'existentialisme sartrien dont il avait horreur. C'est pourquoi il en est venu à lire plus fréquemment les physiciens, en particulier Werner Heisenberg (1901-1976), Erwin Schrödinger (1887-1961), Eugene Wigner (1902-1995) ou Olivier Costa de

⁵⁶⁸ Cf. Raymond Ruyer, *Néo finalisme*, Paris, PUF, 1952, p. 58.

⁵⁶⁹ Jacques Monod, *Le Hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970. Le livre de Jacques Monod (1910-1976), biologiste et biochimiste, Prix Nobel de médecine en 1965 avec François Jacob et André Lwoff, a connu un succès certain. Le sous-titre est : *essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*.

⁵⁷⁰ Id., pp. 224-225.

Beauregard (1911-2007), en plus de Louis de Broglie⁵⁷¹ (1892-1987), dont il avait déjà lu les ouvrages publiés avant-guerre.

A l'idéalisme subjectiviste de Heisenberg et de Schrödinger il préférait un « idéalisme objectif », c'est-à-dire l'impossibilité de séparer le sujet de l'objet, le spectateur du spectacle, l'observation du réel physique de la réalité observée. L'observation est elle-même un événement du cosmos. L'observation est une participation, écrit-il dans un important article⁵⁷².

Si, comme le note Fabrice Colonna, dans *La Gnose de Princeton*, « les descriptions sont tout à fait insuffisantes, comme le montre la restitution assez désinvolte des spéculations de certains physiciens contemporains. Ruyer, qui a su exposer avec brio des faits scientifiques et leur interprétation dans ses précédents ouvrages, fait ici bien souvent, et volontairement, de la mauvaise vulgarisation »⁵⁷³, « non seulement il ne commet pas une imposture intellectuelle, mais il ne cache pas non plus vraiment son intention »⁵⁷⁴. Alors, Ruyer aurait-il dû se garder du procédé et s'abstenir de publier ce livre ? « On peut lui reprocher d'avoir accepté de caricaturer sa pensée pour la diffuser ; on peut aussi comprendre un esprit conscient de son originalité, et déçu de son peu d'audience. Quoi qu'il en soit, on doit lire le geste de Ruyer comme le symptôme d'une situation de la philosophie elle-même, qui a rompu avec une de ses sources d'inspiration les plus profondes »⁵⁷⁵. La science est une des sources d'inspiration les plus profondes de la philosophie et le « terrain défini par l'intersection de la science et de la métaphysique a été largement délaissé par les philosophes de la seconde moitié du XXe siècle, qui ont préféré faire de la philosophie une théorie de la connaissance, ou une description phénoménologique, ou bien s'occuper principalement d'éthique ou de politique »⁵⁷⁶. Depuis 1974, la situation n'a guère changé et l'œuvre de Ruyer, dans la lignée de celle de Bergson – dont il critique certains aspects, en conservant la même exigence théorique – et de celle de Whitehead, reste isolée dans le panorama philosophique français. Voilà peut-être une raison supplémentaire pour la lire sérieusement⁵⁷⁷. L'originalité de Ruyer est d'avoir entrepris de bâtir une philosophie unie à la science. Pour cela, il s'appuie sur des connaissances encyclopédiques ; le style est clair et vif ; les images foisonnent, l'humour est présent à chaque ouvrage qui en rendent la lecture agréable. Il ne cache pas sa pensée derrière un langage abscons. Il est ennemi des effets de profondeur. « Beaucoup de Dialectiques, de

⁵⁷¹ Louis de Broglie (1892-1987), Prix Nobel de physique en 1929, a écrit : *La mécanique ondulatoire*, Paris, Gauthier-Villars, 1928 ; *matière et lumière* et *La Physique nouvelle et les quanta*, Paris, Albin Michel, 1937 ; et aussi, *Physique et microphysique*, Paris, Albin Michel, 1956.

⁵⁷² Raymond Ruyer, « Les observables et les participables », *Revue philosophique*, 1966 : 419-450. Il reprend des extraits de cet article dans *La Gnose de Princeton* (pages 127 à 130). Signalons aussi l'article « Le petit chat est-il mort ? » ou Trois types d'idéalisme, *Revue philosophique*, 1970 : 121-134, sur l'expérience de Schrödinger imaginée en 1935 et ses interprétations.

⁵⁷³ Fabrice Colonna, *Ruyer*, p. 16.

⁵⁷⁴ Id., p. 17.

⁵⁷⁵ Id., p. 22.

⁵⁷⁶ Id., p. 21.

⁵⁷⁷ Aussi peut-on s'étonner que le nom de Ruyer ne figure pas dans *La Philosophie en France au XXème siècle*, Paris, Gallimard, Coll. Folio, 2009, de Frédéric Worms, livre plutôt équilibré dans l'ensemble. Oubli ? Méconnaissance ? Ce qui serait plus grave, ou l'illustration de la situation de la philosophie en France décrite par Fabrice Colonna ?

Phénoménologies, de Discours sur l'Histoire universelle ou sur la Nature, sont des espèces de galeries des Glaces, où l'on croit avoir tout expliqué parce que l'on a fait tout se refléter dans le miroir des mots »⁵⁷⁸. Ce grand penseur mérite d'être lu et étudié.

L'Humanité de l'avenir d'après Ruyer.

Trois ans après la publication de *La Gnose de Princeton*, Ruyer publie *Les Cent prochains siècles*⁵⁷⁹ dont le sous-titre est : « Le destin historique de l'homme selon la Nouvelle Gnose américaine ». Il continue donc avec la fiction des « gnostiques » mais avec un changement notable : la lecture de *La Gnose de Princeton*, dit-il en avant-propos, n'est pas nécessaire pour la compréhension de cet ouvrage. « Nous préférons ici parler de la *Nouvelle Gnose*, en général, car elle n'est plus localisable à Princeton ou à Pasadena, où elle a pris naissance. Elle s'est beaucoup étendue depuis 1970 »⁵⁸⁰. Il énonce à nouveau quelques explications sur la « Gnose » qui n'a rien à voir avec la Gnose antique ; il ne s'agit pas d'une illumination, d'une « voyance » ou de visions. Le monde observé, décrit ou construit par la science est le vrai monde. Car il n'y qu'une vérité, et aucune « autre vérité » ne peut contredire la vérité scientifique ou ce qui, dans la science, est expérimental. Il s'agit maintenant d'appliquer à l'histoire, à l'histoire future, les mêmes principes pour la lecture de l'histoire humaine que pour la lecture du cosmos⁵⁸¹.

Deux idées majeures sont exposées dans ce livre : 1. L'idée de conquête du temps ; 2. L'homme, l'humanité est une espèce sauvage, difficile à domestiquer. Nous allons examiner comment sont présentées et articulées ces deux idées.

La conquête du temps est différente de la conquête de l'espace. L'espace, on le sait depuis Bergson, est le domaine de la raison, du calcul, de la prévision. Le temps échappe à la prévision rationnelle.

Dans cet ouvrage malheureusement peu remarqué ni par la presse, ni par le monde académique, Ruyer se demande quel peut être le devenir des peuples. Il retrouve ainsi, nous l'avons dit, à l'âge de 75 ans, les préoccupations de la thèse complémentaire sur *l'humanité de l'avenir d'après Cournot*, du jeune homme de 28ans. La question est souvent considérée comme sans intérêt, sinon oiseuse, chez les philosophes comme chez les théologiens. Les politiques aussi vivent dans le court terme ; rares sont les visionnaires en politique. Ils se réfèrent volontiers à la célèbre phrase de Keynes « Le long terme est un mauvais guide pour les affaires courantes. A long terme, nous serons tous morts ». Les astrophysiciens, selon qui notre planète est vieille de 3 milliards et demi d'années, estiment à un milliard et demi d'années le temps qui lui reste. L'humanité aura disparu bien avant cette échéance très lointaine qui nous laisse encore le temps de voir. Nous savons que notre destin dépend d'une

⁵⁷⁸ Raymond Ruyer, « L'expressivité », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1-2/1955, p. 99. Art. cité.

⁵⁷⁹ Raymond Ruyer, *Les Cent prochains siècles*, Paris, Fayard, 1977.

⁵⁸⁰ Id., p. 13.

⁵⁸¹ Id., p. 15.

étoile qui n'en finit pas de mourir. De telles échelles de temps sont de l'ordre de l'imprévisible puisque nous ne serons pas en mesure de vérifier la validité des prévisions.

Ruyer se livre dans cet ouvrage à un exercice périlleux de futurologie générale. Il se dit surpris par le retard que les philosophes de l'histoire, et les philosophes ou idéologues de la politique, ont pris pour penser le temps long. Les philosophes et les utopistes du XVIIIème siècle pensent « petit » pour l'avenir humain, mais encore au XIXème siècle et même après Darwin, on continue à penser « petit »⁵⁸². « Les grandes anticipations de Shaw, Huxley, Haldane, Stapledon⁵⁸³, Wells apparaissent au début du XXème siècle et n'intéressent que peu les philosophes de la politique »⁵⁸⁴.

Parmi les tentatives de prévisions statistiques pour l'histoire humaine, figure celle de Charles Galton-Darwin, petit-fils de Charles Darwin, physicien anglais, auteur de *The Next Million Years*⁵⁸⁵, « Nous nous sommes inspirés de son titre, écrit Ruyer, titre qui lui-même répondait à celui d'un livre de C. O. Furnas : *The Next Hundred Years* »⁵⁸⁶. Ces exemples donnent une idée de l'ampleur de l'information de Ruyer qui remarque : « Il n'y a jamais eu autant de livres sérieux ou fantaisistes sur l'avenir de l'homme, sur le futur, sur le futurible, sur demain, sur *The Coming World*, sur *The Future of the Future*, sur les *Long Range Forecasting Methods*. Mais jamais les hommes ne se sont aussi peu, en fait, subordonnés à leur propre durée »⁵⁸⁷.

Les critiques de la société, les anarchistes contemporains ou ceux qui exigent le paradis maintenant (*Paradise Now* a été le titre d'un spectacle-happening en 1968 à Avignon, du *Living Theatre* de Julian Beck, qui mélangeait anarchisme, utopie, libre sexualité, expression de la contre-culture de ces années 60-70 qui voulait se libérer des conventions bourgeoises qui régissent le « système », le mot à la mode dans ces années-là) ne représentent que l'exagération caricaturale d'une tendance généralisée à abandonner le temps long au moment où l'on conquiert l'espace cosmique »⁵⁸⁸. Cette tendance généralisée, Ruyer la discerne dans la politique, que nous aborderons dans le chapitre suivant : « Lorsque les politiques parlent de « nouvelle société », de nouveau contrat social, de nouvelle croissance, de nouvelle liberté dans l'usine, dans l'école, l'armée, l'Eglise, on dirait qu'ils pensent toujours en sourdine ou subconsciemment : *Cela durera bien dix ans.* » écrit-il avec ironie⁵⁸⁹.

⁵⁸² Id., p. 230.

⁵⁸³ William Olaf Stapledon (1856-1950), philosophe anglais et auteurs de romans de science –fiction dont *Last and First Men*, Londres, 1930, traduction française, *Les Derniers et les premiers*, Paris, Denoël, 1972, une des meilleures anticipations jamais écrites, selon Ruyer.

⁵⁸⁴ *Les Cent prochains siècles*, p. 231.

⁵⁸⁵ Charles Galton-Darwin (1887-1962), *The Next Million Years*, Londres, Rupert Hart-Davis, 1952.

⁵⁸⁶ Ruyer mentionne « C.O. Furnas » mais il s'agit de Clifford Cook Furnas (1900-1969), chimiste américain qui a participé à la naissance de la NASA, en 1958, et mené une double carrière d'universitaire (Président de l'Université d'Etat de Buffalo, New York) et de membre du gouvernement des Etats-Unis, assistant secrétaire au Ministère de la Défense, puis président du *Defense Science Board*. Auteur de plusieurs livres dont *The Next Hundred Years*, 1930 ou 1936 ?

⁵⁸⁷ Raymond Ruyer, *Les Cent prochains siècles*, p. 231.

⁵⁸⁸ Id., p. 231.

⁵⁸⁹ *Ibid.* La « nouvelle société » était le thème de Jacques Chaban-Delmas (1915-2000) alors premier ministre de Georges Pompidou, de 1969 à 1972.

La grande affaire de l'homme serait la conquête du temps. La civilisation moderniste et futuriste, conquérante de l'espace planétaire et interplanétaire, paraît incapable de conquérir le temps, de conquérir cet avenir dont elle ne cesse de parler. Elle paraît vouée au suicide et à l'autodestruction rapide, par ses succès mêmes, grandioses mais momentanés.

L'exploration de l'espace se double nécessairement, dit Ruyer, d'une exploration aventurée du temps. C'est le point développé dans le chapitre 9 des *Cent prochains siècles* : « l'espèce humaine, comme toute espèce vivante, n'est pas promise à l'immortalité : elle est vouée à la durée »⁵⁹⁰. Pour donner une idée de la conquête du temps, il imagine dans l'avant-propos, des *images de départ* : un paquebot cosmique qui part explorer les espaces intergalactiques. Le but de cette image est de persuader le lecteur que « l'homme ne peut conquérir le temps que par ses descendants, et en s'assurant une descendance »⁵⁹¹. Ruyer insiste sur la toute-puissance de la sélection éliminante négative car se reproduire n'est pas une simple propriété des vivants, un caractère qui s'ajouterait à d'autres caractères aussi importants que la respiration, l'assimilation, ou l'adaptation au milieu. La reproduction est une donnée essentielle, primaire, qui fait la vie. Cela semble évident : la vie complexe d'un être vivant est au service de la reproduction de l'être. « La reproduction n'est pas, comme les généticiens l'ont souligné, un simple attribut de la vie, c'est la définition même de la vie »⁵⁹². C'est manifeste pour un végétal ; vrai aussi pour un animal supérieur (apparemment plus obsédé par sa conservation ou son confort que par sa reproduction) ; c'est vrai aussi pour la vie d'un peuple⁵⁹³. Les conquérants de l'espace, aventuriers-ingénieurs, armés d'une technique rationnelle, calculatrice sont tout le contraire des conquérants du temps qui ne calculent pas, ne prévoient pas. En ce sens, la conquête du temps est une « conquête » involontaire⁵⁹⁴. Ruyer reprend l'image du paquebot spatial qu'est la planète Terre, devenue surtout « un paquebot temporel puisqu'il ne va nulle part, et que la terre est entièrement explorée géographiquement »⁵⁹⁵. C'est un thème que la science-fiction a utilisé : la terre est un gigantesque astronef qui se promène dans la Galaxie pour se placer en orbite autour du soleil. Et Ruyer cite Olaf Stapledon pour son roman *Star Maker*⁵⁹⁶ et Francis Carsac, pour *Terre en fuite*⁵⁹⁷. Il est intéressant de noter comment Raymond Ruyer fait son miel de toute la littérature – quand elle est de qualité – pour alimenter sa réflexion. Sa curiosité encyclopédique le conduit à s'informer de tout. Il ne joue pas au philosophe austère qui se cantonne aux seuls ouvrages philosophiques ; il ne se limitait pas dans le champ des savoirs. En cela, il a pratiqué la transdisciplinarité bien avant que le mot devienne à la mode.

⁵⁹⁰ Id., p. 210.

⁵⁹¹ Id., p. 11.

⁵⁹² Id., p. 210.

⁵⁹³ Id., pp. 44-45.

⁵⁹⁴ Ibid.

⁵⁹⁵ Id., p. 215.

⁵⁹⁶ Olaf Stapledon, *Star Maker*, Londres, Methuen, 1937 (La traduction française n'est pas fidèle : *Le Créateur d'étoiles*, Ed. Rencontre, 1966).

⁵⁹⁷ Francis Carsac (pseudonyme de Francis Bordes, 1919-1981, préhistorien français et auteur de romans de science-fiction dont *Terre en fuite*, Coll. Le rayon fantastique, 1960, réédité à Bruxelles, Lefrancq éditeur, *Œuvres complètes*, vol.1.

Les catastrophismes contemporains – écologiques, politiques ou religieux – qui commençaient à peine en 1977, à la suite du premier choc pétrolier de 1973, entretiennent la crainte que l’humanité n’en aurait plus pour très longtemps, soit du fait de catastrophes qui semblent inéluctables, soit de la faute de l’humanité elle-même. Ruyer prévoit une crise de l’énergie dans les deux prochains siècles⁵⁹⁸ : « Une paralysie de l’industrie par la crise de l’énergie produira, selon toute vraisemblance, des convulsions politiques qui finiront bien par un retour à la nature. Mais ce retour n’aura rien d’idyllique ; il ne ressemblera en rien à un retour en Arcadie ou vers l’âge d’or »⁵⁹⁹. La gravité de la crise de l’énergie sera telle que « le temps viendra rapidement où l’on pleurera l’époque où l’homme avait de quoi vivre dans le confort et le luxe au prix d’une légère pollution de l’atmosphère »⁶⁰⁰. La « légère pollution » du XXème siècle est-elle une provocation délibérée, alors que les dangers du réchauffement climatique sont aujourd’hui constamment évoqués ? Ou bien remise à plat des risques réels de la pollution au cours du XXème siècle ? Pour Ruyer, la pollution n’avait évidemment pas l’importance qu’elle a prise aujourd’hui. Les écologistes, relayés par les médias de communications, nous alertent presque chaque jour sur cet enjeu majeur, selon eux. Si Ruyer semble minimiser le danger de la pollution, qu’il évoque bien cependant, c’est parce que les crises des XXIème et XXIIème siècles seront extrêmement graves pour l’Occident : elles n’auront pas seulement des effets sur la civilisation industrielle mais aussi sur la distribution des populations et des races humaines, affirme-t-il⁶⁰¹. En outre, on se fait des illusions sur le réaligement post-industriel, selon lui : « on fait confiance – parfois comme Pierre Chaunu (1923-2009) avec des espoirs religieux et providentialistes, chrétiens – au génie des savants et aux possibilités infinies de la technique scientifique, dont les ‘multiplications’ paraissent pouvoir répondre aux multiplications des demandeurs »⁶⁰². Le génie humain, dit Ruyer ne peut créer de la matière ou de l’énergie, mais seulement la trouver ou l’utiliser. « Il est fort probable, poursuit-il, que pendant bon nombre de siècles, pendant l’inter règne entre le règne du pétrole prolongé par le règne de l’uranium et le règne, encore hypothétique, de l’énergie tirée de la fusion industrielle de l’hydrogène, ce sont les XIXème et XXème siècles qui paraîtront rétrospectivement avoir été l’âge d’or. On s’indignera de l’imprévoyance des gouvernements et des exigences d’enfants gâtés des gouvernés »⁶⁰³. Ruyer s’amuse à imaginer des historiens du futur décrivant les XIXème et XXème siècles : « On parlera de nous – avec les embellissements ordinaires en pareil cas – comme au Moyen Age on parlait des Grecs et des Romains, et des splendeurs de l’Empire romain »⁶⁰⁴.

Sachant que l’histoire des humains est une histoire de crises, de guerres, de révolutions, Ruyer se demande quels seront les conquérants du temps, c’est-à-dire les peuples qui sauront survivre dans les prochains siècles. A la lecture des *Cent prochains siècles*, nous retrouvons parfois l’écho du livre de Raymond Queneau *Une histoire modèle*⁶⁰⁵, dans lequel

⁵⁹⁸ *Les Cent prochains siècles*, p. 25.

⁵⁹⁹ Id., p. 198.

⁶⁰⁰ Id., p. 204.

⁶⁰¹ Id., p. 191.

⁶⁰² Id., p. 194.

⁶⁰³ Id., pp. 204-205.

⁶⁰⁴ Id., p. 205.

⁶⁰⁵ Raymond Queneau (1903-1976), *Une histoire modèle*, Paris, Gallimard, 1966.

il est énoncé « L'histoire est la science du malheur des hommes ». Ce petit livre – petit par la taille – est passé inaperçu, sauf de quelques historiens. Il est une tentative pour approcher l'histoire d'une manière scientifique, à partir d'une série d'axiomes. Écrit de juillet à octobre 1942, « brouillon projet d'une atteinte à une science absolue de l'histoire », il n'a été publié qu'en 1966 dans l'état initial du manuscrit laissé par Queneau. La perspective développée par Ruyer est certes bien plus vaste que des considérations sur l'histoire ou un modèle de l'histoire, mais elle contient, nous le verrons, cette vision de l'histoire comme malheur des hommes.

Ruyer pense que l'histoire humaine est le prolongement de l'évolution physique et biologique. Elle obéit aux mêmes lois de hasard et de nécessité ; de sélection naturelle et d'élimination des inadaptés. Sauf que la sélection naturelle pour l'espèce humaine porte sur des phases temporelles beaucoup plus longues que pour les espèces animales. En effet, l'homme est un être double, écrit Ruyer : « un vivant porteur de culture ; la science de l'homme est une culturologie autant et plus qu'une biologie. Il importe donc d'étudier les évolutions et les sélections culturelles. Pour cela, dit-il, quelques définitions sont indispensables : « On appelle *culture* au sens large – le seul correct, qui est le sens donné par l'anthropologie – tout ce qui, dans la vie humaine, sociale et individuelle, est transmis par le milieu social, et non par l'hérédité : langues, mœurs, croyances, rites, et structures du comportement. Il n'y a pas de peuple sans culture, ni d'homme sans culture »⁶⁰⁶. « La *civilisation* fait partie de la culture. Elle désigne les éléments de la culture qui concernent plus spécialement les techniques rationnelles, bureaucratiques et industrielles. Elle désigne aussi un mode général de la culture caractérisé par la substitution, *dans tous les domaines*, de la raison et de l'utilitarisme calculateur, à la tradition semi-instinctive, à l'organisation communautaire spontanée. La « *culture* » au sens étroit, entre guillemets, désigne (par abus) l'intérêt plus particulier de certains hommes « distingués » ou de spécialistes, pour l'histoire et les œuvres d'art du passé de leur peuple, ou de ces peuples « choisis » que sont les Grecs et les Romains, ou, plus souvent aujourd'hui, de toute l'humanité. L'intérêt pour la « *culture* » est même parfois synonyme d' « intérêt pour l'art expérimental (encore plus abusivement). La « *culture* » en ce sens, a un ministère, des maisons, et des ateliers subventionnés. Par un abus encore plus grand, sous le nom de « culture de masse », elle désigne une forme industrialisée de cette « *culture* » au sens étroit, mise à la portée de tous »⁶⁰⁷.

Ces définitions existaient dans les livres ou articles précédents de Ruyer qui s'attache à préciser le sens des termes utilisés : ainsi le *culturalisme* est une théorie sociologique qui insiste sur l'indépendance de la culture (au sens le plus général, englobant aussi bien la civilisation que la culture) relativement aux caractères biologiques et psychologiques de la population porteuse de cette culture. Une *population* désigne l'ensemble des hommes, dans une société, considérés du point de vue biologique. Un *peuple*, dit Ruyer, est une population homogénéisée par une culture. On parle d'*ethnie* quand on considère le type de culture⁶⁰⁸. Ce qui s'oppose au culturalisme, c'est le biologisme social, c'est-à-dire la théorie selon laquelle

⁶⁰⁶ *Les Cent prochains siècles*, p. 49.

⁶⁰⁷ *Id.*, p. 50.

⁶⁰⁸ *Ibid.*

la culture exprime directement les instincts vitaux de la population. Le culturalisme est probablement plus près de la vérité sans être absolument vrai ; de même que le biologisme social n'est pas absolument faux. Ainsi la sélection naturelle peut s'exercer, ce que l'expérience vérifie, conclut Ruyer.

Il expose l'expérience mentale proposée par William Mac Dougall (1871-1938), psychologue anglais, appelée « opération Asmodée », du nom du démon de la Bible : « Si Asmodée, le démon, interchangeait, à l'insu des parents, tous les nouveau-nés allemands et tous les nouveau-nés français, la plus grande vérité du culturalisme se manifesterait certainement : les Français (biologiques) parleraient allemand sans accent, adopteraient les modes, les mœurs et les idées allemandes, boiraient de la bière, seraient protestants, et réciproquement, les Allemands (biologiques) parleraient français sans accent, boiraient du vin, seraient catholiques. A la longue, néanmoins, il est improbable que la substitution reste *absolument* sans effet.

Si Asmodée pouvait interchanger de même – en détournant l'attention de l'aspect physique – Français et Chinois, ou Indiens et Chinois, il paraît encore plus improbable que la substitution, tout en laissant subsister sur place un moment langues et institutions, reste absolument sans effet à la longue. De même encore si Asmodée interchangeait, au sein d'un même peuple, les nouveau-nés des différentes classes »⁶⁰⁹. Seuls des pédagogues-éducationnistes extrêmes pourraient croire que ce genre d'« échanges » ne produirait aucun effet à long terme. Les effets produits pourraient d'ailleurs être aussi bons que mauvais. Il est permis de croire que des changements profonds s'opéreraient et que le cycle « culture – ethnie – base génétique » se déplacerait ou se modifierait sous l'action du seul changement biologique. Les éducationnistes le nieraient ou bien prétendraient le contraire. Il est impossible de trancher le débat faute d'expérience réelle possible et réalisable. Le point important pour l'homme et son avenir est de savoir que la sélection éliminante s'exerce, dit Ruyer, contre une pression de mutation biologique mais aussi contre une pression culturelle ou de mixte bio culturel. En effet, dit-il, « la civilisation technicienne ne suspend pas, bien au contraire, l'action de la sélection darwinienne par différence dans le taux de reproduction entre les classes ou entre les peuples »⁶¹⁰. Il cite les études rassemblées dans le livre de Theodosius Dobzhansky⁶¹¹, *L'Homme en évolution*, pour souligner que l'action sélective est maximale pour les populations les moins fécondes, contrairement à la croyance commune. Le fait d'affirmer, comme le dit Ruyer, que « ceux qui réussissent sont les plus aptes à réussir » n'est pas, comme on le prétend, une explication toute verbale, tautologique, car ici « l'aptitude » désigne une réalité distincte, génétique et psychobiologique⁶¹². Il prend l'exemple des « Chinois immigrés à Singapour et dans tout l'extrême Orient qui dominant souvent leurs

⁶⁰⁹ Id., p. 52.

⁶¹⁰ Id., p. 56.

⁶¹¹Theodosius Dobzhansky (1900-1975) biologiste et généticien d'origine russe, qui a joué un rôle dans la formulation de la théorie synthétique de l'évolution – qui intègre la théorie de l'hérédité mendélienne et la génétique des populations à la théorie darwinienne – auteur de : *L'Homme en évolution*, Paris, Flammarion, 1966.

⁶¹²*Les Cent prochains siècles*, p. 61.

concurrents économiques »⁶¹³. Tout comme il montre, en s'appuyant sur les travaux d'Arnold Toynbee⁶¹⁴ que les élites sont éphémères. Alors la thèse « qu'il y a inévitablement quelque chose de dysgénique dans la civilisation » ne serait peut-être pas une erreur, comme le croit Toynbee. Il faut prendre le mot « civilisation » dans le sens donné plus haut de techniques rationnelles, bureaucratiques et industrielles qui utilise la raison et l'utilitarisme calculateur. C'est une conclusion terrible à laquelle Ruyer a préparé le lecteur « *que l'intelligence rationnelle, technicienne, n'est pas appropriée à la conquête du temps, et que pour conquérir le temps, pour durer comme peuple, il faut nécessairement 's'abêtir'* »⁶¹⁵. Il faudrait sacrifier l'intelligence calculatrice et peut-être même l'intelligence scientifique pour découvrir « une intelligence vitale qui ressemble terriblement à la bêtise. Dure découverte pour des hommes qui peuvent dire, comme le Monsieur Teste de Valéry : « La bêtise n'est pas mon fort »⁶¹⁶. Ce n'est pas là pure provocation de la part de Ruyer qui écrit plus loin que « la préservation de la nature humaine dans la civilisation est une tâche beaucoup plus difficile que la protection de la nature »⁶¹⁷. La raison en est que la préservation de la nature humaine n'est pas affaire de technique et de technocrates ; elle demande une invention plus grande et, ajoute-t-il, des « quasi-instincts ».

La contrepartie de cette dure découverte c'est que « l'espèce humaine sera toujours une espèce sauvage » car « il est impossible que l'espèce humaine se domestique elle-même toute entière, qu'elle prenne volontairement en main son destin biologique »⁶¹⁸. Nous touchons ici le point important de l'anthropologie politique de Ruyer : depuis *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, en passant par *L'Utopie et les utopies* et jusqu'à *Les Cent prochains siècles* qui sont, nous l'avons dit « l'Humanité de l'avenir d'après Ruyer », se réalise l'anthropologie ruyérienne qui définit la nature humaine comme une espèce sauvage, indomesticable et qui ne pourra jamais être totalement domestiquée. Le raisonnement de Ruyer est que le domestiqueur ne peut être de la même espèce que le domestiqué. C'est pourquoi il rejette la thèse de John Von Neumann qui a soutenu la possibilité d'autoreproduction indéfinie d'une machine cybernétique⁶¹⁹. Cette idée de Von Neumann a amusé sans convaincre, dit Ruyer, mais elle a été adoptée par les généticiens positivistes pour l'origine et la reproduction de la vie selon le « programme génétique ». L'argument de Ruyer est que « Reproduire » ou être reproduit n'est pas « se reproduire ». Se reproduire implique une possession primaire d'espace et de temps, d'un domaine « champ de conscience », à partir de quoi l'être vivant conscient étend cette possession d'omniscience par dédoublement et non par fabrication. Il « se reproduit », il « n'est pas reproduit ». La reproduction est l'essence de la vie – oui, à condition d'être bien comprise comme une « se-reproduction ». Une « machine se reproduisant », comme une « machine désirante », n'est qu'une plaisanterie philosophique »⁶²⁰. Nous retrouvons dans cet extrait les idées fondamentales de Ruyer sur la

⁶¹³ *Ibid.*

⁶¹⁴ Arnold Toynbee (1889-1975), *A Study of history*, Londres, Oxford University Press, 1956, IV, XVI, p. 3.

⁶¹⁵ *Les Cent prochains siècles*, p. 21.

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ *Id.*, p. 68.

⁶¹⁸ *Id.*, p. 69.

⁶¹⁹ John Von Neumann, *The General and Logical Theory of Automata*, New York, John Wiley, 1951.

⁶²⁰ *Les Cent prochains siècles*, p. 81.

biologie et la conscience : la reproduction du vivant n'est pas un fonctionnement mécanique de cellules ; la cellule elle-même ne fonctionne pas, elle se forme ; la reproduction, dans ce cas, n'est pas assimilable à un processus de fabrication ; l'unité absolue de la conscience n'est pas une unité mécanique ; elle ne résulte pas du fonctionnement d'un mécanisme cérébral, aussi complexe qu'on le suppose. Notons aussi, au passage, l'allusion au livre de Gilles Deleuze⁶²¹ et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, dans lequel il est question des « machines désirantes », auxquelles il ne faudrait pas donner plus d'importance qu'à une plaisanterie, même si elle se veut philosophique.

Ruyer se demande ensuite qu'est-ce qui est biologique et qu'est-ce qui est culturel dans le comportement humain : dans l'homosexualité, le suicide (où la composante « culturelle » est faible, mais existe – que l'on pense aux suédois !), dans la « féminité » ? L'erreur la plus fréquente, dit-il, est d'attribuer à l'élément biologique ce qui est dû à l'élément culturel. « Une autre erreur, fréquente aujourd'hui, est de considérer l'élément culturel comme une mystification : le mariage bourgeois n'est qu'un viol légal ; les policiers, des matraqueurs en uniforme »⁶²².

L'importance des hommes, relativement au côté matériel des institutions et de la civilisation est souvent soulignée. « C'est même devenu un lieu commun où, malheureusement, des illusions sur la puissance de l'éducation et de l'instruction gâtent ce que la thèse a de juste »⁶²³. D'une certaine manière, dire, comme on l'entend parfois, que l'économie est faite pour l'homme et non l'homme pour l'économie, c'est reconnaître implicitement que l'ordre vital est plus fondamental que l'ordre économique. Ruyer rappelle qu'Alfred Sauvy opposait plus précisément « les hommes-et-leurs-capacités aux ressources naturelles et aux capitaux »⁶²⁴. Il ajoute que l'Europe occidentale, depuis l'ère industrielle, est un exemple frappant de l'« importance des hommes ». Ainsi, quoiqu'en disent les communistes, le capitalisme dépend de la qualité humaine des capitalistes. Avec équité et un certain grain de sel, il admet que « le communisme aussi dépend de la qualité humaine des communistes. Les Allemands de l'Est sont moins des communistes allemands que des Allemands communistes. C'est ce qui rend si vaines les discussions, dans l'abstrait, sur les mérites respectifs des institutions » car toutes peuvent être la meilleure et la pire des choses. « *Les différences, selon la population porteuse, sont plus importantes que les identités théoriques de structure*. Il est caractéristique que les communistes soient d'accord avec les non- communistes pour discerner, dans le communisme russe ou chinois, ce qui est spécialement russe, ou slave, ou chinois (et qu'ils considèrent comme des distorsions) »⁶²⁵. Insistons ici sur la pertinence des réflexions de Raymond Ruyer car l'implosion du système communiste soviétique, et du communisme comme système, ne retire rien de leur acuité : Ruyer se permet même de souligner l'erreur de perspective des communistes qui attribuent à des « distorsions idéologiques » ce qui relève de dispositions psychobiologiques des peuples. Le

⁶²¹ Gilles Deleuze (1925-1995) et Félix Guattari (1930-1992), *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.

⁶²² *Les Cent prochains siècles*, p. 102.

⁶²³ Id., p. 128.

⁶²⁴ Alfred Sauvy, *Malthus et les deux Marx*, Paris, Gonthier- Denoël, 1963, chap.19, p. 183.

⁶²⁵ *Les Cent prochains siècles*, p. 123.

bon sens de Ruyer, et sa grande documentation scientifique, lui font admettre que si la « valeur des hommes » ne tient pas à leurs qualités biologiques seules, elle ne tient pas davantage à leur culture seule, à leur culture-savoir. « Les peuples ne sont pas des porteurs neutres de la culture-civilisation : ils la modifient selon leur « génie », pour employer un mot vague mais juste. Inversement, les cultures-civilisations ne sont pas des navires passant sur la mer des peuples qui les portent, sans y laisser d'autre trace que leur sillage vite effacé »⁶²⁶.

Ruyer avait déjà, en 1972, évoqué les inquiétudes légitimes des Suisses devant l'afflux d'immigrants et d'étrangers qui risquait de changer la qualité de la population, par l'apport de mœurs et de mentalités inassimilables. Lui, qui aimait la Suisse, trouvait peu honnête de reprocher aux Suisses leur prétendue xénophobie pour une loi limitant l'immigration. Il fustigeait la prétention des milieux français progressistes de donner des leçons aux Suisses, qui devenaient par là-même les alliés « objectifs » (comme on disait au Parti communiste français) des « milieux économiques et industriels suisses qui souhaitaient l'importation intempérante de main-d'œuvre, mettant ainsi les intérêts matériels au-dessus des intérêts vitaux »⁶²⁷. Il développe ce thème dans *Les Cent prochains siècles* : « les progressistes sont d'accord avec les entrepreneurs et capitalistes pour accueillir n'importe quel immigrant lorsque manque la main-d'œuvre, en postulant qu'une fois instruit (par l'école) il sera substituable à un natif, qu'elles que soient ses habitudes ancestrales, ses empreintes infantiles, ses croyances »⁶²⁸.

Ces arguments restent encore totalement inacceptables en 2011 pour une grande partie de l'intelligentsia et des élites politiques. Ils étaient pourtant prémonitoires et annonçaient calmement ce qui allait arriver dans une grande partie de l'Europe. Ruyer commence par montrer que les migrations décidées par les Etats, selon la logique apparente des besoins en hommes, sont difficiles, coûteuses et se heurtent à des résistances invincibles de la part des populations »⁶²⁹. Il pense aux transferts de Japonais en Corée ; de deux millions d'Egyptiens en Syrie ; en Indonésie, d'un transfert de Java à Sumatra ; en Europe, d'un transfert de polonais en Tchécoslovaquie. La principale raison de ces difficultés, selon lui, est que l'espèce humaine est peu domesticable, comme nous l'avons vu, sauvage – bien que la « sauvagerie » soit ici un fait culturel qui révèle la force de l'attachement aux traditions ethniques, même contre l'intérêt économique : « L'assimilation des immigrés ne se fait pas régulièrement, contrairement aux illusions du *melting pot* et aux croyances en la toute-puissance de l'éducation. Elle s'opère dans des convulsions, qui mettent en péril la civilisation même. Les immigrés, trop nombreux, imposent, comme malgré eux, leurs manières de vivre, choquantes pour les autochtones. Ou ils refusent consciemment de se laisser assimiler, en prétendant assimiler à leur tour la population accueillante, découragée ou endoctrinée »⁶³⁰. Faut-il rappeler que ces lignes furent publiées en 1977 ? Elles auraient pu être écrites l'an dernier, avec la même vigueur d'analyse. Ruyer enfonce le clou : « Il est puéril de s'imaginer que les U.S.A. resteront les U.S.A., avec leur style, lorsque les Anglo-Saxons n'y

⁶²⁶ Id., p. 131.

⁶²⁷ *Les Nuisances idéologiques*, p. 124.

⁶²⁸ *Les Cent prochains siècles*, p. 129.

⁶²⁹ Id., p. 187.

⁶³⁰ *Ibid.*

représenteront plus qu'une faible minorité, ou que la Suisse restera la Suisse si les Turcs et les Yougoslaves y deviennent prédominants, ou qu'Israël sera toujours Israël si les juifs européens, fondateurs, par départ ou dénatalité, ne sont plus là »⁶³¹. Il est encore plus invraisemblable de penser que les politiques de migrations, de natalité pourront trouver des solutions, dans les prochains siècles, par des réglementations internationales, ou des décisions d'organismes du type Nations-Unies. « Même Mao a renoncé à prêcher aux Tibétains les restrictions de natalité » commente, avec humour Ruyer⁶³². Sans parler du fait qu'un optimum de population est impossible à définir parce que c'est une notion extrêmement variable et qui dépend de plusieurs facteurs.

Ruyer ne dévalorise pas la civilisation en elle-même ; il lui reconnaît de nombreux avantages : elle permet un énorme accroissement de la population porteuse par la diminution de la mortalité infantile, et aussi de la mortalité des adultes. La pollution tant dénoncée n'est pas imaginaire, mais elle est peu de choses comparée à l'augmentation de l'hygiène générale de vie apportée par la civilisation. La durée moyenne de vie s'allonge en civilisation. La civilisation permet aussi, pour tous et non seulement pour quelques privilégiés, une élévation considérable du niveau de vie matériel, du confort par des objets et appareils commodes pour le ménage, par les transports, par les distractions. Quand il écrit *Les Cent prochains siècles*, Ruyer ne veut plus perdre de temps en discussions ressassées sur l'encombrement par les objets industriels que continuent à dénoncer certains intellectuels moralistes, des esthètes et des politiciens, alors que cet encombrement est bien peu de choses comparé à l'immense commodité qu'ils apportent. Il ne veut plus reprendre les arguments de l'*Eloge de la société de consommation* et veut alors passer à d'autres sujets de préoccupations. « C'est dans un autre sens », écrit-il, que la civilisation a de mauvais effets sur la vie organique et psychologique des peuples porteurs qu'elle dégrade, qu'elle stérilise et qu'elle tue. Les mauvais effets tiennent beaucoup plus aux facilités même de la civilisation qu'au fardeau trop lourd qu'elle imposerait »⁶³³. La civilisation aurait un effet délétère sur les peuples qui en jouissent et perdent alors tout sens de l'effort ; elle est déclarée insupportable, elle est méprisée et même rejetée, parce qu'elle est devenue trop facile. C'est toute civilisation, c'est-à-dire la culture technique scientifique, à base de raison calculatrice, qui est suicidaire, c'est toute la population civilisée qui tend à s'éliminer elle-même par la prévention généralisée des naissances : « c'est bien la civilisation qui est antinataliste, suicidaire, parce qu'elle est, par essence, anti-vitale, anti-instinctive »⁶³⁴. Nous retrouvons ici l'opposition de Cournot rationnel/organique : la civilisation est du côté du rationnel ; elle n'est pas du côté de l'instinctif, du vital qui composent l'organique chez les êtres humains et chez les peuples.

Ruyer illustre cette disposition au suicide : « Si l'on est disposé au suicide ou si l'on croit la fin du monde prochaine, l'éventail des possibles s'ouvre largement. Si l'on dit « non » à la vie, on peut tout faire, en attendant la mort proche. Une foule de dissipations, de transgressions, de libérations, de gaspillages, de libertinages, d'imprévisions, d'extravagances

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² *Id.*, p. 188.

⁶³³ *Id.*, p. 133.

⁶³⁴ *Id.*, p. 161.

cessent d'être insensées puisqu'il n'y a plus d'avenir »⁶³⁵. L'absence d'avenir, ce *no future* du mouvement *punk* – au-delà de la pose esthète – est une forme évidente de suicide plus ou moins consciemment voulu. L'usage et la consommation de drogues, dont Ruyer ne parle pas dans le livre, est aussi une forme de suicide de la civilisation occidentale. Il prend l'exemple du mariage de l'Occident traditionnel, indissoluble, uniforme, pour toute une vie et pour les enfants, réputé austère, pour l'opposer aux formes de mariages variées et fantaisistes – dans une société présentiste – qui peuvent aisément se dissoudre et ne répondre qu'aux envies momentanées et multiformes des adultes. On peut s'amuser à toutes les démolitions, à toutes les créations. Détruire toutes les défenses, toutes les polices, toutes les assurances, toutes les consciences, toutes les éducations. Organiser une fête, une cérémonie, un congrès est plus facile qu'organiser la vie séculaire et millénaire d'un peuple. Ruyer écrit d'une manière provocante : « Une fête de la nation n'est pas la vie de la nation. Une fête de l'humanité n'est pas la vie de l'humanité »⁶³⁶. Nous sommes passés à la fête permanente, comme le notait Philippe Muray⁶³⁷. La même logique suicidaire prévaut : c'est une sorte d' « après-nous le déluge ! ».

Le lecteur des *Cent prochains siècles* pourrait être tenté d'établir un parallèle avec *La Grande implosion*, le livre de Pierre Thuillier⁶³⁸ qui se présente comme un rapport supposément publié en 2081 sur l'implosion de l'Occident. L'échec de l'Occident serait avant tout culturel : la civilisation occidentale se ferait une idée fausse d'elle-même. Pierre Thuillier voyait dans les diverses formes du scientisme l'une des racines des malheurs de la civilisation occidentale. L'absence de spiritualité, l'absence de poésie reviennent fréquemment dans le rapport. Sans mythes, il n'y a pas de société humaine. Claude Lévi-Strauss cité dans le rapport pour ses réflexions sur la taille optimale d'une société est présenté pour avoir préconisé deux préceptes pour l'humanité et les sociétés humaines : 1. de savoir accepter ses limites et 2. De ne pas être trop interculturel, ce qui paraît aujourd'hui politiquement incorrect. Il a été peu parlé de ce gros livre de 480 pages au moment de sa parution ; ceci peut expliquer cela. Les journalistes et chroniqueurs n'ont pas été intéressés par l'effondrement de l'Occident annoncé pour 1999-2002. Ajoutons que le livre n'a pas l'ampleur de vues et les perspectives proposées par Ruyer. Autant lire *les Cent prochains siècles* provoque une véritable stimulation intellectuelle par les arguments et les explications proposées par Ruyer, autant *La Grande implosion* laisse le lecteur sur sa faim car il ne perçoit pas clairement – et pour cause – comment s'est effondré l'Occident. Le supposé rapport est allusif et ne donne pas d'explications vraiment satisfaisantes : il tourne autour de son sujet sans pouvoir le cerner, alors que Ruyer, pour sa part, propose une synthèse de ses réflexions. Il y a toute la différence entre un grand penseur, comme Ruyer, et un professeur de philosophie, journaliste scientifique⁶³⁹.

⁶³⁵ Id., p. 232.

⁶³⁶ *Ibid.*

⁶³⁷ Philippe Muray, *Festivus, festivus. Conversations avec Elisabeth Lévy*, Paris, Fayard, 2005.

⁶³⁸ Pierre Thuillier (1927-1998), philosophe et historien des sciences, *La Grande implosion*, Paris, Fayard, 1995.

⁶³⁹ Le premier livre de Pierre Thuillier était un pamphlet, *Socrate fonctionnaire*, Paris, Robert Laffont, 1969, contre les programmes de philosophie de classes terminales et la philosophie universitaire. Jean Lacroix a

Ruyer s'attend donc à des fluctuations démographiques, il parle d'oscillations, au cours des prochains siècles. Ces oscillations sont caractérisées par un plancher et un plafond qu'il appelle « Malthus-Pincus »⁶⁴⁰ et qui nous donne la clé de l'histoire statistique des prochains siècles. Thomas Robert Malthus, dans l'*Essai sur le principe de population*⁶⁴¹, ne pensait pas spéculer sur l'avenir de l'humanité ou fonder une « futurologie », dit Ruyer qui avait exposé les thèses de Malthus dans un cours de l'Université de 1965 à 1967 sur « les idées aux XVIIIème et XIXème siècles ». Malthus était un philanthrope qui ne croyait pas au progrès économique indéfini, ou à des réformes politiques ou sociales ou à la justice ou à la charité pour combattre la misère. Son idée était qu'*il y avait trop de convives au banquet de la nature*. La loi de Malthus est beaucoup plus fondamentale pour l'avenir de l'espèce humaine, selon Ruyer, que la dialectique marxiste qui fait passer la société d'un système économique à un autre. Or, argumente Ruyer, « un autre système économique ou politique – pas plus qu'il ne pourra changer le plafond des subsistances, résoudre la crise de l'énergie ou créer une goutte de pétrole – ne pourra changer grand-chose durablement au rythme de reproduction des hommes, ne changera pas les instincts vitaux »⁶⁴². Le dépeuplement relatif des peuples civilisés de l'Occident serait donc le bienvenu puisqu'il coïncide avec l'épuisement prévisible des ressources disponibles. Il n'en est pas moins un suicide, répond catégoriquement Ruyer, suicide qui ne dépend pas de l'épuisement effectif de ces ressources. Il se fonde sur les données de Jean Marie Poursin⁶⁴³ : En 1925, 1 habitant sur 6 de la planète était européen ; en 2075, ce sera peut-être 1 sur 17. L'humanité de l'avenir évoluera donc entre le plafond « Malthus » des ressources alimentaires et des ressources énergétiques, et le plancher Pincus⁶⁴⁴ de la prévention des naissances. Si ce schéma est simplifié, comme le reconnaît Ruyer, il est moins simpliste, dit-il, que celui de Charles Galton-Darwin qui imagine un avenir de famines et de pénuries, par excès de population non freinée. Charles Galton-Darwin reste malthusien sur ce plan. Le schéma est moins simpliste que celui des optimistes de la civilisation rationnelle ou les semi-optimistes comme Cournot ou Seidenberg⁶⁴⁵ qui envisagent une civilisation rationnelle bureaucratique, à durée indéfinie, sans pénurie de matériaux ni d'hommes. Il est enfin moins simpliste que les schémas d'une humanité décimée par un cataclysme atomique avec retour à la sauvagerie définitive.

Les historiens du futur imaginés par Ruyer pourront écrire du XXème siècle : « On parlait d'accélération de l'histoire. Mais ce n'était pas l'histoire qui s'accélérait. Si l'on entend par 'histoire' le changement organique ou 'dialectique' des institutions, ne s'accélérait que le fonctionnement des appareils par suralimentation énergétique »⁶⁴⁶.

exécuté le livre dans sa chronique régulière du journal *Le Monde* ce qui a nui à la carrière universitaire de Pierre Thuillier.

⁶⁴⁰ *Les Cent prochains siècles*, p. 168.

⁶⁴¹ Thomas Robert Malthus (1766-1834) a publié l'*Essai sur le principe de population* en 1798 ; il a été traduit en France en 1805, et réédité en 1817 ; ce qui donne une idée de l'intérêt qu'il avait soulevé.

⁶⁴² *Les Cent prochains siècles*, p. 162.

⁶⁴³ Jean-Marie Poursin, *La Population mondiale*, Paris, Seuil, 1976, p. 155.

⁶⁴⁴ Gregory Pincus (1903-1967) est le célèbre docteur américain, créateur de la pilule contraceptive en 1956, et mise en vente dès 1960, aux Etats-Unis d'Amérique.

⁶⁴⁵ Cf. Notre premier chapitre.

⁶⁴⁶ *Les Cent prochains siècles*, p. 206.

La futurologie et la prospective se combinent, en apparence aisément, avec l'idéologie des partis politiques progressistes : lutte contre la pollution, éducation préparant au monde futur, libérations des tabous, égalitarisme comme condition d'une civilisation solide et progressive, mobilité à l'état permanent. En 1970, l'écrivain, futurologue américain Alvin Toffler⁶⁴⁷ connut un beau succès de librairie avec son livre *Le Choc du futur*. Mais, dit Ruyer, ce « choc du futur » est en réalité le suicide de la civilisation. « Le futur s'anéantit lui-même dans le choc »⁶⁴⁸. Le « futurisme » des partis dits progressistes n'est qu'une illusion. Il ne s'agit que d'un pseudo-futurisme qui n'est que dans les mots et les discours. Ruyer démonte la philosophie « progressiste » qui n'est pas tournée vers l'avenir lointain : « elle est « moderniste » ce qui est très différent et beaucoup plus négatif »⁶⁴⁹. Elle prend parti contre tout ce qui reste des formes passées. Son leitmotiv serait : « Du passé faisons table rase ». Elle consiste à favoriser systématiquement les nouveautés et à éliminer systématiquement les restes du passé : cela fait avancer, ou plutôt bouger les peuples. « Mais avancer ou bouger vers leur destruction »⁶⁵⁰. Ruyer insiste en particulier sur le thème de la lutte contre les tabous : il épingle la naïveté des chasseurs de tabous illustrée par le *Thésée* d'André Gide⁶⁵¹, dernier livre publié de son vivant ; dans ce récit, Gide imagine les réflexions de Thésée quant aux étapes successives de la vie : « Je sais bien que tout passe, mais ne m'occupe que du présent », fait-il dire à son héros. Comme tous les progressistes, dit Ruyer, il voit l'avenir comme une succession de « luttes » contre d'autres tabous. Or, ajoute-t-il, les « libéralisations » occidentales, l'élimination des tabous et des interdits a surtout accéléré la décomposition du système d'éducation, des Eglises, des arts. « W. Reich, Marcuse, Pincus, Laing, Leary peuvent dire comme Thésée : *Je laisse le monde plus libre*. Mais s'ils ont fait avancer le monde, c'est vers son suicide. Ou plutôt, ils n'ont rien fait avancer du tout. Ils ont accompagné de leurs encouragements le mouvement spontané de la civilisation vers son autodestruction »⁶⁵². Avec l'assurance d'avoir pour eux le sens de l'histoire et la conquête de l'avenir, les progressistes s'attaquent aux derniers préjugés : le préjugé du travail, celui de la discipline sexuelle, de la normalité, etc.

Nous avons vu que la thèse de Ruyer est que l'espace et le présent appartiennent à l'homme civilisé, à ses calculs, à ses entreprises techniques et rationnelles, alors que le temps appartient à Dieu, à ses desseins inconnus – c'est-à-dire que nous ne les connaissons pas ou après coup, par la sélection naturelle négative et éliminante. « C'est pourquoi les progressistes intelligents, en revendiquant un avenir pour l'homme, fait par l'homme, ont toujours senti, non sans un certain malaise, qu'ils se posaient ainsi en rivaux de Dieu, et sur son propre terrain »⁶⁵³. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) est classé dans la catégorie de

⁶⁴⁷ Alvin Toffler (1928-), *Future Shock*, New York, Random House, 1970, traduction française, *Le Choc du futur*, Paris, Denoël, 1971.

⁶⁴⁸ *Les cent prochains siècles*, p. 217.

⁶⁴⁹ Id., p. 218.

⁶⁵⁰ *Ibid.*

⁶⁵¹ André Gide (1869-1951), *Thésée*, Paris, Gallimard, 1946.

⁶⁵² *Les cent prochains siècles*, p. 219. Wilhelm Reich (1897-1957), psychanalyste autrichien, élève de Freud à Vienne, connu pour ses études sur la sexualité et devenu dissident. Ronald Laing (1927-1989) psychiatre anglais, initiateur du mouvement antipsychiatrique. Timothy Leary (1920-1996), neuropsychologue américain, militant pour l'utilisation libre des drogues psychédéliques, en particulier le LSD.

⁶⁵³ Id., p. 221.

ces progressistes intelligents. Ruyer cite *Le système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère* (1846) en particulier le chapitre VIII où Proudhon s'attaque au problème de la Providence. « Proudhon, écrit Ruyer, en ses heures de plus grande lucidité, reconnaissait que le combat de l'homme contre Dieu ne pouvait trouver de solution finale : « On n'a jamais fini de se débattre contre Dieu ». En cela, pense Ruyer, Proudhon est plus profond que Marx, n'en déplaise aux marxistes. C'est Marx qui est le rhéteur lorsqu'il affirme que « l'humanité ne se pose jamais que les problèmes qu'elle peut résoudre, car, à regarder de plus près, il se trouvera toujours que le problème lui-même ne se présente que lorsque les conditions matérielles pour le résoudre existent ou du moins sont en voie de le devenir »⁶⁵⁴. L'objection de Ruyer à Marx est la suivante : « même si c'était vrai pour l'espace, pour le présent, ce n'est pas vrai pour le temps, pour l'avenir puisque nous ne pouvons pas téléguider nos propres enfants, encore moins bien les enfants que nous laissons aux autres peuples le soin de faire »⁶⁵⁵. La rhétorique de Marx nous entraîne vers la philosophie de l'histoire. Le mot rhétorique étant pris ici dans sa forme négative de « manipulation » ou de « mouvement verbal fallacieux ». Il désigne alors l'art de l'emphase que Ruyer ne pratiquait pas.

« Les interprétations traditionnelles de l'histoire jusqu'à Hegel inclus, font la distinction entre la volonté humaine et la Volonté de Dieu, entre les desseins cachés et « rusés » de la Raison surhumaine et les desseins de la liberté et de la raison humaine. Et elles admettent que Dieu est le plus fort »⁶⁵⁶. L'histoire, selon Ruyer, n'est pas plus une dialectique continue à la Hegel, qu'une éducation continue – l'éducation du genre humain, comme le croient Lessing⁶⁵⁷ dans *Education de l'humanité* et les francs-maçons – elle est aussi une succession d'essais et d'erreurs.

Il oppose le « sens de l'histoire » (*meaning*) au « sens de l'histoire » (*Richtung*). Le sens de l'histoire comme « signification », à la manière de Vico ou Burckhardt, interdit de croire au sens de l'histoire comme « direction » à la manière des marxistes ou des progressistes.⁶⁵⁸ Il juge les philosophies de l'histoire de Giambattista Vico (1668-1744) et de Jacob Burckhardt (1818-1897) plus intéressantes que celle de Hegel ou de Marx.

Il nous propose une lecture de *La Science nouvelle*⁶⁵⁹ : la science de la durée humaine en opposition consciente avec la science cartésienne de l'espace et de la géométrie du monde physique. Ruyer reconnaît que les cycles – *corsi e ricorsi* – de Vico ne sont pas très convaincants mais que la description des décadences est excellente.⁶⁶⁰ Il dit avec admiration que Vico est plus près de la réalité historique que Condorcet, Comte et même Hegel ou Marx parce qu'il a vu l'importance des corruptions « faites de millions de corruptions, de tricheries, de faiblesses individuelles... (Qui) sont de petites et multiples atteintes au tissu social, les

⁶⁵⁴ Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, éditions Giard et Brière, 1909, Préface, p. 7, (Traduction Laura Lafargue).

⁶⁵⁵ *Les Cent prochains siècles*, p. 224.

⁶⁵⁶ Id., p. 222.

⁶⁵⁷ Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781), *L'Éducation du genre humain*, 1780, traduction française, Paris Aubier, 1946.

⁶⁵⁸ *Les Cent prochains siècles*, p. 269.

⁶⁵⁹ Giambattista Vico (1668-1744), *La SienzaNuova*, Naples, 1744, traduction intégrale, Paris, Nagel, 1953.

⁶⁶⁰ *Les Cent prochains siècles*, p. 238.

petits « démaillages » qui produisent, de proche en proche, de grands effets, inattendus, imprévisibles »⁶⁶¹.

Il admire le « pessimisme clairvoyant » de Jacob Burckhardt dans les *Considérations sur l'histoire universelle*⁶⁶². Burckhardt a été un des esprits les plus cultivés de son temps. Historien de l'art, philosophe de l'histoire et de la culture, spécialiste de la Renaissance. Les *Considérations sur l'histoire universelle* (1905) veulent dépasser les contradictions de l'historicisme allemand, celui de Léopold Von Ranke et de Johann Gustav Droysen dont il avait suivi les cours à Berlin. Il ne voit pas de progrès dans le cours de l'histoire et diffère en cela de Hegel et Marx. Ruyer reconnaît que « la position de Burckhardt devant l'histoire du monde et devant l'avenir humain, semble paradoxale et contradictoire. L'histoire n'a pas de but transcendant, et, pourtant, c'est une foi vraiment religieuse qui doit croire à la continuité culturelle et qui doit se sacrifier, au besoin, pour cette continuité contre la barbarie »⁶⁶³. Critique prophétique de son époque, Burckhardt a entrevu la possibilité de grandes guerres entre les peuples, et il a pressenti l'abaissement général de l'instruction et l'incompatibilité entre l'Europe et l'Islam. Ce que Ruyer résume par le « pessimisme clairvoyant » de Burckhardt⁶⁶⁴.

Ces détours par la philosophie de l'histoire permettent à Ruyer d'esquisser le profil des « peuples longs-vivants ». Le terme « long-vivant » est emprunté à George Bernard Shaw⁶⁶⁵. Les occidentaux sont des anti-modèles : « on peut être bien sûr qu'un peuple long-vivant ne ressemblera pas à un peuple actuel de l'Occident et que, surtout, il ressemblera aussi peu que possible aux rêves progressistes des intellectuels avancés de l'Occident »⁶⁶⁶. Suivent des réflexions sur l'erreur de Feuerbach et sur l'erreur de Marx au sujet de l'aliénation : « l'homme ne peut être désaliéné de sa situation biologique d'être vivant, obligé de se reproduire, et soumis à la sélection naturelle, même s'il peut être désaliéné politiquement et économiquement »⁶⁶⁷. Cette idée, Ruyer l'avait exprimée dix ans plus tôt dans un article important⁶⁶⁸ où il concluait : « Toute conscience est fondamentalement et irrémédiablement *aliénée* et il est tout à fait absurde de croire qu'en supprimant les aliénations politiques ou économiques de la conscience humaine, on supprime du même coup l'aliénation – disons métaphysique ou religieuse – qui impose à tous *la voie detoute chair* »⁶⁶⁹. La « voie de toute chair » est une allusion directe au titre du roman de Samuel Butler.

Ruyer s'interroge sur les formes religieuses de l'avenir parce qu'il ne suffit pas de « projeter dans l'avenir les formes du Pouvoir spirituel du Moyen Age chrétien. C'est ce qui condamne ce que l'on pourrait appeler les « futurologies réactionnaires », qui ne peuvent

⁶⁶¹ Id., p. 239.

⁶⁶² Jacob Burckhardt (1818-1897), *Considérations sur l'histoire universelle*, Paris, Allia, 2001. Ruyer utilise l'édition Alcan, 1938.

⁶⁶³ *Les Cent prochains siècles*, p. 265.

⁶⁶⁴ Id., p. 263.

⁶⁶⁵ George Bernard Shaw (1856-1950), Prix Nobel de Littérature en 1925; dans *Back to Methuselah*, Londres, 1921, Shaw parle des *short-lived*. Ruyer, à l'inverse, forge le terme *long-vivant*.

⁶⁶⁶ *Les Cent prochains siècles*, p. 270.

⁶⁶⁷ Id., p. 281.

⁶⁶⁸ « La conscience et les théories des théories », *Revue de métaphysique et de morale*, n°4/1967 : 406-413.

⁶⁶⁹ Id., p. 413.

imaginer les peuples de l'avenir que sur le modèle des époques organiques du passé et mettent leurs espoirs des religions dans une reviviscence des religions – en Occident, du christianisme – ou dans une « copie conforme » des religions et des Pouvoirs spirituels d'antan qui ont fait leurs preuves historiques »⁶⁷⁰. C'est d'ailleurs ce que fait Auguste Comte avec sa religion positiviste.

Cet extrait montre qu'il est abusif de qualifier Ruyer de réactionnaire. Certains ne veulent voir qu'un « vieux » réactionnaire âgé de 75 ans, en 1977, qui ne comprendrait plus l'époque dans laquelle il vit. Il nous semble au contraire qu'il a très compris son époque et qu'il ne voit pas d'un œil favorable l'évolution de la société. Il envisage une décadence des religions actuelles, compromises, selon lui, par leurs mariages successifs avec les Pouvoirs temporels, pour voir surgir des religions à base de sentiments vitaux, à prédominance féministe et matriarcale. La femme règnera sur l'avenir de l'homme en tant que gardienne des pouvoirs spirituels⁶⁷¹. Il s'agit là d'une idée récurrente chez Ruyer qui avait écrit, en 1949 sur ce thème⁶⁷². Le féminisme, pour lui, n'a rien à voir avec le féminisme « viriliste » du M.L.F. Il en est même l'opposé puisque les mouvements féministes, nés des revendications américaines et des livres de Simone de Beauvoir, proposent des libérations illusoires, selon lui. « En tout cas, il est exclu que règne longtemps l'antisystème religieux qui caractérise notre phase de civilisation : anti-ascétisme, mariage désacralisé, démythifié, démystifié, visant essentiellement l'agrément personnel, sans tabous ni complexes, sans péché, sans normal ni anormal, mariage-compagnonnage avec adoption d'animaux ou d'enfants, de préférence de race étrangère ; oubli accéléré des parents défunts par « libération psychanalytique », abandon des tâches éducatives sur les enfants remis aux mains des pédagogues-idéologues ; répudiation du patrimoine et de l'héritage »⁶⁷³. Nous aborderons dans le chapitre suivant les formes politiques de l'avenir d'après Ruyer. Qu'il nous suffise d'indiquer ici que Ruyer entrevoit plus d'avenir pour les peuples de l'Inde et de la Chine, avec « de meilleures chances pour les Chinois d'être longtemps « en gain » et de fournir l'axe central qui sortira du buissonnement des peuples, et qui portera les divers rameaux ultérieurs de l'humanité »⁶⁷⁴. Il se fonde sur les travaux de Joseph Needham⁶⁷⁵ qui a montré que « la Chine des mandarins – de la bureaucratie mandarinale – a longtemps contrôlé les inventions et les nouveautés techniques, très nombreuses en Chine, en empêchant leur industrialisation et leur commerce. Ce qui a interdit à la Chine de connaître l'équivalent de la Renaissance de l'Occident, avec ses bénéfices et ses maléfices »⁶⁷⁶.

Le livre *Les Cent prochains siècles* n'a pas été assez pris au sérieux, même par des penseurs favorables aux idées de Ruyer comme Jean Brun⁶⁷⁷. Passionné par Kierkegaard, au

⁶⁷⁰ *Les Cent prochains siècles*, p. 286.

⁶⁷¹ Id., p. 291.

⁶⁷² Cf. l'article « Pouvoir spirituel et matriarcat », *Revue philosophique*, 1949 : 404-422.

⁶⁷³ *Les cent prochains siècles*, p. 292.

⁶⁷⁴ Id., p. 325.

⁶⁷⁵ Joseph Needham (1900-1995), *La Science chinoise et l'Occident*, Paris, Seuil, 1969.

⁶⁷⁶ *Les Cent prochains siècles*, p. 303.

⁶⁷⁷ Jean Brun (1919-1994), Professeur de philosophie à l'Université de Dijon, profondément affecté, comme Ruyer, par les événements de Mai 68 qu'il considérait comme une expression de la dégradation des mœurs sociales.

contraire de Ruyer, il s'appliquait à mettre à jour les faux saluts inventés par l'homme, échappatoires, illusions, alibis et autres leurres. Georges Canguilhem a déclaré : « Toute l'œuvre de Jean Brun est une exhortation à nous résigner à n'être pas à nous-mêmes notre propre solution »⁶⁷⁸. Cette phrase s'applique aussi à l'œuvre de Ruyer.

Sur les traces de Raymond Ruyer, est le texte, très amical, que Jean Brun a présenté au colloque Ruyer⁶⁷⁹. Après avoir parlé de *La Gnose de Princeton*, il écrit cependant : « Devant le succès de l'ouvrage, Ruyer lui donna une suite : *Les Cent prochains siècles d'après les Gnostiques de Princeton*. Il y énonce des truismes séduisants destinés à provoquer l'adhésion inconditionnelle du lecteur attentif et à le rassurer sur la lointaine destinée de l'humanité. C'est ainsi qu'il tient à préciser que, dans les cent prochains siècles, seules subsisteront les sociétés qui seront parvenues à survivre, ou que, de toute manière, l'impossible n'arrivera jamais. Ainsi apaisé par des prévisions aussi rigoureusement scientifiques, le lecteur pouvait continuer à vivre en toute sérénité »⁶⁸⁰. Certes Jean Brun a raison de souligner « l'humour plein de bon sens » de Ruyer, mais il sous-estime totalement l'importance du livre *Les Cent prochains siècles* et passe à côté de l'essentiel que nous venons de résumer. *La Gnose* et les *Gnostiques* ont eu un effet contreproductif puisque ils ont fait négliger les thèses du livre. Une telle incompréhension a de quoi laisser perplexe.

L'interprétation de Roland Quilliot⁶⁸¹, elle, ne nous surprend pas. Il écrit : « Que penser par exemple de l'affirmation, au dos des *Cent prochains siècles*, où s'expriment des positions politiques d'un conservatisme très appuyé, que « la morale de Dieu nous dépasse, et se moque de nos idéologies et de nos idéaux, en laissant périr ceux qui ne se conforment pas aux normes de la survie et de la longue durée ». C'est le jugement d'un moraliste – progressiste ? – qui s'est contenté de lire la quatrième de couverture du livre pour y flairer un « conservatisme appuyé » et, par là-même, se refuser à examiner plus avant. La posture morale adoptée par Roland Quilliot le fait évaluer en termes politiques les thèses de Ruyer qu'il rejette, d'une manière réductrice et simplificatrice, comme conservatrices. Elle fournit une bonne illustration de la manière dont l'œuvre de Ruyer a été lue et rejetée.

Un point de détail pour terminer qui donne raison à Louis Vax : la bibliographie des *Cent prochains siècles* aurait mérité une présentation plus soignée et aurait justifié d'en confier la réalisation à quelqu'un si Ruyer ne voulait pas perdre de temps à de telles futilités pour un ouvrage qu'il destinait au grand public. La bibliographie ne rend pas justice à l'ampleur et la variété de ses lectures que nous avons eues l'occasion de souligner. Louis Vax a raconté comment Ruyer avait inventé des noms d'auteurs et des titres d'ouvrages lorsque la revue *Critique* pour laquelle il avait rédigé un exposé de ses propres idées, l'avait prié de fournir, selon l'usage, une brève bibliographie. Nul ne s'avisa de la supercherie, tant il est vrai, disait Ruyer, que les philosophes se lisent peu les uns les autres.

⁶⁷⁸ Georges Canguilhem, Ouverture de la *Journée Jean Brun*, Dijon, Editions universitaires de Dijon, 1996.

⁶⁷⁹ Dans L. Vax et J.-J. Wunenburger, *Raymond Ruyer. De la science à la théologie*, Paris, Kimé, 1995.

⁶⁸⁰ Id., p. 316.

⁶⁸¹ Roland Quilliot, « La métaphysique de Raymond Ruyer », *Zénon*, 1^{er} semestre 2004.

Le scepticisme comme arme contre « les discours intimidants ».

Un an après *Les Cent prochains siècles*, Ruyer publie *L'Art d'être toujours content* dont le sous-titre est *Introduction à la vie gnostique*⁶⁸² dans lequel il revient sur le thème du bonheur. « Ose être heureux ! » pourrait être la maxime du livre, d'autant plus que le bonheur est décrit comme la capacité, à la portée de tous, de romancer le présent, de le colorier ou de l'iriser poétiquement. Ce livre prend volontairement le contrepied de l'intellectualisme triste et ennuyeux des penseurs à la mode. Il affiche par ailleurs une indifférence à la politique qui l'éloigne quelque peu de la critique sociale comme telle.

Le dernier ouvrage de critique sociale de Ruyer est *Le sceptique résolu...devant les discours intimidants*⁶⁸³ qui conjugue pensée roborative, ironie et humour. Agé de 77ans, Ruyer écrira, en 1983, un texte resté inédit et publiera un volume de souvenirs en 1985.

Dans *L'Opium des intellectuels*, Raymond Aron appelait de ses vœux les sceptiques pour combattre le fanatisme : « Si la tolérance naît du doute, qu'on enseigne à douter des modèles et des utopies, à récuser les prophètes du salut, les dénonciateurs de catastrophes. Appelons de nos vœux la venue de sceptiques, s'ils doivent éteindre le fanatisme »⁶⁸⁴.

Ruyer, nous l'avons montré, n'a pas attendu 1955 et *L'Opium des intellectuels*, pour « douter des modèles et des utopies ». Dès 1930, il doutait des socialismes et du communisme. Incontestablement, Ruyer a été du côté de la tolérance contre le fanatisme et du côté de Raymond Aron contre les marxistes et contre Sartre. Mais, en 1977, il estime que les « discours intimidants », qui prétendent représenter la « modernité », ont pris trop d'importance à l'Université, dans les médias, dans la vie politique, dans la société. Il convient donc de leur opposer, avec résolution, le scepticisme que Raymond Aron appelait de ses vœux depuis 1955.

Ce dernier livre de critique sociale reprend presque tous les thèmes de la critique sociale que nous avons exposés. Dès l'avant-propos, Ruyer distingue ce qu'il appelle les niveaux d'esbroufe : a) l'esbroufe d'ordre simple est anodine : elle règne dans l'art et la critique d'art ; b) l'esbroufe « d'ordre simple par déplacement d'étiquettes – on fait du théâtre avec le traité de Marx, *Travail salarié et capital*, avec la correspondance de Diderot ou les *Pensées* de Pascal, on baptise « poésie » un traité de géologie ; c) l'esbroufe d'ordre composé politico-esthétique : Ruyer donne comme exemple les pages de Simone de Beauvoir dans *Tout compte fait*⁶⁸⁵ : enchantée par le spectacle 1789 d'Ariane Mnouchkine qui met en scène la cour de Louis XVI, à Versailles, mangeant d'une manière obscène pendant que le peuple meurt de faim ; plus loin, le récit du voyage en URSS en 1963, avec Sartre. Simone de Beauvoir découvre les marchés vides d'une république socialiste soviétique et, à l'invitation des officiels de la ville, le buffet rempli de victuailles. Prenant conscience du contraste, elle se

⁶⁸² Raymond Ruyer, *L'Art d'être toujours content*, Paris, Fayard, 1978.

⁶⁸³ Raymond Ruyer, *Le Sceptique résolu*, Paris, Robert Laffont, 1979.

⁶⁸⁴ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955, pp. 434-435.

⁶⁸⁵ Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, Paris, Gallimard, 1972, éd. Folio, p. 272 et pp. 408-410 pour le voyage en URSS.

demande si sa présence est justifiée. Ruyer admet que le lecteur se le demande aussi ; d) l'esbroufe par l'intimidation et e) le terrorisme.

Cette gradation, de l'esbroufe simple à l'esbroufe composée jusqu'au terrorisme, en passant par l'intimidation, se veut pédagogique : il s'agit d'apprendre à ne pas se laisser intimider par les discours prétentieux. Le « sceptique » de Ruyer s'appuie sur le bon sens pour démonter les « discours intimidants » ; ce bon sens si dévalorisé aujourd'hui – en 1977, lors de la publication du livre et encore de nos jours – assimilé à une simple idéologie parce que le divorce a été prononcé entre raison et bon sens. Selon Ruyer, notre éducation ne sait développer que l'intelligence abstraite ; elle fait peu de cas du bon sens. Apprendre à observer, c'est éduquer le bon sens. Le sens de l'observation s'est perdu dans notre culture. La lucidité repose aussi sur l'observation. L'exercice de lucidité est souvent une preuve de bon sens. L'homme de bon sens juge par lui-même et fonde ce qu'il sait sur ce qu'il voit, ce qu'il entend, ce qu'il comprend. Le bon sens est une protection contre les esprits raisonnants contre les illusions, contre les conformismes paresseux. Le bon sens aide à ne pas tomber dans l'inconscience sociale, un des thèmes de prédilection de Ruyer, nous l'avons vu.

Le Sceptique résolu se présente donc comme un catalogue assez drôle de tous les types d'esbroufe : « des raisonneurs de mauvaise foi », des « immoralistes », des « démagogues non-professionnels » - nous pouvons supposer que les démagogues professionnels se rencontrent parmi les politiciens ou les hommes de pouvoir - des « clercs prétentieux », des « sociologues fantaisistes », des « fabricateurs de *projets de société* », des « théologiens du futur », des « révolutionnaires de l'économie », des « humanistes crédules », des rêveurs sur l'homme futur », des « anarchistes et des nihilistes naïfs ».

Il poursuit la critique des idéologies, qu'il avait étudiées dans *Les Nuisances idéologiques*, en avançant l'idée que l'idéologie dans la politique ressemble beaucoup à l'académisme dans l'art⁶⁸⁶ : « De même que l'académisme consiste à prétendre que l'artiste doit faire ses études théoriques dans des écoles, et non pas être apprenti chez un artiste artisan, qui lui apprend à s'exprimer en travaillant d'abord dans son atelier, l'idéologie, pense-t-on, est ce qui doit être étudié préalablement. Le jeune étudiant doit être initié au marxisme, au matérialisme dialectique, à la théorie rousseauiste du contrat social, ou à la théorie sartrienne du serment, ou à la théorie du 'champ social' et du désir. Il doit s'exercer à ne voir la réalité sociale que conforme aux 'canons' orthodoxes de la bonne idéologie.

Après quoi seulement il verra ce qu'il convient de voir et ne verra pas ce qu'il ne faut pas voir. Il sera imperméable à l'expérience.

Le jeune étudiant a été transformé en idéologue, pédant, académique. Mais, avertit Ruyer, le mot « idéologue » sonne mal – tout comme le mot académisme. Il faut donc prétendre que les adversaires sont aussi des idéologues mais des idéologues inconscients qui représentent l'idéologie par excellence, l'idéologie dominante. Ce mensonge devient : nous ne sommes pas des idéologues mais des philosophes ou des scientifiques ; nos adversaires, eux, ne sont que

⁶⁸⁶ *Le Sceptique résolu*, p. 34-35.

des idéologues. En un troisième temps, le mensonge peut se transformer par l'affirmation : « Tout est idéologie. La science n'est qu'une idéologie parmi d'autres, comme la religion ».

« A ce stade, conclut Ruyer, les trompeurs se trompent eux-mêmes. Ils considèrent pêle-mêle comme des idéologies toutes les visions du monde, qu'elles soient fabriquées ou instinctives, qu'elles soient des concoctions d'intellectuels ou qu'elles soient des mythes spontanés qui aident les hommes à vivre et à s'adapter parce que l'homme parle, pense, imagine, et ne vit pas seulement de pain, mais a besoin de nourriture psychique et spirituelle »⁶⁸⁷.

Le scepticisme s'exerce d'abord sur soi-même : « La philosophie est l'abus d'une terminologie inventée en vue de cet abus même »⁶⁸⁸. Ruyer attribue cette définition à un philosophe allemand alors qu'il s'agirait plutôt Francis Herbert Bradley, philosophe anglais (1846-1924). Avec ce dernier livre de critique sociale nous voyons que les vices de la société contemporaine excitaient la verve de Ruyer et qu'il portait volontiers sur les événements et les hommes des jugements sans complaisance. Louis Vax a rapporté des conversations avec Ruyer : « Le grand moteur de l'histoire n'était à son sens ni le Dieu de Bossuet, ni la Dialectique de Marx, ni le Progrès de la conscience mais plutôt « l'éternelle bêtise (il usait d'un terme plus énergique et plus vulgaire) humaine ».

- « Savez-vous, me disait-il, quelle exclamation revenait le plus souvent dans les conversations des prisonniers de guerre ?
- Eh bien, c'était : *en plein vingtième siècle !* » Et de hausser les épaules.

Persuadé que le pourcentage d'imbéciles est constant dans tous les milieux, Ruyer en concluait naturellement que cette loi s'applique au monde universitaire. Il acceptait cependant la remarque d'un collègue luxembourgeois⁶⁸⁹ selon qui la proportion d'imbéciles est plus forte dans l'intelligentsia que dans les milieux populaires. Le maçon est en effet tenu de bâtir un mur vertical et le garagiste de remettre en marche un véhicule tombé en panne, alors que le prestige d'un penseur estimé n'est en rien affecté par les sottises qu'il profère. Encore faut-il distinguer, dis-je, les imbéciles épais, qu'on détecte aisément, et les imbéciles subtils, dont le prestige est considérable chez les beaux esprits.

- En effet, me répondit-il, un style alambiqué, pimenté au besoin d'un peu d'érotisme, jouit naturellement d'un grand succès mondain. Une dame me disait récemment : « Quel dommage que ces grands hommes ne se mettent à notre portée. Que de choses intéressantes ils nous révéleraient !
- Non, madame, le jour où ces gens-là s'exprimeront clairement, vous vous apercevrez qu'ils n'ont rien à dire »⁶⁹⁰.

Ruyer connaît l'importance du snobisme dans la vie intellectuelle et il sait que « dégonfler » les fausses valeurs peut se retourner contre soi. Lorsqu'il s'agit de Mac Luhan, aujourd'hui

⁶⁸⁷ *Ibid.*

⁶⁸⁸ *Id.*, p. 53.

⁶⁸⁹ Le collègue luxembourgeois n'est autre que Monsieur Vax lui-même qui a été professeur au Centre universitaire de Luxembourg.

⁶⁹⁰ Louis Vax, « Portrait d'un philosophe », in L. Vax et J.-J. Wunenburger (dir.), *Raymond Ruyer, de la science à la théologie*, Paris, Ed. Kimé, 1995.

bien oublié, cela ne porte pas à conséquence : « Mac Luhan s'est complètement trompé. Il attache une importance très exagérée au progrès technique dans la vitesse des transmissions, et il confond ce progrès avec un progrès dans la compréhension du sens de ce qui est transmis »⁶⁹¹. On voit l'erreur de Mac Luhan quand il croit que la vitesse des médias transforme la planète entière en un « village planétaire »⁶⁹².

Autre idée fort à la mode : « L'avenir de l'homme ne dépend que de la volonté des hommes ». Cette idée semble donner toute licence aux créateurs en tout genre, artistes, politiques, moralistes ou immoralistes révolutionnaires, qui pensent que l'avenir est à créer de toutes pièces. Il sera ce que nous voudrons. « C'est une idée de civilisé gâté par la civilisation, dit Ruyer, habitué aux écoles et aux bureaux et aussi aux terrasses de café : en parlant ou en écrivant, on peut influencer les autres, créer un autre monde social, et par là, une autre nature »⁶⁹³. Le slogan du parti socialiste « Changer la vie » avait retenu l'attention de Ruyer qui demande avec bon sens : avant de changer la vie, il serait bon de se demander « Qu'est-ce qui fait aimer la vie ? »

Pour Ruyer, rien n'est plus faux qu'un temps entièrement à la libre disposition des hommes. Nous avons vu qu'il est allergique à l'existentialisme et à l'idée de liberté sartrienne. « Vouloir quelque chose, c'est vouloir aussi le chemin vers ce quelque chose. *Whereis a will, thereis a way*. On interprète souvent ce dicton d'une façon orgueilleusement optimiste : « une volonté, si elle est forte, crée ses moyens ». Le vrai sens en est plutôt : une volonté, si elle est forte, finit toujours par découvrir le chemin qu'elle doit suivre pour le réaliser »⁶⁹⁴.

Il y a une réflexion sur les formes dans la philosophie de Ruyer. Nous avons vu qu'il oppose formation et fonctionnement, en particulier dans l'étude du vivant. Nous avons vu qu'il s'est intéressé à la genèse des formes vivantes et sa philosophie biologique garde toute son actualité. Les idées qu'il a avancées lui permettent de réfuter l'idée que « l'homme est le *Seigneur des formes* »⁶⁹⁵ : « Enfant, en voyant pour la première fois le grand pont de Kehl sur le Rhin, je me demandai : « Pourquoi ce lourd assemblage de poutrelles métalliques entrecroisées, cette surcharge inutile ? » Il a plus tard compris la raison de cette surcharge. Il prend aussi comme exemple une forme plus simple : une théière ; les théières et verseuses sont de formes très variées mais il est impossible d'utiliser une verseuse dont le conduit verseur ne serait pas au niveau du haut du récipient. Il y a des contraintes dans l'invention des formes et Ruyer a montré que l'invention des formes dans la conscience humaine ne diffère pas essentiellement de l'invention des formes vivantes. Ce qui l'autorise à réfuter les anarchistes qui affirment : « l'homme est créateur, et en créant, c'est lui qui crée non seulement de nouvelles formes concrètes, mais de nouveaux Possibles, de nouvelles Normes, de nouvelles Idées. Il n'y a pas d'ordre naturel essentiel, pas de filigrane divin précédant et guidant les formes créées par l'homme. Ce monde est un chaos, un *informe* pur. Nous

⁶⁹¹ *Le Sceptique résolu*, p. 71.

⁶⁹² *Ibid.*

⁶⁹³ *Id.*, p. 257.

⁶⁹⁴ *Id.*, p. 258.

⁶⁹⁵ *Id.*, p. 292.

formons le monde »⁶⁹⁶. Faut-il discuter ces enfantillages, se demande Ruyer, parce qu'ils sont parfois signés de noms prestigieux ? Nietzsche, Bergson, Sartre ? Le potentiel créateur des formes vivantes ou des formes artistiques possède, selon Ruyer, une unité organisatrice, un « sens » qui dépasse le créateur. On a pu parler de « platonisme » chez Ruyer, sauf que les formes ne préexistent pas toutes faites et l'on ne peut lui faire « les reproches habituels adressés au platonisme, à savoir qu'un monde d'essences ou de thèmes ne fait que redoubler inutilement le monde visible »⁶⁹⁷. Ruyer nous offre un autre exemple pour expliciter son idée : « Les poissons ont tous la même forme et reproduisent leurs formes à chaque génération. De même les engins spatiaux américains ou russes aux formes « inventées » par l'homme mais selon des possibles »⁶⁹⁸. En 1979, la compétition spatiale entre russes et américains était encore d'actualité. Ruyer veut montrer que l'idée d'une invention des formes par l'homme est un enfantillage, que cette création des formes se réalise dans des conditions bien précises. Il étend l'idée aux formes des institutions, des sociétés pour s'opposer aux anarchistes ou nihilistes : « Essayez donc ! Vos sociétés sans police, vos entreprises sans rentabilité, vos subventions sans impôts, vos écoles où les élèves commandent aux maîtres ? » L'invention des formes, qu'elles soient formes vivantes, formes artistiques, formes sociales, etc. obéit aux mêmes contraintes ce qu'oublient les rêveurs, révolutionnaires, clercs prétentieux ou fabricateurs de « projets de société ». Ruyer poursuit la réflexion des *Cent prochains siècles* : « Une société humaine n'est pas hors de la nature vivante. Elle doit survivre de génération en génération. Elle n'est pas instantanée. Il n'y a pas de contrat social rationnel possible entre la génération présente et les générations passées ou futures »⁶⁹⁹.

Il en arrive à reprocher au libéralisme économique – tout comme la « théorie superficielle du contrat social – de méconnaître les conditions de durée d'un peuple et de sa vie longue. Le reproche était déjà présent dans *Les Cent prochains siècles*. Selon lui, le libéralisme économique repose sur le « présentisme »⁷⁰⁰ et l'intérêt actuel est tout aussi aveugle que le « désir », et l'utilitarisme que l'épicurisme.

Le Sceptique résolu se termine par un « Hymne à Zeus » : « Je te loue de m'avoir fait vivre et de me laisser vivre encore un moment avant de me laisser mourir – sans jugement dernier, sans rétribution, ni punition – comme tu laisseras mourir toute l'espèce humaine et tous les vivants. Du moins sur cette terre qui n'est pas promise à une vie éternelle mais qui aura été une fenêtre sur l'éternité ».

Ruyer résume avec cet hymne à Zeus sa pensée sur le destin de l'humanité. Cet Hymne n'entre pas dans la critique sociale mais il permet d'éclairer la critique sociale. Tout comme *Le Sceptique résolu* nous permet de ne pas nous égarer dans les faux-semblants, les fausses promesses – comme « changer la vie » - ou les fantaisies des sociologues, et de ne pas nous laisser intimider par leurs discours. Telle est la leçon de ce livre qui n'a pas rencontré non plus le public qu'il mérite. *Le Sceptique résolu* s'inscrit dans la même veine polémique que

⁶⁹⁶ Id., p. 291.

⁶⁹⁷ Cf. Fabrice Colonna, *Ruyer*, p. 117.

⁶⁹⁸ *Le Sceptique résolu*, p. 293.

⁶⁹⁹ Id., p. 300.

⁷⁰⁰ Id., p. 303.

les précédents livres de critique sociale. Moins provocateur que *L'Eloge de la société de consommation*, écrit dix ans plus tôt, et l'air du temps a changé, mais plus polémique que *Les Nuisances idéologiques* et surtout que *Les Nourritures psychiques*, le moins polémique des livres de critique sociale de Ruyer.

Nous avons donc analysé les livres de critique sociale de Raymond Ruyer et nous allons étudier sa pensée politique. Passer de la critique sociale à la pensée politique peut surprendre comme s'il n'y avait pas déjà une approche de la politique dans la première. Pourtant la politique concerne le ou les pouvoirs, l'organisation d'ensemble de la société, ou encore la scène sur laquelle se joue la compétition entre les partis politiques. Chez Raymond Ruyer il existe une réflexion sur la politique, comme nous allons maintenant essayer de le montrer.

Chapitre VIII

La pensée politique de Raymond Ruyer

Nous nous proposons de montrer dans ce chapitre qu'il existe une réflexion sur la politique chez Ruyer mais qu'il n'y a pas pour autant de théorie politique. Il étudie la théorie politique, les normes de la politique, la politique comme domaine de valeurs mais il refuse de faire de la politique l'horizon ultime de la vie humaine. La politique n'est pas au cœur de son entreprise philosophique, nous l'avons vu : le point de départ de sa réflexion philosophique est la connaissance et les moyens que nous avons de connaître, la matière, la vie, la conscience, la nature et l'univers. Il se met à l'école des sciences : biologie, physique puis cosmologie pour déboucher sur une sorte de théologie. L'originalité de Ruyer est que sa métaphysique se construit à partir des données scientifiques les plus précises et les plus récentes. Dans le même temps, il s'intéresse au comportement de l'homme et cherche à obtenir une meilleure connaissance de l'homme. Pour lui, la politique ou « le politique » est un ordre de valeurs, de normes ; il n'y a pas, dit-il, de société sans contrôle social. Il s'intéresse aux débats de son temps, prend parti contre Sartre – nous allons le voir – même s'il ne s'engage pas, il expose des positions politiques que nous examinerons.

Le sujet de la thèse complémentaire peut surprendre : pourquoi un jeune philosophe – même impressionné par l'ampleur intellectuelle d'Antoine Augustin Cournot – s'intéresserait-il à *l'Humanité de l'avenir* ? Il cherche à comprendre, au-delà de son époque, comme Cournot, nous l'avons vu, avait cherché à comprendre le 19^{ème} siècle, le rôle joué par l'humanité et il s'interroge sur les évolutions prévisibles du destin de l'humanité.

Nous avons vu que l'intérêt du jeune Ruyer avait été éveillé par la thèse de Cournot qui peut se résumer de la manière suivante : les sociétés humaines sont à la fois des organismes et des mécanismes⁷⁰¹. Dans ses *Souvenirs*⁷⁰², rédigés en 1859, Cournot, alors âgé de 58ans, écrit que son intérêt pour la politique lui vient de son passage chez le Maréchal de Gouvion Saint-Cyr où se forma sa philosophie de l'histoire. De 1823 à 1833, Cournot est secrétaire de Laurent, marquis de Gouvion Saint-Cyr (1764-1830), Maréchal d'Empire et homme politique français ; il l'aide à rédiger ses mémoires, puis sera le précepteur de son fils. Cournot distingue « la politique pratique et actuelle pour laquelle il est impropre, toujours un peu en retard ou en avance sur les événements, de la politique générale et spéculative »⁷⁰³. La politique est à jamais rebelle aux lois de la raison ; en revanche « l'administration des intérêts sociaux », à mesure que la civilisation progresse, est susceptible de prendre une allure

⁷⁰¹ Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, Paris, Librairie Hachette, 1911, Livre IV, « Les sociétés humaines sont tout à la fois des *organismes* et des *mécanismes* », p. 374, (soulignés par Cournot).

⁷⁰² L'autobiographie de Cournot, *Souvenirs(1760-1860)*, écrite en 1859 ne sera publiée qu'en 1913, à Paris, par la librairie Hachette, précédée d'une introduction par Emile Botinelli. Nous utilisons cette édition.

⁷⁰³ Cournot, *Souvenirs*, Paris, Librairie Hachette, 1913, p. 57.

scientifique, conforme aux lois de la raison. Cournot n'est pas loin de penser que l'administration suffit à assurer la bonne marche de la société⁷⁰⁴.

Sur la politique spéculative, Il écrit : « La plupart des philosophes s'accordent à dire que le cours des choses et l'adoucissement progressif des mœurs amènent la substitution du règne du droit et de la loi au règne de la force, comme le triomphe de l'esprit sur la matière brute et celui de la raison sur les penchants grossiers. D'autres philosophes, Hobbes par exemple, veulent que la force soit le fondement nécessaire de l'institution politique. Mais, à notre avis, toutes ces théories pèchent par une intelligence incomplète des faits historiques et des vrais éléments de la nature humaine. Les philosophes veulent faire de l'homme ce qu'il n'est pas, ce que l'histoire nous montre qu'il n'a jamais été ; tantôt une pure intelligence, tantôt une brute ou une machine : et la raison de cette méprise (nous ne saurions trop insister là-dessus) c'est qu'il est plus facile de se rendre compte, par la constitution de notre entendement , des lois d'une intelligence pure ou de celles d'une machine que des lois qui règlent le développement de la vie dans un être vivant et animé »⁷⁰⁵

Le jeune Ruyer qui découvre l'œuvre de Cournot a dû être influencé par cette vision de la politique ; vision, certes classique, qui distingue la pratique politique de la théorie. Ses intérêts intellectuels se portent sans doute plutôt sur les réflexions de Cournot, savant, mathématicien, économiste et philosophe que sur l'activité politique (ou le politique). Mais il ne néglige pas pour autant la politique comme activité humaine, même s'il ne lui réserve pas une place de premier plan dans sa pensée. Ruyer a pu penser, à la lecture de Cournot, que la politique allait se réduire à la gestion administrative. Il s'est rendu compte que la politique ne pouvait pas disparaître simplement parce qu'elle est une activité irrationnelle. Il perçoit le caractère tragique de la politique parce que l'homme n'est ni naturellement bon, ni naturellement mauvais ; il ne suit pas Rousseau sur ce point ; il n'existe pas d'état de nature pré politique ou présocial. Nous avons vu que Ruyer n'accepte pas la doctrine du « contrat social » de Rousseau. Il insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'il n'y a pas et qu'il ne peut pas y avoir de « contrat » passé entre les générations. De même, il rejette, nous l'avons vu, l'affirmation que « tout est politique » comme un non-sens. Comme Julien Freund, il pense que si *tout est politique*, rien ne l'est.

Cournot rapporte une conversation familière entre Lagrange (Joseph Louis Lagrange (1736-1813), mathématicien et astronome) et Poinsot (Louis Poinsot (1777-1859), mathématicien) – qu'il tient de Poinsot lui-même – au cours de laquelle Lagrange lui annonce « que tout cela⁷⁰⁶ aurait une fin, que les Bourbons reviendraient, que le règne des dévots et des Jésuites reviendrait aussi : que les jeunes gens devaient s'y attendre et s'arranger en conséquence. Lagrange devait surtout à son âge le don de la prophétie. Il est mort en 1813, juste au moment où sa prédiction allait s'accomplir ». Cournot admire Lagrange pour sa capacité à « lire » les événements politiques : « Lagrange avait donc raison, les Bourbons devaient revenir ; voyez-en les conséquences »⁷⁰⁷. Ruyer inclut Cournot parmi les

⁷⁰⁴ Cournot, *Traité*, Livre IV, p. 499.

⁷⁰⁵ Id. pp. 499-500.

⁷⁰⁶ Lagrange parle de l'Empire de Napoléon Bonaparte.

⁷⁰⁷ Cournot, *Souvenirs*, p. 41 et 45.

« conservateurs intelligents » (avec Tocqueville et Max Weber)⁷⁰⁸, et il admire Cournot pour sa clairvoyance. Cela pourrait expliquer l'évolution politique de Ruyer qui a appris de Cournot non seulement la science économique mais aussi une manière de considérer la politique « générale et spéculative ».

La critique sociale de Ruyer comporte une dimension politique qui établit les bases d'une anthropologie politique. Cela se traduit par des prises de positions politiques, en particulier après les événements de mai 1968 et jusqu'à la fin de sa vie. Mais la réflexion politique est subordonnée à la réflexion philosophique ; Ruyer dira qu'il est un « animal théorétique » et ses prises de position politiques reposent sur sa conception de l'homme, de l'histoire et de la société. Nous pouvons dire que la « métaphysique » de Ruyer détermine sa conception de la politique. La réflexion philosophique qui organise sa pensée donne à la politique une place secondaire par rapport à la connaissance fondée sur les sciences. Si Ruyer reconnaît l'importance de la religion, de la politique et de l'art dans les activités humaines, il privilégie le domaine scientifique : « En travaillant à la Philosophie-Science, on se place dans la ligne centrale du vrai classicisme philosophique. A toutes les époques, de Platon à Bergson, Whitehead, et Husserl, en passant par Descartes, Malebranche, Spinoza et Leibniz, le courant central de la philosophie s'est toujours volontairement mêlé, sinon confondu, avec le courant de la science. Aucun philosophe authentique n'a jamais fait une simple « philosophie scientifique », ou une simple « philosophie de la science ». Chacun a voulu orienter, ou redresser le courant, mais en travaillant avec la science et sans prétendre fonder une connaissance parascientifique »⁷⁰⁹.

En philosophe « authentique », Ruyer s'inscrit dans le courant du vrai classicisme philosophique, celui de *la Philosophie unie à la science*, selon le titre de son article publié dans l'*Encyclopédie française*, en 1957, antérieur au texte que nous venons de citer.

L'œuvre de Ruyer comprend quelques articles consacrés plus spécifiquement à la politique et les livres de critique sociale, nous l'avons vu, comprennent des réflexions sur la politique. C'est ce que nous allons examiner maintenant.

La politique trouve sa place, comme l'économie, la morale, le droit, l'éducation, la science, l'art, la religion, dans les activités autonomes et spécifiques de sorte qu'elles peuvent entrer en conflit. Ces activités correspondent à des domaines de valeurs. Ruyer traite ce point, nous l'avons vu, dès 1948 : *Le Monde des valeurs*. L'ordre politique est un ordre de valeurs, comme l'ordre vital, l'ordre religieux et l'ordre économique. Il a ses lois propres qui ne se déduisent pas de la morale, de la religion, de la science ou du droit naturel, ou qui ne se réduisent pas, comme le pensent les marxistes, à une infrastructure qui serait l'économie ou la technique. « La politique a droit à une certaine autonomie à l'égard de la morale et de la religion, comme à l'égard de la civilisation... Là-dessus, Machiavel avait raison contre les théories pseudo-politiques des théologiens du Moyen Age, qui prétendaient tout tirer des

⁷⁰⁸ R. Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 305.

⁷⁰⁹ « Raymond Ruyer par lui-même », *Les études philosophiques*, janvier 2007, n°1, p. 14 ; réédition du texte paru sous le titre « Raymond Ruyer », in *Les Philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes*, G. Deledalle et D. Huisman, (dir.), Paris, CDU, 1963.

préceptes de la charité chrétienne, ou contre celles des humanistes livresques et moralisateurs à la Pétrarque, trop admirateurs des belles attitudes romaines pour étudier les conditions réelles de l'action politique dans l'Italie des Visconti, des Sforza et des Médicis. Une politique sans aucune inspiration esthétique, morale, religieuse au sens large, est courte, mesquine, dangereuse. Mais une politique qui se voudrait intégralement morale et sainte ne ferait que paver l'enfer de ses vaines intentions »⁷¹⁰. Ruyer ajoute en note « qu'il n'y a rien, à notre avis, de scandaleux dans la thèse de C. Schmitt : *Der Begriff des Politischen* en tant qu'elle insiste sur la *spécificité* de la distinction politique « Ami-Ennemi », considérée comme indépendante des autres polarités : Bien-Mal ; Beau-laid ; Utile-Nuisible. Ce qui est scandaleux, c'est de vouloir l'*émancipation* absolue de la valeur politique, c'est de refuser, en cas de conflit, toute sentence arbitrale d'un tiers, si ce « tiers » est porteur de valeurs spirituelles »⁷¹¹. Ruyer sait que le politique ne se réduit pas à la distinction « ami-ennemi » ; il y a aussi les distinctions « commandement-obéissance » et « public-privé ».

Il y a confusion des valeurs « quand les poètes se déguisent en conducteurs de peuples (à la mode romantique), ou les savants de laboratoire en hommes politiques, au lieu de se borner à maintenir, au-dessus de la politique, une atmosphère et une orientation spirituelles, il y a, comme disait Sainte-Beuve, de quoi frémir »⁷¹². Nous avons connu, en France, des poètes – de Lamartine à Victor Hugo – et des savants de laboratoire, qui se sont mêlés de politique ; à la confusion des rôles ou « déguisements », selon Ruyer, s'ajoute la confusion des ordres de valeurs. Ils devraient, pense-t-il, se maintenir « au-dessus de la politique », ce qui indique l'idée d'une hiérarchie, assez classique, selon laquelle l'Art et la Science sont « au-dessus » de la politique par leurs visées, leurs finalités : le Beau et le Vrai.

La finalité de la politique, pour sa part, est la protection de la collectivité et celle de ses membres. « Les normes politiques ont été dégagées empiriquement par les dirigeants politiques eux-mêmes, ou par les observateurs réalistes des expériences sociales et historiques, comme Thucydide, Aristote, Machiavel, Clausewitz, Cournot, Pareto, Weber, Carl Schmitt ». Ruyer renvoie souvent à la thèse de Julien Freund⁷¹³ et il fait confiance aux analyses politiques de Raymond Aron. Si l'on peut dire que Raymond Aron a influencé tous ceux qui ne se reconnaissaient pas dans les intellectuels de gauche, il est certain que Raymond Ruyer a été de ceux-là. Une estime réciproque les liaient l'un à l'autre ; une estime intellectuelle car ils se sont peu fréquentés. Ils sont tous deux normaliens ; Ruyer est à Nancy, ville dont sont originaires les parents d'Aron. Un autre point commun les réunit : leur opposition à Sartre. Ce n'est donc pas par hasard que Raymond Aron a accepté de publier, nous l'avons souligné, les trois livres de critique sociale dans la collection qu'il dirigeait chez Calmann-Lévy.

En outre, sur le plan des idées politiques, ils sont tous deux « réalistes » ; la philosophie de Ruyer, nous l'avons dit, sa métaphysique débouche sur la transcendance qui est absente chez Raymond Aron, mais il n'y a pas non plus pour Ruyer de transcendance de l'histoire humaine.

⁷¹⁰ R. Ruyer, *Le Monde des valeurs*, Paris, Aubier, 1948, p. 126.

⁷¹¹ Id. p. 126

⁷¹² *Ibid.*

⁷¹³ Julien Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.

Tous deux refusent le déterminisme historique : il n'y a pas de nécessité ou de lois qui régissent l'histoire, d'où leur refus du marxisme ; il n'y a pas de Providence. Ruyer, Aron, tout comme Karl Popper⁷¹⁴ ne croient pas en un sens de l'histoire, un sens plus ou moins caché, qui obéirait à des lois déterminées. Ils ne croient pas aux théories du progrès qui caractérisent le XIX^{ème} siècle, celles de Hegel, Comte ou Marx mais ils ne croient pas plus aux théories de la décadence ou du déclin, à la manière d'Oswald Spengler. Ils refusent la conception romantique d'une histoire tragique et absurde parce que l'histoire dépend en partie de nous, en luttant contre les fanatiques, les utopistes, les révolutionnaires qui veulent imposer le paradis sur terre ou leurs conceptions de la politique et de la société. Ils s'opposent aussi au relativisme en histoire et en politique pour lequel toutes les opinions se valent, selon les époques ou selon les situations.

Ils ne sont pas essentialistes : il n'existe pas d'essences des régimes politiques. « On ne comprend pas la politique, écrit Ruyer, si l'on part de l'idée que la démocratie libérale et égalitaire est l'idéal normal de toute politique »⁷¹⁵. Enfin, ils refusent la posture idéologique : ils assument la complexité et l'incertitude et ne veulent pas jouer aux prophètes - même lorsque Ruyer construit une futurologie sérieuse, comme nous l'avons vu, avec *Les Cent prochains siècles*.

Lorsque Ruyer écrit : « L'Histoire des idées politiques est l'histoire d'illusions successives, comme l'histoire politique est l'histoire d'abus sans fin. Il en est de même pour l'histoire des religions »⁷¹⁶, on croit retrouver le pessimisme aronien : « Oui, l'histoire est la tragédie d'une humanité qui fait son histoire, mais qui ne sait pas l'histoire qu'elle fait »⁷¹⁷. Le pessimisme de Raymond Aron peut-être tempéré par l'optimisme de Karl Popper selon qui « nous pouvons *donner nous-mêmes* un sens à l'histoire politique et lui *fixer* un objectif, un sens et un objectif conformes à la dignité de l'homme »⁷¹⁸. Popper fonde son optimisme sur l'*Aufklärung*, la philosophie des Lumières issue de Kant qui voit bien dans l'histoire une série de conflits d'idées, de conflits de croyances, de luttes de pouvoir de la vie politique, mais qui a tiré les leçons « des horreurs de la Révolution française »⁷¹⁹. Car Popper commence par rappeler que les idées de l'*Aufklärung* et du rationalisme ont eu les répercussions les plus effroyables »⁷²⁰.

En 1937, l'article « La cause élémentaire des guerres modernes »⁷²¹ s'écarte des préoccupations philosophiques et scientifiques de Ruyer, sur la connaissance, la notion de temps, la biologie et la psychologie, pour examiner les tensions qui vont conduire à la deuxième guerre mondiale. Ruyer se propose d'analyser le mécanisme qui met en jeu les causes psychologiques qui mènent aux guerres. Il décrit des phénomènes auxquels les

⁷¹⁴ Karl Popper, *A la recherche d'un monde meilleur*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, chap.10, p. 18.

⁷¹⁵ R. Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p.170.

⁷¹⁶ « La nutrition psychique et la vie politique », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2/1960 : 129-162, p.161.

⁷¹⁷ Raymond Aron, *Introduction*, Max Weber *Le Savant et le Politique*, (1919), Paris, Plon, 1959.

⁷¹⁸ Karl Popper, *A la recherche d'un monde meilleur*, p. 186 et p. 192.

⁷¹⁹ Id., p. 194.

⁷²⁰ *Ibid.*

⁷²¹ « La cause élémentaire des guerres modernes », *Revue philosophique*, 1937 : 63-78.

sciences sociales nous ont habitué depuis longtemps : « La conscience individuelle assiste tragiquement au « de proche en proche » de la mécanique sociale dont elle est le matériel ; elle arrive à en maîtriser des fragments, mais l'ensemble finit presque toujours par obéir à des lois toutes physiques...Des hommes sains et normaux peuvent ainsi être le « champ » de phénomènes sociaux, ordonnés à leur façon, mais aussi aveugles qu'un orage »⁷²².

Ruyer reprend l'idée de mécanique sociale composée de phénomènes sociaux qui semblent obéir à des lois physiques. La réflexion de Ruyer se poursuivra, pendant la captivité et après la guerre, par la publication des *Eléments de psychobiologie*⁷²³, livre qui distingue les phénomènes *primaires*, liés à l'individu et l'individuation, et les phénomènes *secondaires* attachés aux lois de foule – causalité déterministe, « de proche en proche » -

De l'observation des phénomènes sociaux, il est permis de tirer quelques conclusions : « dans les schémas de l'économie libérale orthodoxe, l'égoïsme de chacun produit, en principe, le maximum d'utilité ou 'd'ophélimité' collective. Parallèlement, dans le cas de la guerre, on pourrait dire, schématiquement, que le souci pour chaque nation du maximum de sécurité, produit le maximum d'insécurité collective ».

L'objectif, suffisamment ardu, de cet article, pour Ruyer, est « d'augmenter chez chacun une certaine forme d'intelligence 'appliquée', le sens de phénomènes sociaux et de la technique sociale »⁷²⁴. Cette intelligence appliquée nous permettra de comprendre que les seules causes psychologiques ne déterminent pas la guerre ; pas plus que l'instinct combatif ne produit directement la guerre, les sentiments pacifistes ne produisent directement la paix. Ruyer souligne l'impuissance des idées pacifistes dont le philosophe Alain était, en France, parmi les représentants les plus influents. Raymond Aron, on le sait, a été influencé par le pacifisme d'Alain dont il se détachera dans les années 1930, après son séjour en Allemagne où il observera la montée du nazisme de 1930 à 1933. Si nous savons rétrospectivement que Ruyer avait raison, sa conclusion n'en reste pas moins déprimante : « Il n'y a donc pas à compter, pour arrêter le fonctionnement de la machine qui fait les guerres, sur un progrès intellectuel de l'espèce. Il faut plutôt s'attendre à voir chacun recommencer sans cesse les mêmes fautes »⁷²⁵. Ce jugement anticipe celui qu'il relatait, bien plus tard, à son collègue, Monsieur Louis Vax en évoquant les conversations du camp de prisonniers où il se trouvait ; certains d'entre eux ne parvenaient pas à comprendre les horreurs de la guerre, « en plein vingtième siècle ! » et Ruyer de hausser les épaules devant la « bêtise » humaine.

Nous avons dit que cet article de 1937 apparaissait comme une pause dans le développement de l'œuvre philosophique de Ruyer qui s'alarme alors de la situation de la France à l'intérieur et à l'extérieur, en cherchant des explications à l'engrenage qui conduira au conflit mondial de 1939-1945 ; s'il relève, en un sens, de la critique sociale, il ne relève pas vraiment de l'analyse politique. L'idée de critique sociale est peut-être présente à l'esprit du philosophe mais elle n'est alors pas formulée clairement comme telle. L'article prolonge d'une certaine

⁷²² « La cause élémentaire des guerres modernes », p. 66

⁷²³ *Eléments de psycho-biologie*, Paris, PUF, 1946.

⁷²⁴ « La cause élémentaire des guerres modernes », p. 75.

⁷²⁵ Id., p. 77

manière les réflexions de la thèse complémentaire sur Cournot par la référence à la mécanique sociale, aux lois physiques et au progrès – ou plutôt à l’absence de progrès – intellectuel de l’humanité (Ruyer parle de l’espèce pour mettre l’accent, ici, sur la dimension biologique de l’intelligence). Il nous faut donc étudier, dans la critique sociale de Ruyer, ce qui concerne directement la politique ou « le » politique.

Nous avons vu comment Ruyer a conçu la notion de « nutrition psychique » et le rôle qu’elle peut jouer dans la critique sociale en offrant une nouvelle perspective d’interprétation de certains phénomènes psychiques, économiques, religieux ou politiques. En 1960, l’article « La nutrition psychique et la vie politique » examine comment elle se présente dans la politique comme, auparavant, Ruyer l’avait étudiée en économie. La thèse de l’article, qui sera en grande partie reprise dans le livre *Les Nourritures psychiques* publié en 1975, est que la politique n’est pas et n’a jamais été rationnelle. Les constructions rationnelles de la politique aux XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, de Machiavel et Hobbes, évacuent les passions et le mystère lié au pouvoir politique. Tout comme l’idée de Contrat social ; Rousseau, comme l’a souligné Robert Derathé, est un pur rationaliste en politique.⁷²⁶ En tant que telle, la thèse n’est pas vraiment originale mais la nouveauté provient de l’application de la nutrition psychique à la politique. Les romantiques allemands (Herder, Novalis, Schelling, Schlegel) reconnaissent le rôle de l’âme et de la nutrition psychique mais ne s’intéressent qu’assez peu à la politique alors que Hegel met la politique au centre de la culture en méconnaissant le rôle de l’âme humaine et de la nutrition psychique. Pour Hegel, dit Ruyer, « la réalité politique n’est que l’Idée manifestée ».

Pour Ruyer, la politique rationnelle devrait être subordonnée à l’économie générale de la société et le gouvernement devrait être établi pour le bien général. Une telle description idéale de la politique, souligne la subordination du politique à l’économique, en termes très généraux, et l’orientation libérale de Ruyer. La réalité des sociétés concrètes est assez éloignée de cette vision de la « politique rationnelle ». Pourtant, « Il faut se garder de l’erreur commune qui impute à l’égoïsme des princes, ou à la sottise des masses, la politique de puissance et de prestige, qui nourrit l’âme et vide les poches ».⁷²⁷ Ce genre d’erreur vient de la méconnaissance de la nutrition psychique. « Rien de superficiel comme les interprétations « cyniques » de la politique qui, par exemple, attribuent les révolutions politiques et les guerres aux « marchands de canons », à la « finance internationale » ou aux « grandes compagnies pétrolières », bref à des intérêts matériels parfaitement définis, parfaitement conscients d’eux-mêmes et tirant quelques ficelles pour faire mouvoir tout le reste de l’humanité innocente »⁷²⁸ Ruyer, on le voit, rejette les explications de la politique qui reposent sur les théories du complot comme superficielles ou cyniques. Il expose les idées de l’anthropologue anglais A. M. Hocart⁷²⁹ : « la philosophie utilitariste du siècle dernier, dit A. M. Hocart, est responsable du préjugé selon lequel l’intérêt mène les hommes ». Il s’agit du 19^{ème} siècle, bien entendu ! C’est ce préjugé qui expliquerait la rapacité des marchands et des financiers. La thèse de Hocart, explique Ruyer, est que le snobisme joue dans la vie humaine

⁷²⁶ Robert Derathé, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1948.

⁷²⁷ « La nutrition psychique et la vie politique », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2/1960, p. 137.

⁷²⁸ *Ibid.* p. 138.

⁷²⁹ Arthur Maurice Hocart(1883-1939), *The Life-Giving Myth*, Londres, Methuen, 1952.

et la vie politique en particulier un rôle capital et encore trop méconnu. Ainsi, dans l'histoire de la colonisation, le snobisme a joué un grand rôle. Nous pouvons accepter l'idée d'après ce que nous savons de la colonisation britannique en Inde et en Afrique. Ruyer adapte la thèse de Hocart : « En France, aujourd'hui, le parti communiste recrute beaucoup d'intellectuels, parce qu'il y a, grâce à Hegel et au Marxisme, un prestige philosophique, malgré sa clientèle d'ouvriers »⁷³⁰. Il voit une part de snobisme dans l'adhésion d'un certain nombre d'intellectuels au parti communiste. Nous pensons cependant qu'il faudrait écrire que ces intellectuels adhèrent non pas « malgré » mais « à cause » de sa clientèle d'ouvriers. Il ne faut pas négliger les cas où la « mauvaise conscience bourgeoise » de certains intellectuels les fait rejoindre la classe ouvrière. Il s'agirait alors d'une forme d'inversion du snobisme. Il sera toujours temps, après Mai 68, pour ces mêmes intellectuels, de dénoncer l'« embourgeoisement » de la classe ouvrière – à la suite de Marcuse – et de quitter le PCF pour rejoindre l'extrême gauche.

La thèse de Hocart, ajoute Ruyer, est probablement inspirée de celle, bien connue, dit-il, de Thorstein Veblen sur la « consommation ostensible »⁷³¹ qu'il avait exposée et critiquée quelques années plus tôt. Veblen aurait montré, en somme, le rôle du snobisme en matière d'économie politique et surtout en matière de consommation : « Nous avons essayé de montrer que cette thèse 'cynique', sans être fausse, est forcée et ne voit qu'un côté de la question. La consommation ostensible ne peut se maintenir comme institution que parce qu'elle répond à un besoin, non seulement chez l'ostentateur, mais chez le spectateur. Besoin de nutrition psychique et de spectacles nourrissants »⁷³². Conclusion de Ruyer : la thèse de Hocart sur le rôle du snobisme dans la politique est aussi impossible à pousser jusqu'au bout que la thèse de Veblen sur l'économie dite de prestige. Le snobisme, comme l'ostentation dans l'économie, n'a un rôle en politique que relativement à un besoin primaire de nutrition psychique. Nous avons vu, en outre, que tout n'est pas mensonge dans la nutrition psychique. Par conséquent, pourrions-nous ajouter, tout n'est pas mensonge dans la vie politique.

Contre Sartre : la raison dialectique est un mythe.

L'année suivante, 1961, Ruyer publie l'article sur « Le mythe de la raison dialectique »⁷³³ : « Je veux essayer de montrer que la notion d'une *raison* dialectique, opposable à la raison tout court, et consistante, définissable, utilisable comme instrument philosophique, n'est qu'un mythe philosophique, et parfois un fléau pour la pensée contemporaine ». Le mot « dialectique », écrit Ruyer, ne désigne rien de précis, il n'est qu'un fourre-tout mais il tend à passer dans le langage courant. Il cite, non sans ironie, la définition que Hegel propose : « l'application scientifique de la *légalité* inhérente à la nature de la pensée »⁷³⁴. Il y a affinité – surprenante à première vue – de l'existentialisme pour le matérialisme dialectique. En effet, la dialectique nie la pluralité des normes et des valeurs.

⁷³⁰ « La nutrition psychique et la vie politique », p. 140.

⁷³¹ Ruyer écrit : consommation « ostensible » dans l'article ; on dit plutôt consommation « ostentatoire ».

⁷³² « La nutrition psychique et la vie politique », p. 141.

⁷³³ « Le mythe de la raison dialectique », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1-2/1961 :1-34.

⁷³⁴ Hegel, *Encyclopédie*, § 10.

Ruyer parle de la « monochromie axiologique » de l'existentialisme et du matérialisme dialectique ; pour le premier, la liberté absolue, vide, est la seule valeur « qui n'est pas justifiée par rapport à quelque chose de plus haut que l'homme libre, qui n'est pas *liberté pour...* mais arrachement violent à tout ce qui la menacerait d'engluement »⁷³⁵.

Au-delà de cette affinité, l'existentialisme, philosophie de la liberté, et le marxisme semblent, *a priori*, difficilement conciliables. De nombreux lecteurs de la *Critique de la raison dialectique*⁷³⁶, Raymond Aron en particulier, se sont demandé si Sartre avait, comme il le souhaitait, « contribué à la rénovation du marxisme figé par les stalinien en un dogmatisme stérile ? »⁷³⁷. Les marxistes-léninistes, ajoute Aron, « rejettent le marxisme accommodé à la mode sartrienne ». « Il est facile, dit-il, de montrer que Sartre, quoi qu'il en ait, ne parvient jamais à être un bon marxiste, mais il resterait peut-être à savoir pourquoi il attache tant de prix à l'être »⁷³⁸. La réponse serait-elle dans la formule de Sartre, maintes fois reprise par tous ceux qui refusaient de mettre en cause le marxisme comme « la philosophie indépassable de notre temps » ? Raymond Aron déclare qu'il n'a jamais pris cette formule au sérieux ; tout comme « le curieux mélange d'insistance sur l'engagement libre et de dogmatisme marxiste dans la pensée de Sartre ne paraissait acceptable »⁷³⁹. Plus loin, dans les *Mémoires*, il partage le point de vue de Ruyer ; « Il n'existe pas de *Raison dialectique*, différente en essence de la raison analytique : il existe, à l'intérieur de la pensée de Sartre, une dialectique qui, à la différence des dialectique de la plupart des philosophes, ne se définit pas, directement ou indirectement par le dialogue. La dialectique sartrienne se réduit à la saisie totalisante de la situation, à la projection de la conscience vers l'avenir »⁷⁴⁰. Pour Aron, même si Sartre veut démontrer que l'Histoire tout entière est dialectique, il n'y a « aucun motif d'appeler Raison la dialectique de la conscience ; puisque la conscience est libre, comment affirmer *a priori* qu'elle choisira le rationnel ? »⁷⁴¹

Revenons à l'article de Ruyer qui reconnaît que « Sartre a raison contre le positivisme abusif imprégnant la marxisme aujourd'hui », mais la raison dialectique ne décrit pas correctement les faits. Selon Ruyer, la sociologie de l'action, celle de Talcott Parsons par exemple, est beaucoup plus près des faits⁷⁴². Les dialecticiens, écrit Ruyer, parmi lesquels il inclut Sartre, « se rendent incapables de comprendre la vie politique dont ils font une révolution permanente, une lutte sans fin »⁷⁴³. Ils soutiennent, ajoute-t-il, « qu'il y a une loi de l'histoire qui s'applique à la totalité de l'histoire, et qui détermine ses phases et ses périodes, dont chacune a un aspect, un sens, particulier et unique »⁷⁴⁴.

⁷³⁵ « Le mythe de la raison dialectique », *Revue de métaphysique et de morale*, 1961.

⁷³⁶ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Question de méthode*), t.1 : *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960.

⁷³⁷ Raymond Aron, *Marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1970, p. 187 (Etude intitulée : *La lecture existentialiste de Marx*).

⁷³⁸ Id. p. 191.

⁷³⁹ Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 523.

⁷⁴⁰ Id. p. 586.

⁷⁴¹ Id. p. 587.

⁷⁴² Talcott Parsons (1902-1979), *Eléments pour une sociologie de l'action*, Paris, Plon, 1955.

⁷⁴³ Ruyer, « Le mythe de la raison dialectique », p. 20

⁷⁴⁴ *Ibid.*

Une des conséquences est la politisation de la philosophie contre laquelle s'insurge Ruyer. « Pour Marx, la connaissance est indissociable de l'action. La vérité de la pensée, c'est son pouvoir, et un pouvoir doit être démontré dans la pratique. Là encore l'affinité est évidente avec l'existentialisme, qui refuse aussi *la vie de bienheureux sur la terre*. Il est caractéristique que Sartre intervertisse complètement le sens des mots *idéologie* et *philosophie*. L'idéologie devient la seule vraie philosophie »⁷⁴⁵. Dix ans après cet article, Ruyer écrira *Les Nuisances idéologiques* pour montrer les effets pernicioeux des idéologies. Il opposera ensuite les *Nourritures psychiques* aux nourritures idéologiques qui « sont par elles-mêmes creuses, peu nourrissantes pour l'âme. Les meneurs idéologiques sont souvent des hommes qui ne savent pas vivre dans le bonheur quotidien...et qui cherchent des compensations dans le bonheur froid du pédantisme et de la haine politique »⁷⁴⁶. Pour Ruyer, Sartre est un de ces hommes qui ne savent pas vivre dans le bonheur quotidien. D'autre part, le « bonheur froid » n'est pas sans évoquer *L'Idéologie froide* du philosophe et historien de l'art Kostas Papaïoannou⁷⁴⁷. Remarquons, au sujet des idéologies, que Ruyer est considéré comme un philosophe politique de droite dans un ouvrage publié au Québec où il n'a pas été mieux lu qu'en France : « De tous les critiques de ce concept, les idéologies de droite sont celles qui semblent éprouver le plus de difficulté à reconnaître la validité de ce concept, allant jusqu'à en proscrire l'usage. Par exemple, c'est souscrivant à une telle méfiance que le *philosophe politique* français Raymond Ruyer (1902-1987) décrit les idéologies dans un ouvrage comme des 'nuisances', ajoutant qu'elles sont « les pestes noires de notre temps »⁷⁴⁸.

Raymond Ruyer et Raymond Aron n'ont pu voir l'effondrement de l'Union Soviétique et du système communiste qu'ils considéraient comme une erreur sur le plan économique et par conséquent sur le plan politique. Ils ont pris parti pour les démocraties occidentales contre le soviétisme, pour les réformes contre les révolutions ; ce qui n'excluait pas de leur part une distance critique et reposait sur une connaissance de la réalité sociale et politique. Un des reproches qu'ils font à Sartre est l'apologie de la violence qui se déclare dans l'attirance pour la révolution. Ce reproche figure dans l'article de Ruyer que nous commentons. Pour Raymond Aron, nous renvoyons à ses livres et à l'analyse qu'en donne Stephen Launay dans le chapitre sur « la critique des idéologies » du livre *La pensée politique de Raymond Aron*⁷⁴⁹.

L'argumentation de Ruyer prend pour point de départ une erreur de Marx sur laquelle repose la « philosophie dialectique » pour justifier la violence qui prendra fin « dans un lointain utopique, *quand la rareté aura cessé d'imposer sa loi*, autrement dit à la semaine des quatre jeudis »⁷⁵⁰. Suivons le texte de Ruyer : « C'était, de la part de Marx, une grave erreur – le cours de l'histoire l'a bien montré – de croire que les entrepreneurs capitalistes iraient aveuglément jusqu'au bout de la logique présumée du système, et attendraient stupidement de

⁷⁴⁵ *Ibid.*

⁷⁴⁶ Raymond Ruyer, *Les Nourritures psychiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 250.

⁷⁴⁷ Kostas Papaïoannou (1925-1981), *L'idéologie froide. Essai sur le dépérissement du marxisme*, Paris, J.-J. Pauvert, coll. « Libertés », 1967.

⁷⁴⁸ Danic Parenteau et Ian Parenteau, *Les idéologies politiques. Le clivage gauche-droite*, Québec, Presses de l'université du Québec, 2008. (C'est nous qui soulignons).

⁷⁴⁹ Stephen Launay, *La pensée politique de Raymond Aron*, Paris, PUF, 1995, en particulier les pages 106 et 107.

⁷⁵⁰ Raymond Ruyer, « Le mythe de la raison dialectique », p. 20.

se trouver réduits à un petit groupe de milliardaires au milieu d'un immense prolétariat misérable, et de périr dans un cataclysme inévitable. (Anatole France, converti au marxisme, dans le dernier chapitre de *L'Ile des Pingouins*⁷⁵¹, prévoit même des cataclysmes à répétition, tous les deux ou trois millénaires). La politique des hauts salaires, chez les peuples les plus intelligents et de bon niveau technique, a au moins retardé considérablement l'échéance. La philosophie dialectique porte à considérer toutes les questions politiques et sociales, sous l'angle des *inévitables épreuves de force*, des négations affrontées, la raison humaine ne pouvant avoir d'autre rôle, d'autre liberté que de préparer ces épreuves, non de chercher à les éviter »⁷⁵².

L'Histoire de France fournit malheureusement de nombreux exemples de ces *épreuves de forces et négations affrontées*, poursuit Ruyer : « La France est passée de la Terreur de 1793 à la réaction bonapartiste, et des désordres des premières Républiques aux répressions de Cavaignac et de Thiers. Mais dans le même temps, remarque un publiciste, nos voisins britanniques conquéraient les mêmes libertés politiques et sociales à travers une évolution sans heurts. *Ne transformons pas une calamité en Vérité Philosophique* »⁷⁵³. Nous retrouvons l'ironie de Ruyer et cette ironie se double d'une analyse psychologique aigüe qui discerne dans le goût pour la catastrophe quelque chose de plus que la résignation à une loi immanente du devenir historique : « Le dialecticien attend la catastrophe, parce qu'il la juge inévitable, mais aussi pour voir la tête que fera l'adversaire, et pour vivre des heures exaltantes »⁷⁵⁴. Et il conclut ainsi l'article : « L'espoir humain n'est pas dans la dialectique historique de la guerre et de la révolution. L'espoir est au contraire d'échapper aux mouvements d'une demi-raison, myope ou aveugle, d'être sauvé au dernier moment par une lueur d'intelligence et de vraie conscience, par un compromis, une organisation à l'amiable, qui incarne la raison – *contre* la dialectique »⁷⁵⁵.

Raymond Aron et Raymond Ruyer n'ont pas été les seuls, bien entendu, à critiquer les positions politiques de Jean-Paul Sartre. Jacques Ellul a, lui aussi, développé une critique virulente en dénonçant l'engagement politique de Sartre comme un moyen de fuir devant la réalité au nom d'une pseudo-réalité. Il souligne que « l'étude des textes de Sartre, entre autres, manifeste qu'il y a toute une élaboration abstraite du concept de politique, en vue de l'action politique, sans aucune référence avec la réalité de l'Etat ou des problèmes politiques. Cela obéit sans doute à un point de départ philosophique sur la nécessité pour la liberté de s'engager dans le réel, mais un réel fait sur mesure et destiné à pouvoir se donner bonne conscience d'une part, à prouver sa liberté d'autre part. Mais les initiatives de Monsieur Sartre, et surtout ses palinodies, manifestent tout autre chose que la moindre liberté ! Nous sommes en présence d'une mystification portée à son comble d'habileté, et acceptée par

⁷⁵¹ Anatole France (1844-1924), *L'Ile des Pingouins*, Paris, Calmann-Lévy, 1908. Il a reçu le prix Nobel de littérature en 1921.

⁷⁵² Id., p. 33.

⁷⁵³ Id., p. 34 (C'est nous qui soulignons).

⁷⁵⁴ *Ibid.*

⁷⁵⁵ *Ibid.*

beaucoup de jeunes parce que ceux-ci ont *besoin* de faire de la politique , mais ont aussi *besoin* d'y trouver un sens »⁷⁵⁶.

Précisément, Ruyer, comme Aron, ont été libres. Ruyer n'a jamais été militant et cela prend toute sa dimension positive : il n'a jamais été prisonnier d'une orthodoxie, d'une manière de penser. Il se méfiait des militants ; il refusait les conformismes – l'esprit de sérieux, l'esprit de parti, les stéréotypes « progressistes », le dogmatisme, les impostures et le pédantisme. Son enseignement nous invitait à apprendre à être libres, à nous défier des idées reçues, des opinions toutes faites, bien arrêtées. Il nous apprit l'esprit critique, c'est-à-dire à penser par nous-mêmes sans se préoccuper des modes intellectuelles. Durant ces années utopiques, selon le titre du livre de Gil Delannoi⁷⁵⁷, les modes philosophiques dominaient. Vincent Descombes en fait la description, souvent critique, en parlant d'une approche bruyante de la philosophie, du « tintamarre »⁷⁵⁸. Il cite Jean-François Lyotard, qui dans le livre *Economie libidinale*,⁷⁵⁹ « Le désir nommé Marx », décrit l'illusion du militant qui croyait parler au nom de la vérité, « la vérité qu'offrait le savoir de la théorie révolutionnaire n'était qu'un idéal. Elle n'était pas du tout la vérité, mais seulement l'expression d'un désir de vérité. Elle procédait de la même croyance en la vérité que la religion ». Arrivés à ce point, écrit Descombes, « nous voudrions pouvoir interrompre un instant Lyotard et lui dire : Peut-être était-ce cette vérité du militant qui était mal fondée ; un désir lui a fait recevoir les énoncés marxistes comme vrais, mais peut-être, tout simplement, n'étaient-ils pas vrais ». Mais Lyotard va plus loin et franchit d'un seul bond toute la distance qui sépare sa désillusion d'une polémique contre la vérité comme telle. « Si le marxisme n'est pas vrai, ce n'est pas parce qu'il est faux, mais parce que rien n'est vrai »⁷⁶⁰. Ruyer, Aron et tous ceux qui n'ont pas accepté « la vérité » du marxisme, ont aussi refusé le nihilisme, consécutif aux désillusions provoquées par l'effondrement du communisme et par le marxisme qui le fondait.

Ruyer fait partie de ces intellectuels universitaires, assez peu nombreux semble-t-il, qui ont refusé l'inconscience et l'aveuglement en matière politique. Le constat de Jacques Bouveresse est à cet égard impitoyable⁷⁶¹ : « Si l'on considère l'évolution de la philosophie française depuis une quarantaine d'années, on est bien obligé de constater que dans le domaine qui constitue pour elle, comme dit Descombes, l' 'épreuve décisive', à savoir la prise de position politique, elle s'est surtout distinguée par ce que l'on ne peut percevoir aujourd'hui autrement que comme une inconscience et un aveuglement exceptionnels et, secondairement, par une aptitude remarquable à dénoncer après coup, comme si elles avaient été et étaient encore celles de tout le monde, des erreurs et des illusions qui étaient, en réalité, essentiellement les siennes ».

En contrepoint de l'attitude de Ruyer vis-à-vis de la politique, il est intéressant d'observer celle d'un autre grand intellectuel français, Claude Lévi-Strauss, (1908-2009) qui a eu

⁷⁵⁶ Jacques Ellul (1912-1994), *L'Illusion politique*, Paris, Robert Laffont, 1964, p. 166.

⁷⁵⁷ Gil Delannoi, *Les années utopiques (1968-1978)*, Paris, La Découverte, 1990.

⁷⁵⁸ Vincent Descombes, *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Editions de Minuit, 1979.

⁷⁵⁹ Jean-François Lyotard, *Economie libidinale*, Paris, Editions de Minuit, 1974.

⁷⁶⁰ Vincent Descombes, *Le Même et l'autre*, p. 211.

⁷⁶¹ Jacques Bouveresse, *Le Philosophe chez les autophages*, Paris, Editions de Minuit, 1984.

l'élégance de reconnaître ses erreurs en politique. Ce dernier, dans les années 1920 -1930, a été tout d'abord un étudiant à l'engagement militant socialiste, à la SFIO, dont il sera ensuite un membre prometteur, comme le rappelle Alexandre Pajon⁷⁶². Quand il passe de la politique à l'ethnologie, à partir de 1933, ses convictions socialistes passent au second plan. Il partit pour le Brésil en février 1935, comme il le raconte dans le livre *Tristes Tropiques*. Il repartit en 1937 pour revenir en France au début 1939 : « Avec la guerre et la défaite de la France, tout s'écroula. Lévi-Strauss explique ainsi sa *sortie de la politique* par l'aveuglement de son pacifisme »⁷⁶³. Après la guerre, il devient un intellectuel « peu engagé ». Par exemple, il refusa de signer, en 1960, « l'Appel des 121 », universitaires, intellectuels, artistes, sur le droit à l'insoumission pendant la guerre d'Algérie, au moment du procès du réseau Jeanson, accusé d'avoir « porté les valises » du FLN. Claude Lévi-Strauss s'est expliqué à plusieurs reprises sur son éloignement de la politique : « J'ai compris que c'était un grand tort d'enfermer les réalités politiques dans le cadre d'idées formelles »⁷⁶⁴. Un an plus tard, il déclare : « Quant aux engagements politiques, j'ai été pacifiste dans ma jeunesse et puis j'ai vécu la débâcle de l'armée française [...] De m'être si lourdement trompé m'a inspiré une défiance définitive envers mes jugements politiques »⁷⁶⁵. Ce ne sont pas des affirmations à la légère puisqu'il y reviendra, plus tard, dans les mêmes termes : « je me suis tant trompé en politique que j'y ai renoncé » et « Quand on s'est trompé si gravement, il n'y a qu'une conclusion à tirer : c'est qu'on n'a pas la tête politique »⁷⁶⁶.

Nous avons vu que le parcours politique de Ruyer a été différent puisqu'il n'a pas été militant. Sa défiance de la politique ne vient pas du fait de s'être trompé : il n'a pas pris d'engagements qu'il aurait eu à regretter. Cette défiance est clairement exposée dans un livre dont nous n'avons pas encore parlé, *L'Art d'être toujours content*⁷⁶⁷, qui ne fait pas partie des ouvrages de critique sociale. Nous pouvons y lire : « Il est absurde de croire qu'une société doit être en état de politisation permanente, avec enthousiasmes collectifs, passions jalouses et soupçonneuses, libertaires et égalitaires, exigences de participation directe à toutes les affaires et à tous les niveaux à la fois »⁷⁶⁸, et « On ne risque guère de se tromper en conseillant la passivité plutôt que l'activité politique, l'isolationnisme plutôt que l'enthousiasme collectif »⁷⁶⁹. Ruyer poursuit dans ce livre la fiction de la « Gnose de Princeton » pour l'appliquer à la vie individuelle comme l'indique le sous-titre : « Introduction à la vie gnostique ». L'ironie est toujours présente : « Les Mémoires des hommes politiques sont, certes, toujours *faux*. Mais ils sont psychologiquement intéressants, par leurs mensonges mêmes et par leurs embellissements. La rédaction de ses Mémoires a dû être plus curative pour l'intéressé que n'importe quel traitement psychologique »⁷⁷⁰.

⁷⁶² Alexandre Pajon, *Lévi-Strauss politique. De la SFIO à l'Unesco*, Toulouse, Editions Privat, 2011.

⁷⁶³ Id., p. 175.

⁷⁶⁴ Entretien de Claude Lévi-Strauss avec Jean-Marie Benoist, *Le Monde*, 21-22 janvier 1979, p. 14.

⁷⁶⁵ Entretien de C. Lévi-Strauss avec Jean-Paul Enthoven et André Burguière, « Ce que je suis », *Le Nouvel Observateur*, n° 817, 5 juillet 1980, p. 15-18.

⁷⁶⁶ « Un anarchiste de droite. *L'Express* va plus loin avec Claude Lévi-Strauss », *L'Express*, 24 oct. 1986, p. 67.

⁷⁶⁷ Raymond Ruyer, *L'Art d'être toujours content. Introduction à la vie gnostique*, Paris, Fayard, 1978.

⁷⁶⁸ Id., p.40.

⁷⁶⁹ Id., p. 41.

⁷⁷⁰ Id., p. 154.

Les Gnostiques, c'est-à-dire Ruyer lui-même, sont très indifférents à la politique, écrit-il. Cette indifférence à la politique explique le peu d'intérêt de Ruyer pour la théorie politique mais ne l'empêche pas d'exposer ses préférences en matière de politique.

Les Gnostiques « prévoient, comme tout le monde, ajoute Ruyer avec une pointe d'humour, que le socialisme de distribution qui règne déjà en Suède, et qui gagne tous les pays industrialisés, évoluera vers un socialisme de production ou vers une organisation bureaucratique universelle. Ce socialisme diminuera certainement le niveau de vie, et ralentira ou stoppera le développement »⁷⁷¹.

Dans le livre précédent, *Les Cent prochains siècles*, Ruyer avait imaginé les formes politiques de l'avenir car les formes politiques actuelles des démocraties occidentales sont condamnées par le survoltage de la civilisation économique qui « continuera avec des destructions accélérées de la nature, des mœurs *naturelles*, et de la qualité des populations »⁷⁷². Cette idée de survoltage de la civilisation vient de la lecture de François Meyer, *La surchauffe de la croissance*⁷⁷³. Ruyer avait beaucoup de considération pour ce professeur de philosophie et doyen de la faculté de lettres d'Aix en Provence (1912-2004) ; Il avait rendu compte d'un livre antérieur de François Meyer dans des termes élogieux et avait manifesté son intérêt⁷⁷⁴. Le dernier livre de François Meyer énonce ce que Ruyer pensait et rejoint ses idées sur le développement exponentiel des processus évolutifs qui ne peut pas continuer à ce rythme. François Meyer écrit : « tandis que nous discourons, les choses vont leur train. Plaise à Dieu que cela ne soit pas un train d'enfer »⁷⁷⁵

Puisque, dit Ruyer, « la civilisation industrielle libérale est suicidaire parce qu'elle ne contrôle pas, ou contrôle mal, un développement technique-économique en rétroaction et aussi parce que le libéralisme économique entraîne un libéralisme des mœurs par l'intérêt qu'ont les producteurs libres à satisfaire tous les désirs quels qu'ils soient »⁷⁷⁶ la forme la plus probable de l'avenir politique, après des périodes de guerres raciales, sera de grands empires territoriaux qui s'établiront par un puissant contrôle social reposant sur de fortes croyances collectives. Cette prévision pour les siècles à venir se fonde sur l'arrêt obligé de la civilisation explosive dans laquelle nous vivons actuellement, par épuisement des ressources. Ruyer est conscient que cette prévision entraînera une stagnation, ou, au pire, un abaissement du niveau de vie matérielle et obligera à des réadaptations difficiles. Les peuples civilisés considèrent aujourd'hui toute chute du niveau de vie comme une menace vitale justifiant des réactions violentes et révolutionnaires⁷⁷⁷. Ruyer imagine un futur dans lequel les sociétés d'abondance et de consommation s'effondrent par l'effet combiné de la pénurie de pétrole et des métaux, et aussi des troubles sociaux qui s'ensuivront.

⁷⁷¹ Id., p. 264.

⁷⁷² Raymond Ruyer, *Les Cent prochains siècles*, p. 294.

⁷⁷³ François Meyer, *La surchauffe de la croissance. Essai sur la dynamique de l'évolution*, Paris, Fayard, 1974.

⁷⁷⁴ Raymond Ruyer, « Revue critique de : *Problématique de l'évolution* par François Meyer, *Les études philosophiques*, 1955 : 271-282.

⁷⁷⁵ François Meyer, *La surchauffe de la croissance*, p. 133.

⁷⁷⁶ Raymond Ruyer, *Les Cent prochains siècles*, p. 298.

⁷⁷⁷ Id., p. 300.

Certains pourront se demander ce qui fonde Ruyer à prévoir des guerres raciales et la création de grands empires. Son pessimisme repose sur l'épuisement des ressources de la planète. Bien entendu, nous ne serons plus là pour vérifier le bien-fondé de ses prévisions. L'objection serait que le pire n'est pas sûr ; Ruyer ne fait que supposer ou projeter l'idée d'empire dans les siècles à venir. L'humanité pourra-t-elle imaginer des solutions à l'épuisement programmé des ressources ? Ruyer ne le pense pas. Son argument est qu'il n'y a aucune raison pour que les deux ou trois siècles à venir soient moins sanguinaires que le XXème siècle avec ses deux guerres mondiales. Des guerres à venir sortiront des organisations politiques impériales parce que supranationales. L'hypothèse n'est pas déraisonnable.

La politique de Raymond Ruyer.

Le Sceptique résolu est le livre qui expose le plus clairement les idées politiques de Raymond Ruyer. C'est, en outre, son dernier livre de critique sociale.

Raymond Aron appelait de ses vœux la venue de sceptiques : « Si la tolérance naît du doute, qu'on enseigne à douter des modèles et des utopies, à récuser les prophètes du salut, les dénonciateurs de catastrophes. Appelons de nos vœux la venue des sceptiques, s'il doivent éteindre le fanatisme »⁷⁷⁸. Raymond Ruyer a répondu aux vœux de Raymond Aron, vingt-quatre ans plus tard, avec ce livre.

Il tente de définir la droite et la gauche – et la gauche libertaire, qui s'est développée après Mai 68 – dans l'ordre politique et aussi dans les secteurs de la culture. Il essaie de comprendre les éléments de croyance intellectuelle qui se retrouvent dans les attitudes de droite ou de gauche. « L'homme de droite serait essentiellement inégalitaire, explique Ruyer. Il croirait aux hiérarchies naturelles – qui se réaffirment quand on essaie de les effacer. L'homme de gauche, lui, croit à l'égalité fondamentale entre les peuples ou entre les individus d'un même peuple. Les races ne sont que des ethnies, et les ethnies sont plutôt culturelles que biologiques. Leur inégalité est historique, momentanée, variable selon les nouvelles circonstances historiques. Les différences de performances tiennent à l'éducation et aux institutions, plutôt qu'aux dons innés ou à l'hérédité. Les hiérarchies sont toujours artificielles, précaires »⁷⁷⁹. Si la distinction entre la droite et la gauche repose sur la distinction entre la croyance en l'inégalité et la croyance en l'égalité ; si « être de droite » signifie « croire en l'inégalité naturelle des hommes » - et surtout en tirer les conséquences – ce serait bien triste pour l'avenir de la droite, dit Ruyer. Même si l'inégalité naturelle des individus n'est pas contestable et l'éducation n'est pas toute-puissante pour la corriger, comme Ruyer a essayé de le montrer dans ses ouvrages précédents, l'argument de l'inégalité paraît toujours virtuellement faux. La droite politique ne peut pas s'en tenir à la thèse de l'inégalité naturelle des hommes, et, en réalité, elle ne le fait pas car elle serait en position de faiblesse, sur ce terrain, face aux arguments de la gauche.

⁷⁷⁸ Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Gallimard, 1955.

⁷⁷⁹ Raymond Ruyer, *Le Sceptique résolu*, Paris, Robert Laffont, 1979, p. 112.

Si l'opposition inégalité/égalité ne fonde pas l'opposition droite/gauche, quelle autre distinction retenir ? L'argument redoutable contre la droite est celui du « sens de l'histoire ». « Je suis dans le sens de l'histoire » dit le penseur socialiste-communiste. Ce fut l'argument utilisé par John Kenneth Galbraith, face à Raymond Aron, au cours d'une célèbre émission de télévision⁷⁸⁰, à qui il reprochait d'aller contre le sens de l'histoire. Raymond Aron avait répondu qu'il n'acceptait pas l'argument car personne ne connaît le mouvement de l'histoire et sa direction.

« Un conservateur de la droite traditionnelle, reconnaît Ruyer, est embarrassé pour répondre à cette gauche *académique*. Il répond, d'habitude, que lui aussi est réformiste et progressiste à sa manière. Le conservateur pourrait répondre qu'il comprend beaucoup mieux les impératifs de la longue durée et de la longue survie. Il pourrait répondre que la gauche se trompe souvent en prenant pour le sens de l'histoire un méandre momentané de l'histoire⁷⁸¹. Ainsi la gauche extrapole arbitrairement parce qu'elle raisonne par analogie trompeuse. Parce qu'aujourd'hui le courant est à la libération dans tous les domaines, les mœurs, l'éducation, la culture, le travail, la famille, la gauche imagine que d'autres libérations, plus raffinées, sont à venir et que les peuples continueront à vivre dans un ordre à la fois non contraignant, détendu et cependant solide. « A l'argument sidérant et médusant : *J'ai pour moi le sens de l'histoire*, l'homme de droite peut répondre : « J'ai pour moi un Principe beaucoup plus puissant : l'impossible ne peut jamais se réaliser. On ne peut violer longtemps les lois de l'auto-cohérence et de l'équilibre sans s'écrouler »⁷⁸².

En lisant Ruyer, nous nous sommes demandé si son argument était vraiment convaincant : est-il susceptible de convaincre l'adversaire de gauche avec cette idée d'un principe plus puissant que le sens de l'histoire. En revanche, il est possible de l'ébranler dans ses convictions en démontrant que l'argument du sens de l'histoire ne résiste pas à l'analyse.

Le vrai principe de la droite politique.

Ainsi la distinction droite/gauche repose plutôt sur l'opposition entre la croyance en la toute-puissance des Lois et des Normes, des Possibles qui fixent les limites infranchissables aux désirs et aux volontés des hommes, et la croyance en la toute-puissance de la Liberté et de la Volonté humaine, créatrice même de nouvelles normes et de nouveaux possibles, ce qui, pour Ruyer, est une illusion. Le vrai principe de la droite, selon Ruyer, est de « croire à la toute-puissance des Lois naturelles, qui dépasse la volonté humaine »⁷⁸³ ; c'est, précise Ruyer, une preuve de modestie de la part de la droite, alors que la gauche fait preuve d'outrecuidance et de présomption en croyant à la toute-puissance de la Liberté et de la Volonté humaines.

« On a tendance à croire que les politiciens de gauche sont normalement, plus mystiques, plus hommes de foi que les politiciens de droite, qui seraient plus politiques, plus réalistes, plus

⁷⁸⁰ Emission « Apostrophes » du 29 janvier 1982.

⁷⁸¹ Raymond Ruyer, *Le Sceptique résolu*, p. 115.

⁷⁸² Id., p. 116.

⁷⁸³ Id., p. 113.

bornés aux moyens de gouvernement, sans idéal, sans programme, autre que celui de conserver – de conserver surtout le pouvoir pour eux-mêmes. Tout cela est faux. Tous les politiques, dans l'action, sont invinciblement portés à oublier les fins pour les moyens, parce que la politique est avant tout l'art de mobiliser des alliés et de réunir des moyens, en cherchant la puissance. Ils se disent : - Comme je vaud mieux que mes adversaires, je ferai mieux qu'eux »⁷⁸⁴. « Il n'est pas surprenant, ajoute Ruyer, avant l'arrivée de la gauche au pouvoir, en France, en 1981, que les politiques de gauche, parvenus au pouvoir, déçoivent tout le monde, à commencer par leurs propres troupes »⁷⁸⁵. Mais les politiques de droite, conservateurs traditionnels, n'obtiennent pas plus la confiance des peuples quand ils « se crispent » sur la conservation du passé valorisé en tant que passé. « Un peuple ne se conserve pas comme une photographie », dit Ruyer⁷⁸⁶. C'est que l'opposition conservation/changement ne distingue la droite et la gauche que superficiellement. Les deux termes « conservation » et « changement » sont aussi équivoques l'un que l'autre. La conservation, nous l'avons dit, est une action complexe, difficile : « elle consiste, et c'est le spécialiste de la biologie qui parle, à lutter contre toutes les menaces de dégradation vitale, à mettre en place, activement, des filtres, des anticorps, des organes de survie »⁷⁸⁷. Ajoutons que Ruyer n'est pas dupe de l'analogie biologique ; loin de sa pensée, l'idée de réduire la société et la vie politique à la vie organique ; tout au contraire, il s'est efforcé, dans son œuvre philosophique, de maintenir la distinction entre les sciences biologiques et les sciences sociales et de se méfier des analogies trompeuses. Parler, par exemple, du corps social d'une société donnée est une image : Ruyer veut seulement dire que la conservation d'une société, d'un peuple, est un processus aussi difficile que la conservation du corps humain. Il sait bien que la politique est toujours conflit, tension, équilibre difficile, collaboration orageuse. Il insiste sur le fait que les luttes politiques mettent en jeu la vanité et le besoin d'affirmation ; elles sont un combat pour gagner du prestige.

Il ironise aussi sur le slogan de la campagne présidentielle du candidat François Mitterrand : « Avant de « Changer la vie », il serait bon de se demander « Qu'est-ce qui fait aimer la vie ? »⁷⁸⁸. Ces considérations de Ruyer sur la droite et la gauche ne sont pas sans évoquer le texte posthume de Paul Valéry : « Les gens de droite ont toujours manqué de ce qu'il faut d'esprit pour paraître avoir du cœur. Les gens de gauche ne savent ni construire, ni conserver »⁷⁸⁹.

⁷⁸⁴ Id., p. 148.

⁷⁸⁵ Id., p. 149.

⁷⁸⁶ *Ibid.*

⁷⁸⁷ *Ibid.*

⁷⁸⁸ Id., p. 211. « Changer la vie », slogan de la campagne présidentielle de François Mitterrand en 1981.

⁷⁸⁹ Paul Valéry, *Les principes d'an-archie pure et appliquée*, Paris, Gallimard, 1984.

Contre les fabricants de projets de société.

« Dans l'ordre politique, écrit Ruyer, un projet de société devrait commencer par l'analyse précise de ce que devra être, pour vraiment exister, cette société en projet. Il devrait continuer par l'étude des moyens »⁷⁹⁰. Il développe la comparaison avec l'« opération Neptune » qui a préparé le débarquement allié de 1944 sur les plages de la Normandie. Or, curieusement, remarque-t-il, on assiste à une inversion de la démarche rationnelle : Les utopistes qui sont des « idéalistes » mais aussi les « réalistes », parmi lesquels il range Machiavel, le Grand Frédéric, Lénine et même Marx, « commencent par les moyens, sans savoir au juste où ils vont »⁷⁹¹. Il est alors permis de penser que la politique ne répond pas à une démarche purement rationnelle et les projets de société – même bien étudiés – risquent de sombrer dans les scandales. Ruyer mentionne le cas du scandale de Panama. C'est que la difficulté de l'organisation et de la vie politique, selon lui, est de concilier trois ordres : 1° matériel- organique, 2° Psychique et 3° spirituel.

Les fabricants de projets de société décident de créer un avenir nouveau. Pour le réaliser, ajoutent-ils, il suffit de renoncer à l'ancien monde, à l'ancienne société, archaïque ou dépassée par le cours de l'histoire, prétendent-ils, à refuser l'ordre établi, selon l'idée que l'avenir de l'homme ne dépend que de la volonté des hommes. L'avenir est à créer de toutes pièces ; il sera ce que nous voulons. « C'est une idée de civilisé gâté par la civilisation, habitué aux écoles et aux bureaux et aussi aux terrasses de cafés : en parlant, en écrivant, on peut influencer les autres, créer un autre monde social »⁷⁹².

Nous avons vu que, pour Ruyer, le seul cas possible d'avenir crée à volonté est le suicide ; mais c'est une absence totale d'avenir. Refuser d'admettre les lois et les normes de la vie, c'est accepter de mourir. L'homme est un être fini, imparfait et tragique mais il participe de manière plus ou moins consciente au Grand Tout, à l'universel. « Or, il n'est ni lâche ni indigne d'accepter l'ordre cosmique, de *collaborer* avec Dieu. Et d'abord, ici, le refus de collaborer n'est pas possible, ou il s'appelle *suicide*. Le Dieu de la vie est, pour chacun et pour chaque peuple, l'ordre qui permet de vivre, et non l'ordre qui réprime »⁷⁹³. En 1938, Jean Grenier écrivait : « C'est l'honneur de l'homme de se soumettre à des choses qui le dépassent »⁷⁹⁴. Se soumettre ainsi à l'ordre du monde fait partie de la grandeur de l'homme et n'a rien à voir avec la soumission à l'histoire - ou à des ordres ou des intérêts humains, trop humains. Le slogan des anarchistes, « Ni Dieu, ni maître » montre vite ses limites : l'esprit de résistance aux Pouvoirs peut devenir résistance aux Pouvoirs religieux, à Dieu, à l'ordre cosmique après l'ordre social ; car psychologiquement, c'est plutôt : 1. Ni maître ; 2. Ni Dieu.

Se dégage ainsi le portrait du « conservateur intelligent », déjà évoqué par les figures de Tocqueville, Cournot et Max Weber⁷⁹⁵. Le conservateur intelligent considère le passé

⁷⁹⁰ Raymond Ruyer, *Le Sceptique résolu*, p. 176.

⁷⁹¹ *Ibid.*

⁷⁹² Id., p. 257.

⁷⁹³ Id., p. 272.

⁷⁹⁴ Jean Grenier (1898-1971), *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Paris, Gallimard, 1938, rééd. Coll. Idées, 1967, p.

18.

⁷⁹⁵ Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, p. 305.

comme une source de connaissance ; son projet est de préserver pour les générations à venir. Il a le sens de la durée en conservant ce qui mérite de l'être, dans les traditions et les héritages. Le conservateur intelligent résiste aux changements incessants, aux innovations qui détruisent les traditions, en particulier, celles de la technoscience. Le conservatisme est condamné par les adeptes du changement parce qu'il représente la Droite, et, donc, selon eux, l'ordre existant. Mais si remplacer l'ordre existant entraîne des désorganisations et des effondrements d'architectures sociales, il est préférable selon Ruyer, de ne rien changer. Si la société future se présente comme la solution aux maux du temps présent selon l'idée communiste, préférons les maux du temps présent « capitaliste ».

La civilisation technique moderne, dominée par la médiocrité dans certaines de ses réalisations, donne parfois l'impression de ressembler à la société post-historique envisagée par Cournot.

Le conservateur intelligent affirme qu'« il n'y aura jamais de société sans un contrôle social de quelque sorte, tantôt plus externe – par un pouvoir oppresseur – tantôt plus interne – le pouvoir insidieux et intolérant d'une tradition qu'il paraît sacrilège de combattre – entre les deux limites, également invivables, les cas les plus fréquents seront des mixtes de ces deux cas extrêmes. Une illusion commune en Occident est de croire que la démocratie, politique et économique, constitue un troisième type, pur, essentiellement différent des deux autres, et supérieur »⁷⁹⁶.

Le conservateur intelligent, contre les « anarchistes et les nihilistes naïfs », pense qu'une société humaine n'est pas hors de la nature vivante. Elle n'est pas instantanée. Elle doit survivre de génération en génération. Ruyer reprend l'idée, déjà exposée antérieurement, « qu'il n'y a pas de contrat rationnel possible entre la génération présente et les générations passées et futures »⁷⁹⁷.

Ce que dénonce Ruyer, c'est l'oubli de la durée. Il est artificiel de traiter un peuple hors de sa durée car un peuple n'est pas seulement « actuel », ne vit pas seulement dans le présent : « Ce qui assure la durée d'un peuple comme peuple, ayant une mémoire et assurant son avenir par des institutions à longue portée : organisation familiale, culte des ancêtres et souci des descendants et de leur éducation, patrimoine et héritage matériel et psychique, rites et croyances religieuses, respect des traditions, du Droit coutumier et de la langue nationale »⁷⁹⁸. Or, les « nouveaux progressistes » trouvent absurde ce qui gêne les volontés et les fantaisies individuelles ; ces positions sont partagées par des libéraux, de droite comme de gauche. Les illusions des progressistes – « Je suis ce que je suis ; je serai ce que je dis vouloir être » - comme du libéralisme économique, reposent sur le « présentisme » et la méconnaissance de la durée.

Nous étudierons, dans le prochain chapitre, une inflexion notable dans la pensée de Ruyer sur l'économie libérale.

⁷⁹⁶ Raymond Ruyer, *Le Sceptique résolu*, p. 300.

⁷⁹⁷ Id., p. 300.

⁷⁹⁸ Id., p. 302.

Le respect des traditions.

Le respect des traditions est un point d'opposition entre la droite et la gauche. Pour les progressistes, les traditions seraient, nous l'avons vu, des vieilleries dont il faut se débarrasser pour être « moderne », dans l'esprit du temps. Or les traditions, nous dit Ruyer, procurent des nourritures psychiques. Certes, toutes les traditions ne sont pas bonnes en soi. Le conservateur intelligent n'est pas un réactionnaire crispé sur le passé. Il convient de savoir distinguer entre les bonnes traditions qui assurent la bonne organisation sociale et sont source de nutrition psychique et celles dont on peut se passer. Un livre récent étudie la question des traditions⁷⁹⁹ du point de vue de la psychologie cognitive : il explique ce qui permet l'existence des traditions et leur stabilité. Son propos est aussi de montrer les conditions qui permettent la transmission culturelle, et donc la culture au sens anthropologique du terme que Ruyer avait pris soin de définir.

Puisque Ruyer insiste sur le respect des traditions, n'oublions pas les traditions politiques et, parmi celles-ci, les traditions démocratiques. Il nous faut préciser ce que la phrase citée plus haut dans ce chapitre⁸⁰⁰ aurait pu avoir de surprenant et pourrait ranger, selon certains, Ruyer parmi les réactionnaires anti-démocratiques ; ce qui est une erreur parce que Ruyer est très explicite sur ce point. Lorsqu'il affirme que l' « on ne comprend pas la politique si l'on part de l'idée que la démocratie libérale et égalitaire est l'idéal normal de toute politique. Ou si l'on s' imagine que la démocratie, idéal normal, est pervertie par des phases de gouvernement autoritaire », c'est pour ajouter : « C'est la démocratie qui est exceptionnelle, et quasi miraculeuse. Elle est une neutralisation précaire, par l'intelligence des 'obéissants', de l'impression d'être commandés par d'autres hommes qui apparaissent pour ce qu'ils sont : gardiens de l'ordre politique, et non tyrans. Ou du moins, sous un gouvernement médiocre, la démocratie est la ratification tacite de la raison publique, qui pèse les inconvénients et les avantages, et qui supporte les inconvénients tant qu'ils sont peu de choses en comparaison des maux qu'entraîneraient soit une révolution, soit l'absence de gouvernement »⁸⁰¹.

Un texte de Karl Popper permet d'éclairer et de préciser les idées de Ruyer et aussi de confirmer la convergence d'idées entre les penseurs libéraux que sont Ruyer, Aron et Popper. Ce dernier présente des thèses qui forment les principes du libéralisme⁸⁰² : « *Ce n'est pas parce que la majorité a toujours raison que nous sommes démocrates, mais parce que des institutions démocratiques, quand elles s'enracinent dans des institutions démocratiques, sont de loin les moins nuisibles que nous connaissions.* Que la majorité (l' « opinion publique ») tranche en faveur d'un régime despotique, ce n'est pas ce qui fera renoncer un démocrate à ses convictions ; seulement, il réalisera que, dans son pays, la tradition démocrate n'était pas

⁷⁹⁹ Olivier Morin, *Comment les traditions naissent et meurent. La transmission culturelle*, Paris, Odile Jacob, 2011. Le compte rendu de ce livre dans *Le Monde des livres* du 2 décembre 2011 est une caricature de la pensée de gauche, en particulier lorsqu'il oppose le « mariage traditionnel » au mariage homosexuel.

⁸⁰⁰ Voir plus haut, page 8 et note 14.

⁸⁰¹ Raymond Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, p. 170.

⁸⁰² Popper renvoie à son livre *La Société ouverte et ses ennemis* (1945), 2 vol., traduction française, Paris, Seuil, 1979.

assez forte »⁸⁰³. Popper souligne ainsi l'importance de la tradition dans la vie politique démocratique. Mais c'est pour ajouter : « *A elles seules, les institutions ne suffisent jamais dès lors qu'elles ne sont pas ancrées dans des traditions* »⁸⁰⁴. Les traditions sont nécessaires pour assurer la continuité entre les institutions et les représentations des individus d'une société donnée. La dernière thèse est la suivante : « *Parmi les traditions nous devons regarder comme essentielles celles qui constituent le ''cadre moral'' d'une société (en corrélation avec le ''cadre légal'' institutionnel) et en incarnent le juste et le convenable* »⁸⁰⁵. Popper ne confond pas ici « Morale » et « Politique » ; il note seulement, dans la tradition libérale représentée aussi par Aron et Ruyer, que les traditions, en particulier celles qui incarnent le juste et le convenable et fournissent le cadre moral sont essentielles au bon fonctionnement politique de la démocratie. La destruction de ces traditions conduit au relativisme, au cynisme ou au nihilisme. Nous reviendrons sur la convergence entre Ruyer et Popper dans le chapitre suivant, au sujet de la critique sociale.

Pour souligner l'importance des traditions, y compris les traditions politiques qui en font partie, Ruyer distingue la durée biologique et la durée extra-biologique, aussi bien pour un individu que pour un peuple : « Un peuple - par opposition à l'espèce ou à une population biologique - n'est pas une population, c'est un être biologico-culturel, une ethnie, c'est-à-dire une ensemble particularisé d'hommes, dans une durée faite d'hérédité biologique et d'hérédité extra-biologique, par transmission de mœurs, d'idées, particularisées »⁸⁰⁶. Les progressistes sous-estiment la durée biologique et ne veulent pas prendre en compte la durée extra-biologique parce qu'ils croient, de manière erronée, que celle-ci est fabricable à volonté, dans le présent. « Nous sommes les maîtres de notre avenir » ou « L'avenir sera ce que nous voulons » sont les affirmations – d'une prétention inconsidérée – que les progressistes ne cessent de répéter comme pour essayer de se convaincre qu'il en sera bien ainsi.

Ruyer énumère les ferments de destruction qui vont contre la durée : la micro-décomposition des mœurs, la fatigue de la vie civilisée, le dégoût de l'ordre public, l'ardeur à détruire et l'envie du parasitisme généralisé. Précisément, les anarchistes ou nihilistes, naïfs ou non, qui répandent l'idée qu'il faut détruire pour reconstruire, sont avant tout des destructeurs ; on ne construit ou reconstruit que sur des fondations. Il y a aussi dans le nihilisme un phénomène de pose, d'esthétisme négatif que Ruyer avait perçu. Sur ce thème, Karl Popper dans le neuvième chapitre du premier volume de *La Société ouverte* cite Roger Martin du Gard qui fait dire à un des personnages des *Thibault* : « Tout doit être détruit. Tout notre civilisation doit disparaître pour qu'on puisse construire quelque chose de propre »⁸⁰⁷. Les anarchistes et les nihilistes sont aussi des « actualistes », dirait Ruyer ; ils vivent dans le présent sans aucune perspective du futur, si ce n'est un futur fantasmé, abstrait et artificiel.

⁸⁰³ Karl Popper, *A la recherche d'un monde meilleur*, p. 207. Il s'agit d'une conférence sur « L'Opinion publique à la lumière des principes du libéralisme » prononcée à Venise en 1954.

⁸⁰⁴ *Ibid.*

⁸⁰⁵ Id., p. 208.

⁸⁰⁶ *Le Sceptique résolu*, p. 301.

⁸⁰⁷ Roger Martin du Gard, *Les Thibault*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, p. 544. Mourlan, ami d'exil de Jacques Thibault à Genève, prononce ces paroles.

La revendication de vivre dans la liberté du présent revient à se désintéresser de la survie du peuple auquel on appartient, à se désintéresser de la durée. Cette revendication s'illustre par le libéralisme des droits de l'homme : « chacun a le droit de chercher dans cette vie présente son bonheur matériel et son intérêt ». « Paradoxalement aujourd'hui, commente Ruyer, il y a, dans toutes les théories et dans tous les partis, une surenchère de superficialité, de libéralisme individualiste, de permissivité, d'autonomie (autre nom de l'anarchie) »⁸⁰⁸. Dans le livre précédent, Ruyer s'était élevé contre la notion du « Droit » qu'il considérait *psychologiquement néfaste* : « Nous n'avons droit à rien, ni des autres, ni de l'Etat, ni du Destin. La notion juridique du « Droit » est psychologiquement néfaste. Elle peut nous fortifier pour une lutte mais en nous remplissant d'amertume et en nous rendant enragés au moindre échec. J'appelle mon droit ce que je crois pouvoir demander aux autres, avec une bonne conscience, et éventuellement leur prendre par force s'ils refusent. Cela peut me soulager momentanément, de penser que je suis justifié, en faisant un procès à mon débiteur »⁸⁰⁹.

En conclusion, faut-il se demander si Raymond Ruyer est de droite ? Réactionnaire ? Conservateur ? Antimoderne ? Il n'est ni anarchiste (de droite) ni libertaire. Il a publié des articles dans la revue *Contrepoint* qui naît au printemps 1970 à Paris « dans les milieux de la droite étudiante de l'Institut d'études politiques de Paris en réaction au terrorisme et à l'anarchie nihiliste du parti intellectuel dominant »⁸¹⁰.

Il nous semble plus judicieux de nous demander en quoi Raymond Ruyer n'est-il pas de gauche ? Qu'est-ce que la gauche pour Ruyer ? Un ensemble d'illusions : « Changer la vie » ; « Un autre monde est possible ! ». Nous avons vu que les programmes de gauche visent à libérer l'homme des forces qui l'aliènent. Or, Ruyer soutient qu'il existe une aliénation métaphysique dont on ne peut se libérer⁸¹¹. Vouloir faire advenir un homme nouveau est une illusion. Ruyer se méfie de la pensée de gauche qui se prétend dialectique en croyant au Progrès. Son pessimisme pour le « présent », l'« actuel », se conjugue à l'optimisme quant à la durée, et lorsqu'il pense à la durée, pour l'homme et la société, il s'agit nous l'avons vu, de la longue durée, à l'échelle des générations. Les « progressistes » qui ont essayé de lire Ruyer le réduisent à un homme de droite, ou, pire, réactionnaire. Sans doute, Raymond Ruyer est de droite, dans la mesure où il ne peut pas adhérer aux préjugés de la gauche et, parmi ceux-ci, la conviction que, par définition, les hommes de gauche sont supérieurs moralement et intellectuellement à ceux de droite. Ruyer préférerait probablement – ou préférerait – se définir comme « conservateur intelligent » qui se différencie du conservateur classique ou du conservateur « crispé » puisque, nous l'avons vu, la conservation est une action difficile, complexe.

⁸⁰⁸ Raymond Ruyer, *Le Sceptique résolu*, p. 303.

⁸⁰⁹ Raymond Ruyer, *L'Art d'être toujours content*, p. 320.

⁸¹⁰ *Contrepoint*, n° 1, mai 1970, liminaire, cité par Pierre Grémion, *Intelligence de l'Anticommunisme. Le congrès pour la liberté de la culture à Paris (1950-1975)*, Paris, Fayard, 1995, chap. XII.

⁸¹¹ « Toute conscience est fondamentalement et irrémédiablement « aliénée », et il est tout à fait absurde de croire qu'en supprimant les aliénations politiques ou économiques de la conscience humaine, on supprime du même coup l'aliénation – disons métaphysique, ou religieuse – qui impose à tous « la voie de toute chair », « La conscience et les théories des théories », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1967, p. 413.

A la question de savoir s'il était de droite ou de gauche, Raymond Aron répondait qu'il ne voulait pas être hémiplogique. Raymond Ruyer aurait probablement acquiescé à cette formule, tout en préférant, si de deux maux il faut choisir le moindre, l'hémiplogique de droite à l'hémiplogique de gauche. Ruyer reconnaît la nécessité de la politique pour organiser la société, mais il ne lui accorde pas la première place dans sa pensée ; au contraire, il se désintéresse des « jeux politiques » ou de la « politique politicienne », comme il se dit maintenant, pour établir la distinction avec la « théorie » politique ou les principes – mot peu utilisé aujourd'hui parce qu'il a beaucoup servi autrefois – de la politique. Aucune allusion aux situations politiques dans ses cours à l'Université ; il n'exprimait pas ses opinions devant les étudiants auxquels il recommandait parfois la lecture du « Canard enchaîné » qu'il se divertissait à lire. Nous pourrions dire, d'une certaine manière, qu'il était « modéré » parce qu'il redoutait les extrêmes. Selon le mot de Paul Valéry : « Le monde ne vaut que par les extrêmes et ne dure que par les moyens. Il ne vaut que par les ultras et ne dure que par les modérés »⁸¹². La durée est bien, nous l'avons vu, ce qui préoccupe Ruyer pour l'humanité. Sa modération en politique, qui n'est pas incompatible avec le « conservatisme intelligent », vient de la conception tragique de l'histoire politique, « l'histoire d'abus sans fin » et l'histoire des idées politiques « est l'histoire d'illusions successives »⁸¹³. Pour lui, le moteur de l'histoire était *l'éternelle « bêtise » humaine* – Louis Vax ajoutait en souriant que Ruyer utilisait un terme plus fort. D'où son scepticisme quant à la politique qui mélange raison, passions et intérêts ; et les passions et les intérêts l'emportent souvent sur la raison. Les intérêts théorétiques de Ruyer le portaient plus vers les sciences et la philosophie, y compris l'esthétique, que vers la réflexion sur la politique. C'est la raison pour laquelle, nous l'avons dit, il n'a jamais été militant ; ce qui ne l'a pas empêché de prendre position contre ce qu'il considérait comme de dangereuses dérives politiques.

⁸¹² Paul Valéry, *Tel quel*, Paris, Gallimard, 1941, réed. Coll. Idées, 1971.

⁸¹³ Raymond Ruyer, « La nutrition psychique et la vie politique », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2/1960, p. 161.

Chapitre IX.

Retour sur la critique sociale.

Le terme de « critique sociale » manque de précision. Il n'existe pas de définition ou, plutôt, il en existe plusieurs, selon les auteurs choisis. Par exemple Michaël Walzer écrit : « La critique sociale est une activité si commune – tant de personnes s'y livrent d'une manière ou d'une autre – que nous présumons intuitivement qu'elle ne nécessite pas de découverte ou d'invention philosophique »⁸¹⁴. Analysant les sciences sociales, le philosophe Mario Bunge déclare : « Nous toucherons à peine à la sociologie marxiste parce que, à l'exception de quelques essais perspicaces mais schématiques, elle n'a pas beaucoup avancé ; elle s'intéresse plus à la controverse et à la critique sociale qu'à la théorisation rigoureuse ou à l'investigation empirique sérieuse ; elle n'a pas vu les maux du prétendu *socialisme réel* ce qui l'a empêché de prévoir son effondrement »⁸¹⁵. Ce jugement de Mario Bunge nous permet de dégager deux points : 1. La critique de la société – *social criticism*, en anglais – serait une activité d'intellectuels, de sociologues politiquement situés à gauche ou à l'extrême gauche, et 2. La critique sociale est plutôt de l'ordre de la controverse, et s'oppose aux théories rigoureuses, scientifiques, élaborées à partir d'hypothèses et de méthodes validées.

Dans ce chapitre, nous nous proposons de préciser l'idée de critique sociale pour tenter d'évaluer cette partie de l'œuvre de Raymond Ruyer. La critique sociale de Ruyer est, en partie, une critique des idées de gauche, devenues dominantes dans la société. Y a-t-il une critique de la critique sociale chez Ruyer ? Nous ne le croyons pas puisque lui-même parlait de ses livres de critique sociale. Dans la réédition de *La Gnose de Princeton*, en livre de poche⁸¹⁶, Ruyer divise ses principaux ouvrages en deux catégories : 1. Ouvrages de critique sociale qui comprend les six livres dont nous avons parlé (*L'Utopie et les utopies* ; *Le Monde des valeurs* ; *Philosophie de la valeur* ; et les trois livres publiés chez Calmann-Lévy), 2. Ouvrages dans la même ligne que la pensée gnostique américaine, qui comprend les autres principaux livres, avec quelques erreurs de date de publication, confirmation que Ruyer ne se souciait pas trop des détails de sa bibliographie.

Nous devons admettre qu'il existe, pour lui, une critique sociale qui ne se réclame pas des thèmes habituellement entendus sous le vocable *critique sociale*, c'est-à-dire ceux de l'aliénation et de la domination, qui sont, au contraire, critiqués par Ruyer. Irons-nous jusqu'à dire qu'il développe une critique sociale de droite ? Il faudra alors nous interroger sur la pertinence de l'idée d'une « critique sociale » de droite.

⁸¹⁴ Michaël Walzer, *Critique et sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation*, Paris, La Découverte, 1990, p. 47.

⁸¹⁵ Mario Bunge, *Social Science under Debate: a Philosophical Perspective*, Toronto, Toronto University Press, 1998, p. 81, (Notre traduction).

⁸¹⁶ Raymond Ruyer, *La Gnose de Princeton*, Paris, L.G.F., Coll. Pluriel, 1977.

Nous dégagerons d'abord quelques points communs entre la pensée de Ruyer et celle de Karl Popper sur la critique sociale et le statut des sciences sociales, et indiquerons ce qui rapproche les deux philosophes sur ces thèmes, même s'ils ont développé leur œuvre indépendamment l'un de l'autre. Popper n'a sans doute pas lu Ruyer, qui pour autant ne cite pas Popper, sinon par allusion, ce qui semblerait indiquer une connaissance succincte de l'œuvre de Popper, traduite assez tardivement en France, mais l'on sait que Ruyer lisait les auteurs allemands et anglais dans le texte original. Nous savons d'autre part que Ruyer n'avait pas d'attirance pour le Cercle de Vienne et les philosophes néo-positivistes. S'il a lu une partie de l'œuvre de Bertrand Russell et de Ludwig Wittgenstein, il se sentait plus proche de Whitehead, nous l'avons dit, que des viennois, auxquels il avait peut-être assimilé Karl Popper, alors que ce dernier s'est toujours défendu d'appartenir aux cercles des néo-positivistes de Vienne. Nous savons d'autre part que Ruyer était informé de ces courants en épistémologie et philosophie des sciences par son élève et collègue à l'université de Nancy, Louis Vax, mais qu'il manifestait peu d'intérêt pour la logique mathématique et les préoccupations méthodologiques des néo-positivistes. Lors des conversations philosophiques, fréquentes et régulières, qu'ils tenaient, il lui arrivait de plaisanter en lui disant : « c'est encore une de vos crises de néopositivisme ! ».

Raymond Ruyer et Karl Popper, nés la même année, en 1902, construisent une œuvre philosophique en deux parties : théorie de la connaissance, épistémologie et méthodologie des sciences, d'une part et réflexion sur l'histoire et sur la démocratie libérale pour Popper ; philosophie de la connaissance, sciences de la nature et métaphysique d'une part et critique sociale, comprenant une axiologie et des considérations sur le devenir des sociétés humaines chez Ruyer. L'un comme l'autre n'ont jamais séparé ces deux parties de leur œuvre qui constitue ainsi, pour eux, un « tout ».

Dans les années 1920, Popper a été socialiste mais adversaire de Marx à cause de divergences avec les communistes viennois. Il a expliqué, plus tard, qu'il n'acceptait pas les mensonges des communistes pour justifier les décisions politiques du parti communiste ; il est resté membre du parti social-démocratique – qui était d'obédience marxiste en Autriche où s'était développé l'austro-marxisme – jusqu'en 1937, année de son départ pour la Nouvelle Zélande. Il a connu la Révolution bolchévique et la chute de l'Union soviétique. Pendant la seconde guerre mondiale il écrit les deux livres qui assureront sa réputation de penseur libéral : *Misère de l'historicisme*, publié en 1944, et surtout *La Société ouverte et ses ennemis*, en 1945.⁸¹⁷

Pour l'historicisme, les connaissances, les valeurs d'une société sont liées à une situation historique donnée. L'historicisme croit en une loi de l'histoire ; or, pour Popper il n'y a pas de lois de l'histoire – et Ruyer le rejoint sur ce point. L'historicisme est, dit Popper, à l'origine des doctrines communistes et fascistes ; et le marxisme, ajoute-t-il, qui fait de la lutte des classes le moteur de l'histoire, est l'historicisme le plus abouti. Dès 1938, Raymond Aron définissait l'historicisme comme la « doctrine qui proclame la relativité des valeurs et des

⁸¹⁷ L'œuvre de Karl Popper (1902-1994) a été traduite tardivement en France. *Misère de l'historicisme* est publié chez Plon, en 1955 ; *La Société ouverte et ses ennemis*, t. 1, *Platon et t.2, Hegel et Marx*, est publié au Seuil en 1979. L'édition française a heureusement comblé son retard et les principaux livres de Karl Popper sont aujourd'hui disponibles au public français.

philosophies aussi bien que de la connaissance historique »⁸¹⁸. Ruyer et Popper se retrouvent, nous l'avons vu, contre le relativisme. « Le relativisme est un des nombreux crimes perpétrés par les intellectuels. Il est une trahison à l'endroit de la raison, et de l'humanité »⁸¹⁹. Popper émet l'hypothèse que le relativisme de certains philosophes provient de la confusion des idées de vérité et de certitude. Or la vérité est quelque chose d'objectif et la certitude est quelque chose de subjectif ; il existe des degrés de certitude, donc plus ou moins de certitude ; si la certitude est relative, il n'en est pas de même de la vérité.⁸²⁰

L'argument de Ruyer contre l'historicisme est le suivant : l'historiciste soutient que « Toute pensée et toute croyance est historique ; il n'y a, il n'y aura jamais de vérité ou de valeur trans-historique. » Mais alors, demande Ruyer, l'historicisme lui-même ne peut avoir qu'une validité temporaire, il ne peut être vrai. Le fait d'affirmer la thèse historiciste équivaut donc au fait d'en douter ou de la transcender »⁸²¹

Le livre *La Société ouverte et ses ennemis* oppose la société close à la société ouverte, distinction établie dans le dernier livre d'Henri Bergson⁸²². La société ouverte, selon Popper, est diversifiée, repose sur des institutions et autorise l'esprit critique. Elle se caractérise par un système politique dans lequel les dirigeants politiques ou le gouvernement sont remplacés sans violence à la différence des sociétés autoritaires où les mécanismes de remplacement des gouvernements sont la révolution ou le coup d'état. Les lois doivent permettre d'empêcher ou du moins de limiter les abus de pouvoir, de réduire l'importance de l'Etat et de maintenir les libertés individuelles. Ce sont les mêmes arguments utilisés par Friedrich Von Hayek qui est contre une démocratie illimitée et admet que tout gouvernement doit être doté de pouvoirs limités. La démocratie qui permet la transition pacifique au sommet du pouvoir politique est « quelque chose de précieux, et qui mérite qu'on lutte pour le conserver »⁸²³.

Il s'agit d'un plaidoyer pour la démocratie et une critique de l'historicisme. « L'objet de ce livre, écrit Popper⁸²⁴, est d'aider à la défense de la liberté et de la démocratie. Je n'ignore rien des difficultés et des dangers inhérents à la démocratie, mais je n'en pense pas moins qu'elle est notre seul espoir. Bien des exemples montrent que cet espoir n'est pas vain ». Il est d'accord, et Ruyer aussi, avec la célèbre formule de Winston Churchill « La démocratie est le pire système de gouvernement, à l'exception de tous les autres qui ont pu être expérimentés dans l'histoire »⁸²⁵.

Popper expose une conception de l'histoire assez proche de celle de Ruyer – pour qui, nous l'avons vu, l'histoire est « une suite d'abus sans fin ». « L'Histoire est souvent l'histoire du pouvoir, pour plusieurs raisons ; l'une d'entre elles est que le pouvoir exerce sur nous tous

⁸¹⁸ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, Julliard, 1987 (1^{ère} éd. : Paris, Vrin, 1938).

⁸¹⁹ Karl Popper, *A la recherche d'un monde meilleur*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 24.

⁸²⁰ Id., p. 25.

⁸²¹ Raymond Ruyer, « la conscience et les théories des théories », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4/1967, p. 410.

⁸²² Henri Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932 ; en particulier le chap. IV.

⁸²³ Friedrich Von Hayek (1899-1992), *Droit, Législation et liberté*, vol.3, Paris, PUF, 1980, p. 118.

⁸²⁴ Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979, préface à l'édition française.

⁸²⁵ Winston Churchill, Déclaration à la Chambre des Communes, Londres, 11 novembre 1947.

une influence ; une autre raison est que les êtres humains tendent à vénérer le pouvoir. Mais l'adoration du pouvoir est une des formes les plus méprisables d'idolâtrie et de servitude. La vénération pour le pouvoir naît de la peur : la peur est un sentiment que nous méprisons, avec raison. Une troisième raison est que le pouvoir politique est le centre d'intérêt de l'historien. Les puissants et les hommes politiques, souvent, désirent qu'on les vénère et ils disposent des moyens pour obtenir cette vénération. De nombreux historiens ont écrit pour des commandes ou sous la supervision d'empereurs, de généraux ou de dictateurs. L'Histoire des hommes politiques, des Chefs d'Etats, des puissants est, dans le meilleur des cas, une comédie insipide, un opéra-bouffe »⁸²⁶. Ruyer pourrait peut-être ajouter que Popper oublie la dimension de nutrition psychique dans la vie politique et la vénération du pouvoir, car tout n'est pas mensonge dans la nutrition psychique qui organise la *mise en scène* du pouvoir.

Dans le même recueil⁸²⁷, Popper présente quelques réflexions sur la théorie de la démocratie en faisant le lien entre les idéaux sociaux et la critique sociale. « Ecrivain sur l'utopie de Platon, j'ai écrit, dit Popper, que ceux qui veulent faire advenir le paradis sur la terre ont tout simplement créé un enfer »⁸²⁸. Telle est la leçon que nous devons garder en mémoire. La Suisse et l'Angleterre furent les premiers pays à apprendre la leçon : La révolution anglaise, explique Popper, n'apporta pas le Royaume des Cieux sinon l'exécution du roi Charles Ier et la dictature de Cromwell. Fatiguée par les guerres civiles et religieuses, l'Angleterre était disposée à accepter les arguments de John Locke en faveur de la tolérance religieuse⁸²⁹. La Suisse, l'Angleterre et les Etats-Unis ont pu atteindre par des réformes démocratiques ce qu'ils n'auraient pas pu obtenir par la révolution, le fanatisme, la dictature et l'usage de la force. Conclusion à laquelle était parvenu Ruyer à partir du contre-exemple français sur la période qui va de 1789 à 1815.

Popper, comme Ruyer, est pour un gouvernement constitutionnel démocratiquement élu et responsable – ce qui signifie qu'il doit rendre des comptes – et non pas, précise-t-il, pour un gouvernement du peuple, ce qui est très différent⁸³⁰. Les thèses de Popper ont été critiquées, en particulier celles exposées dans *La Société ouverte et ses ennemis*, pour une lecture de Platon réductrice et anachronique en faisant de Platon un précurseur de l'historicisme hégélien et marxiste⁸³¹.

⁸²⁶ Karl Popper, *All Life is Problem Solving*, London, Routledge, 1999 (1994, pour l'édition allemande) p. 107, (Notre traduction).

⁸²⁷ Traduit en français : *Toute vie est résolution de problèmes*, Arles, Actes Sud, 1998, 2 vol.

⁸²⁸ Id., *All Life is Problem Solving* (Notre traduction).

⁸²⁹ Karl Popper, *A la recherche d'un monde meilleur*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 196.

⁸³⁰ Karl Popper, *Toute vie est résolution de problèmes*, Préface.

⁸³¹ Une critique récente, en France est celle de Anne Baudart, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Vrin, 2005, p. 116.

L'Ecole de Francfort : la controverse de Popper avec Adorno et Habermas.

L'Ecole de Francfort regroupe des intellectuels allemands – Theodor Adorno (1903-1969), Max Horkheimer, Herbert Marcuse – à l'Institut de recherche sociale, fondé en 1923. Le projet initial de l'Institut était d'étudier les grèves de masse, le sabotage, la vie internationale du syndicalisme, le marxisme, les modes de vie des différentes couches de la société. Dans les années 1960, l'Ecole de Francfort veut actualiser le marxisme par une analyse critique des sciences sociales dans une perspective néo-marxiste ; Adorno critique le taylorisme et la société de consommation ; il entreprend aussi une critique de la « culture de masse » à travers la notion d'industrie culturelle. Pour Horkheimer et Marcuse, la critique sociale doit s'appuyer sur une analyse des évolutions sociales et identifier les obstacles à l'émancipation qui pervertissent les luttes sociales. L'Ecole de Francfort se caractérise par un refus radical du monde sur la base théorique du marxisme. Jürgen Habermas (1929-) est le représentant de la seconde génération de l'Ecole de Francfort. En France, Jean-Marie Vincent, universitaire venu du Trotskysme, qui a fondé et dirigé, jusqu'à sa retraite en 2002, le département de sciences politiques de l'Université de Vincennes (Paris VIII), a contribué à faire connaître les auteurs et les textes de L'Ecole de Francfort⁸³².

En 1961, Popper est invité à donner la conférence inaugurale des Journées de la Société allemande de sociologie à Tübingen. Il présenta vingt-sept thèses sur « La logique des sciences sociales ». Adorno devait répondre à Popper mais - ainsi que l'observa Ralf Dahrendorf dans ses « Commentaires sur les discussions de Tübingen » - exprima, assez curieusement son accord avec Popper, sans toutefois prendre position sur les thèses de ce dernier, en particulier la dixième thèse qui critique le relativisme historique « pour lequel il n'y a pas de vérité objective mais seulement des vérités bonnes pour telle ou telle époque ; et le relativisme sociologique qui enseigne qu'il existe des vérités ou des sciences valables pour tel groupe ou telle classe, par exemple une science prolétarienne et une science bourgeoise »⁸³³. Cette thèse est intéressante, d'autre part, parce qu'elle signale, en 1961, la « victoire » de l'anthropologie sociale sur la sociologie, « victoire d'une méthode soi-disant observatrice, soi-disant descriptive, soi-disant plus objective et donc conforme en apparence à la méthode des sciences naturelles »⁸³⁴. La huitième thèse énonçait le renversement de l'anthropologie et de la sociologie de la manière suivante : « Avant la deuxième guerre mondiale, la sociologie était encore considérée comme une science théorique universelle tandis que l'anthropologie sociale était considérée comme une sociologie appliquée aux sociétés « primitives ». Le rapport s'est complètement inversé dans les années 1960 : l'anthropologie sociale est devenue une science sociale universelle et il semble que la sociologie se résigne à devenir un secteur de l'anthropologie sociale – à savoir une anthropologie sociale appliquée aux sociétés industrialisées. L'anthropologue, jadis homme de terrain modeste, est devenu un théoricien social aux vues vastes et profondes »⁸³⁵. Ces

⁸³² Jean-Marie Vincent (1934-2004), *La Théorie critique de l'Ecole de Francfort*, Paris, Galilée, 1976. On peut lire aussi : Ralf Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort. Histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993.

⁸³³ T. Adorno-K. Popper, *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Editions Complexe, 1979, p. 82.

⁸³⁴ Id., p. 79.

⁸³⁵ Id., p. 79.

thèses n'ont pas été discutées aux journées de Tübingen ; étaient-elles alors acceptées sans discussion parce qu'elles correspondaient à la réalité de l'état des sciences sociales ?

Nous avons connu, en France aussi, l'engouement des « milieux intellectuels » pour l'anthropologie structurale, représentée par Claude Lévi-Strauss ; pour autant la sociologie n'était pas résignée « à devenir un secteur de l'anthropologie sociale ». La vogue du structuralisme une fois passée, l'anthropologie a perdu de son éclat, même si Lévi-Strauss continuait à exercer une influence intellectuelle, de plus en plus discrète, il est vrai. Il est aujourd'hui difficile de parler de « victoire » de l'anthropologie sociale. Il n'en reste pas moins que les thèses de Popper auraient dû provoquer la discussion. Dahrendorf témoigne, en conclusion, de la déception des participants qui n'ont pas assisté à la controverse attendue entre les deux rapporteurs – Adorno et Popper – qui n'ont pas abordé les problèmes spécifiques de la sociologie⁸³⁶.

En 1969 est publié en Allemagne le recueil d'essais « La querelle du positivisme dans la sociologie allemande » qui sera traduit en anglais en 1976 et en français en 1979. Ce recueil comprend les trois textes des journées de Tübingen, deux textes d'Adorno : une longue introduction, dernier texte d'Adorno, publié après sa mort, et un texte intitulé « Sociologie et recherche empirique » ; sont ajoutés deux autres essais de Jürgen Habermas et du professeur Hans Albert qui prend la défense de Popper en réponse aux attaques d'Habermas. Ces textes ne figuraient pas au programme des journées de 1961 puisqu'ils leur sont postérieurs.

En prélude aux textes d'Adorno, un des traducteurs prend la précaution d'avertir le lecteur qu'ils sont rédigés dans un allemand fort ardu. Il faut reconnaître que la lecture des essais d'Adorno et d'Habermas suscite le malaise car, au-delà des critiques du positivisme, en réalité du néo-positivisme du Cercle de Vienne auquel Popper est assimilé de manière abusive, il est difficile de comprendre les objectifs des attaques contre la sociologie empirique ; certes Adorno comme Habermas condamnent l'empirisme en sociologie ; ils se font les avocats des « dialecticiens » contre les « positivistes » en insistant sur une divergence de conception qui nous semble très artificielle : « Le positivisme voit dans la sociologie une science parmi d'autres et considère depuis Comte que les méthodes éprouvées dans les sciences anciennes, surtout les sciences de la nature, peuvent être transposées à la sociologie »⁸³⁷. Cette présentation nous apparaît plutôt caricaturale et confond le positivisme de Comte et le néo-positivisme du Cercle de Vienne. Un autre exemple de raisonnement abstrait où le lecteur s'interroge sur le sens à donner aux phrases : « Rien de social ne peut être pensé sans référence à la totalité, au système total qui est réel mais intraduisible en une immédiateté tangible, et qui pourtant ne peut être conçu que dans la mesure où il est appréhendé dans le factuel et l'individuel. C'est ce qui confère toute son importance à l'interprétation (« *Deutung* ») en sociologie »⁸³⁸. Même si la traduction ne parvient pas à restituer le sens original, l'expression en elle-même manque de clarté.

⁸³⁶ Id., p. 110.

⁸³⁷ Theodor Adorno, « Introduction », *De Vienne à Francfort*, p. 32.

⁸³⁸ Id. p. 32.

Popper rappelle qu'il ne voulait pas attaquer Adorno et l'Ecole « dialectique » de Francfort « que je n'ai jamais considérée comme importante, si ce n'est peut-être d'un point de vue politique – encore qu'en 1960, je n'étais même pas conscient de l'influence politique de cette école. Bien que je n'hésiterais pas aujourd'hui à dire de leur influence qu'elle est « irrationaliste » et « destructrice de l'intelligence », je ne pourrais jamais prendre leur méthodologie (quoiqu'on entende par-là) au sérieux d'un point de vue intellectuel ou académique »⁸³⁹. Il reproche aux praticiens des sciences sociales en Allemagne d'avoir été formés dans le « style » hégélien, « et ceci est, à mon avis, une tradition destructrice de l'intelligence et de la pensée critique »⁸⁴⁰. Popper et Ruyer s'accordent à penser que le devoir de tout intellectuel « est de s'efforcer constamment de parler un langage simple et clair. Chaque pensée devrait être formulée aussi clairement et simplement que possible. Ce qu'on ne peut obtenir qu'en travaillant beaucoup »⁸⁴¹. Ruyer et Popper rejettent le jargon philosophique et la cuistrerie intellectuelle qui servent à formuler des banalités dans un discours boursoufflé. Popper dit qu'il avait l'habitude de mettre en garde ses étudiants, particulièrement en Allemagne, qui venaient à l'université pour apprendre à parler et à écrire de manière impressionnante et incompréhensible⁸⁴². A Nancy, Raymond Ruyer et Louis Vax nous ont appris à nous défier de la fausse profondeur, du langage incompréhensible, à ne pas admirer l'opacité brillante qui sévissait aussi dans les universités françaises. Le modèle inconscient qui consiste à énoncer des trivialités dans un verbalisme plus ou moins vide, considéré « comme la valeur intellectuelle par excellence »⁸⁴³ et que Popper attribue à l'Allemagne, existe – ou a existé – aussi en France ; le structuralisme y a contribué⁸⁴⁴. (Nous avons ici même donné quelques exemples – de Roland Barthes et Jean Baudrillard, pour ne citer que ces deux noms). Le langage incompréhensible est celui d'Adorno et d'Habermas, comme s'amuse Popper à le relever : Habermas commence à citer une phrase d'Adorno qu'il approuve⁸⁴⁵. Popper donne la citation dans le texte allemand original puis la traduction du livre *De Vienne à Francfort* et sa propre « traduction ». Ainsi, « La totalité sociale ne mène pas de vie propre par-dessus ce dont elle assure la cohésion, en quoi elle trouve ses propres composants. Elle se produit et se reproduit au travers de ses moments singuliers... aussi peu ce tout peut être séparé de la vie, de la coopération et de l'antagonisme de ses éléments, aussi peu un élément quelconque peut-il être compris dans son seul fonctionnement sans prise en considération du tout qui a son essence dans le mouvement du singulier lui-même. Système et singularité doivent être connus réciproquement et seulement dans leur réciprocity » devient : « la société consiste en relations sociales. Les diverses relations sociales produisent en quelque sorte la société. Parmi ces relations figurent la coopération et l'antagonisme ; et

⁸³⁹ K. Popper, « Raison ou Révolution ? », *De Vienne à Francfort*, p. 238. Cet article fut d'abord publié dans les *Archives européennes de sociologie*, XI, 1970, pp. 252-62.

⁸⁴⁰ Id. p. 241.

⁸⁴¹ Id. p. 240.

⁸⁴² Id. p. 242.

⁸⁴³ Id. p. 242.

⁸⁴⁴ Contre l'obscurité de la notion de structuralisme que tout le monde appliquait à tout le monde dans les années 1960, Jean-François Revel a demandé à Clément Rosset d'écrire une satire : *Les matinées structuralistes*, Paris, Robert Laffont, « Libertés », 1969.

⁸⁴⁵ J. Habermas, « Théorie analytique de la science et dialectique », *post-scriptum à la controverse entre Popper et Adorno*, *De Vienne à Francfort*, p. 115. La phrase d'Adorno est tirée de « Sur la logique des sciences sociales », *De Vienne à Francfort*, p. 93.

puisque (comme on l'a dit) la société consiste en ces relations, il est impossible de l'en séparer. Mais l'inverse est vrai aussi : aucune de ces relations ne peut être comprise sans les autres »⁸⁴⁶.

Popper enfonce le clou : la théorie des totalités sociales n'est pas nouvelle et elle n'est pas fausse, elle est simplement triviale. Habermas ne sait pas poser les choses simplement, « la plus grande part de ce qu'il dit me semble trivial ; le reste me semble erroné »⁸⁴⁷. Il est difficile de discuter avec lui, même si, comme le reconnaît Popper, nous sommes convaincu de sa parfaite sincérité. Il cherche à impressionner autrui ; « Le professeur Habermas semble penser que celui seul qui critique pratiquement la société existante peut produire des arguments théoriques sérieux à propos de la société, puisque que la connaissance sociale ne peut être séparée d'attitudes sociales fondamentales »⁸⁴⁸. Une telle manière de penser, erronée, empêche, ou du moins biaise tout débat puisqu'avant de s'interroger sur le contenu de ce qui est dit, on commence par soupçonner les présupposés de celui qui parle.

Le problème de fond qui oppose l'école de Francfort à Popper est le choix de la révolution ou celui de la réforme ; nous retrouvons le thème de la critique sociale. « Il se peut que les injustices sociales soient mieux perçues par les révolutionnaires que par les autres gens, admet Popper. La plupart des révolutions ont produit des sociétés très différentes de celles désirées par les révolutionnaires. *Voilà un problème* qui mérite d'être retenu dans toute critique sérieuse de la société »⁸⁴⁹.

Si Ruyer, pour sa part, a critiqué les idées d'Herbert Marcuse, il ne parle pas de l'école de Francfort⁸⁵⁰. Elle a exercé une influence en France auprès d'universitaires d'obédience marxiste et aussi, parmi d'autres, Bourdieu et Foucault. Dans un ouvrage remarquable par sa critique précise des thèses de Michel Foucault, l'universitaire et diplomate brésilien José Guilherme Merquior⁸⁵¹ montre que la théorie du pouvoir de Foucault, comme augmentation de la domination, converge avec la tradition critique qui va de Marx aux philosophes de l'école de Francfort. Sur le thème de la critique sociale, Merquior écrit : « Foucault applique la leçon de Nietzsche à un phénomène que nous a rendu familier l'avancée générale des thèses de ce que l'on appelle le marxisme occidental (c'est-à-dire essentiellement celui de Lukács et la première génération de l'école de Francfort), à savoir la fusion de la critique sociale (la condamnation de la société bourgeoise) et d'une position contre-culturelle (le grand refus de la civilisation moderne) »⁸⁵².

⁸⁴⁶ K. Popper, « Raison ou révolution ? », *De Vienne à Francfort*, p. 244.

⁸⁴⁷ Id. p. 245. Popper a reproduit l'exercice en le poursuivant dans *A la recherche d'un monde meilleur*, Paris, Les Belles Lettres, p. 140.

⁸⁴⁸ Id. p. 245.

⁸⁴⁹ Id. pp. 245-246.

⁸⁵⁰ Il cite Adorno et *The Authoritarian Personality*, New York, Harper, 1950, dans un article peu connu : « La boule d'or ou la droite, la gauche et la gauche libertaire », *Défense nationale*, février 1978, p. 9.

⁸⁵¹ J. G. Merquior (1941-1991), *Foucault et le nihilisme de la chaire*, Paris, PUF, 1986. Malheureusement ce livre a rencontré peu d'échos si ce n'est quelques réprobations pour avoir osé souligner les approximations et les erreurs de l'« archéologue des savoirs ».

⁸⁵² J. G. Merquior, *Foucault et le nihilisme de la chaire*, p. 118.

L'éphémère contre-culture.

La critique sociale regroupe, assez indistinctement, la condamnation de la société bourgeoise et le refus de la civilisation occidentale à quoi se reconnaissait la « contre-culture » telle qu'elle s'est exprimée aux Etats-Unis. Le mot « contre-culture », qui définit le mouvement culturel contestataire né à la fin des années 1960, est attribué à Théodore Roszak (1934-2011), professeur d'histoire à l'université d'état de Californie quand il publie le livre *Vers une contre-culture*⁸⁵³. Le succès de ce livre est immédiat tant auprès des jeunes américains, étudiants radicaux contre la guerre du Vietnam et jeunes « hippies » ayant abandonné l'université, que de leurs aînés, les parents à qui il proposait une analyse de ce qui arrivait à l'Amérique du Nord, présentée comme société technocratique. Alan Watts (1915-1978), « gourou » autodidacte des religions asiatiques, figure emblématique du mouvement hippie, avait déclaré à propos de *Vers une contre-culture* : « C'est le livre utile pour savoir ce qui se passe dans la tête de votre enfant intelligent et rebelle ». Roszak voyait, avec enthousiasme et démagogie, dans les mouvements contestataires les prémices de la contre-culture à venir. La société moderne dominée par la science est laide, répressive et sans âme. La contre-culture issue de la jeunesse dissidente débouchera sur une nouvelle civilisation visionnaire, ouverte à toutes les expériences qui incluaient la recherche des paradis artificiels avec le LSD, les religions exotiques, la liberté sexuelle, toutes les formes de musiques populaires et les bandes dessinées, au contenu assez superficiel. La révolte des campus et le mouvement des droits civiques allaient libérer la jeunesse de la corruption du monde ; l'idéalisme est naïf par son optimisme mais dangereux par son irrationalisme et même antirationalisme. Les mouvements contestataires se sont arrêtés avec la fin de la guerre du Vietnam, et, à la fin des années 1970, il s'est passé ce que Roszak redoutait : la « récupération » et la disparition de la contre-culture. L'idée de contre-culture n'était-elle pas simplement une escroquerie médiatique ? Il est permis de le penser devant l'indigence théorique, artistique et même culturelle, des contenus qu'elle prétendait offrir.

Le livre de Roszak ne mériterait pas d'y consacrer plus d'attention s'il ne dévoilait, comme un symptôme, la critique sociale néo-gauchiste⁸⁵⁴. Il relie le thème de la critique sociale à celui du désaccord entre les générations qui serait l'agent essentiel du changement social. Si nous suivons Roszak⁸⁵⁵, la critique sociale, née de l'opposition entre les générations – les enfants critiquent les parents – débouche sur le changement social. L'aliénation est bien un thème de la critique sociale mais, pour Roszak elle devient « étouffement de la personnalité et fermeture de l'homme à l'homme »⁸⁵⁶ ; conception inhabituelle de l'aliénation, assez peu marxiste, peut-être parce que Roszak pense à la « nouvelle gauche » : « les contestataires cherchent à doter d'une base culturelle la Nouvelle Gauche, nouvelles formes de communauté, nouveaux schémas familiaux, nouveaux plaisirs sexuels, nouvelles formes éthiques, nouvelles valeurs personnelles loin de la politique de pouvoir, du foyer bourgeois et

⁸⁵³ Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture*, New York, Doubleday, 1969; traduction française, *Vers une contre-culture*, Paris, Stock, 1970.

⁸⁵⁴ T. Roszak, *Vers une contre-culture*, p. 86.

⁸⁵⁵ Id. p. 15.

⁸⁵⁶ Id. p. 77.

de la société de consommation»⁸⁵⁷. Le lecteur observera le goût prononcé pour la « néomanie » : la contre-culture n'apporte que du nouveau. Nous nous interrogeons cependant sur les « nouveaux plaisirs sexuels » (sic). La société d'Amérique du Nord était-elle à ce point réprimée qu'il fallut attendre 1969 pour découvrir de nouveaux plaisirs sexuels ? En revanche nous retrouvons sans surprise la critique de la société de consommation qui était en 1969 le sujet préféré des universitaires de gauche en Occident. Ce catalogue de bonnes intentions énonce le programme que les « progressistes », comme disait Ruyer, la gauche généralement parlant, va essayer de mettre en place au nom du changement et au nom du progrès des mœurs, c'est-à-dire de leur libération, puisqu'elles avaient été jusqu'alors réprimées. La génération issue du « baby-boom » dans le monde occidental se chargera de donner une réalité politique à ces thèmes. En premier lieu, le refus de la hiérarchie des cultures deviendra l'idéologie du « tout culturel » : tout se vaut car tout est culture. Cette idéologie sera validée par des intellectuels, des artistes et des hommes politiques.

La critique de la société de consommation a renouvelé le thème de l'aliénation qui est passé du cas du travailleur ou du prolétaire qui vend sa force de travail – aliénation économique – au cas de l'individu dépossédé de lui-même en acceptant le « système » technique asservissant par toutes sortes de contrôles sociaux et qui propose le plaisir et la jouissance de la marchandise, ou des « objets ». Le thème de l'aliénation n'est pas nouveau, pas plus que celui de la domination, nous le verrons, mais il a gagné en extension puisque dans les années 1960 il concernait tous les consommateurs. Il est exposé dans les livres d'Henri Lefebvre et ceux d'Herbert Marcuse. Ruyer avait montré les limites du thème de l'aliénation : « Toute conscience est fondamentalement et irrémédiablement *aliénée*, et il est tout à fait absurde de croire qu'en supprimant les aliénations politiques ou économiques de la conscience humaine, on supprime du même coup l'aliénation – disons métaphysique ou religieuse – qui impose à tous *la voie de toute chair* »⁸⁵⁸.

Le thème de la domination n'a rien de nouveau non plus. Il repose sur les considérations théoriques et la rhétorique inspirées du marxisme et du socialisme. L'exploitation capitaliste est génératrice de misère et d'inégalité chez les « travailleurs » victimes de cette exploitation, et d'égoïsme dans la vie sociale. La société se divise en dominants et dominés ; il y a d'un côté le Pouvoir, les dirigeants, les dominants et de l'autre, la masse des dominés. Pierre Bourdieu a défini la culture comme instrument de domination utilisé par la classe dominante. Elle sert à assurer la reproduction sociale. Son livre *La distinction*⁸⁵⁹ a pour sous-titre *Critique sociale du jugement*. Il se veut une critique de la culture et des usages qu'on en fait comme moyen de domination. A partir d'enquêtes réalisées dans le cadre du Centre de sociologie européenne, Bourdieu veut montrer que le goût est socialement déterminé ; pour cela il s'attache à dégager les principes généraux des conduites qui permettent d'établir l'ensemble des goûts, pas seulement en matière d'art, mais aussi d'alimentation, de loisirs, musique, cinéma, de vêtement, etc. qui déterminent les styles de vie. Il propose une représentation de l'espace social puis essaie d'expliquer comment l'appartenance sociale détermine un style de

⁸⁵⁷ Id. p. 86.

⁸⁵⁸ Raymond Ruyer, « La conscience et les théories des théories », *Revue de métaphysique et de morale*, n°4/1967, p. 413.

⁸⁵⁹ Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit, 1979.

vie avec les notions de capital social, de capital économique et de capital culturel (ou niveau d'instruction). Tout cela pour affirmer que l'art est un des lieux par excellence de la dénégation du monde social. Une manière pour les classes supérieures de maintenir leur domination sur les classes populaires. « Ce livre, écrit Philippe Raynaud⁸⁶⁰, construit tout entier sur l'opposition de la *distinction* et de la vulgarité, trouve peut-être son équilibre – et les raisons de son succès – dans le fait qu'il représente aujourd'hui *la forme distinguée du marxisme vulgaire* ». Une autre raison de son succès, selon Philippe Raynaud, vient de ce que ce livre est un exemple de culture distinguée : « critique de la culture savante, *La distinction* est aussi un livre d'intellectuel pour intellectuels, dont la compréhension requiert la maîtrise *symbolique* de la culture légitime en même temps qu'elle procure la satisfaction de la distance critique à son égard »⁸⁶¹.

Les intellectuels et les modes intellectuelles.

En novembre 2010 s'est tenu à Paris un colloque « 30 ans après *La Distinction* ». Le texte de présentation du colloque affirme que cet ouvrage – l'un des plus lus et les plus commentés – a mis en avant l'importance des dimensions symboliques et culturelles de l'ordre social, des processus de domination et d'exclusion, contribuant à un renouvellement de la sociologie de la stratification sociale et des rapports de classe. Les organisateurs du colloque se croient obligés de dire que la sociologie de Bourdieu n'est pas binaire ; « elle est davantage une sociologie de l'espace social que de l'échelle sociale » ; l'un n'empêche pas l'autre, sommes-nous tentés d'ajouter. Sur la question de savoir si la recherche en sciences sociales doit être neutre ou adopter consciemment un point de vue partisan – qui était l'enjeu du débat manqué entre Popper et l'école de Francfort – Bourdieu a répondu qu'un bon usage de la sociologie était d'en faire un instrument de transformation du monde social. Il a mis son « capital symbolique » au service de la cause des dominés, contre le « néo-libéralisme » ; cohérent en cela avec le néo-marxisme de ses écrits.

Mais en contradiction avec l'exigence ou l'affectation de « scientificité » ; il considérait que la sociologie qu'il faisait était de la science⁸⁶². Lors d'un entretien sur France culture, il avait déclaré : Il y a place pour un utopisme rationnel, c'est-à-dire à une part d'utopie dans les limites du possible ; il faut définir les limites de ce qu'on peut faire et aller aussi loin que possible au-delà de ces limites avec une toute petite chance de réussir » ; ici, en l'occurrence, ce n'est plus le sociologue qui se veut scientifique qui parle sinon l'intellectuel engagé. A la suite de Foucault, Bourdieu se définissait comme un « intellectuel spécifique » c'est-à-dire un intellectuel « qui ne travaille plus dans l'universel, dans l'exemplaire, dans le-juste-et-le-vrai-pour-tous mais dans des secteurs déterminés en des points précis »⁸⁶³. Il se voulait le porte-voix des sans voix ; n'était-ce pas aussi le projet de Sartre ? Parler au nom des damnés de la

⁸⁶⁰ Philippe Raynaud, « Le sociologue contre le droit », Revue *Esprit*, mars 1980, pp. 82-93.

⁸⁶¹ Id. p. 93.

⁸⁶² Jeannine Verdès-Ledoux, *Le Savant et le politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, Grasset, 1998 ; rééd. LGF, Le livre de poche, « Biblio essais », 2002.

⁸⁶³ Michel Foucault, « La Fonction politique de l'intellectuel », *Dits et écrits*, Vol. 2 : 1976-1988, Paris, Gallimard, Coll. Quarto, 2001, p. 109.

terre ? Ruyer portait peu d'intérêt à ce genre de distinction sophistique entre intellectuel et « intellectuel spécifique ». Il partagerait plutôt l'observation de Jean Grenier : « J'ai cru constater les années dernières un goût très vif des intellectuels pour les grossières majorités. Il m'a semblé voir qu'ils ne répugnaient à aucune compromission ni aucun compromis. J'ai vu les plus indépendants et les plus révoltés rivaliser de zèle et d'obéissance »⁸⁶⁴. Ruyer se méfiait des intellectuels auxquels il reprochait de suivre la mode. Il rejoignait Karl Popper, nous l'avons vu pour dénoncer la pédanterie, les grandes phrases obscures et inintelligibles qui mènent au relativisme. Pour le relativiste, la vérité est sans importance puisque tout est vrai ou plutôt rien ne l'est.

Valeur du sens commun :

Le jeune Ruyer a voulu réhabiliter le sens commun en philosophie, dans un article publié en 1934, assez peu lu et peu commenté⁸⁶⁵. « Ne pas mépriser l'univers de l'homme de la rue est une indispensable assurance contre les fantaisies philosophiques »⁸⁶⁶. Ruyer connaissait bien le risque d'être mal compris et mal jugé, en abordant le thème du sens commun. Il le fait à propos de l'existence du monde extérieur en citant les réflexions sensées de Bertrand Russell⁸⁶⁷. Un autre point qui le rapproche de Karl Popper : il apprécie le robuste bon sens anglo-saxon, celui des anglais, de Samuel Butler, tout comme il appréciait l'humour anglais – et aussi Alphonse Allais pour l'humour français. Pour le jeune Ruyer, « le sens commun peut et doit fournir au philosophe un cadre général, la terre ferme du monde communément accepté dans sa géographie sommaire »⁸⁶⁸. La notion de sens commun se rapporte à une forme de connaissance qui regroupe des savoirs socialement transmis et diffusés dans une culture donnée, des normes, des valeurs et symboles, des règles admises. Le sens commun est toujours social, et pour cette raison il intéresse les philosophes et les sociologues. Aristote parle de *koinè aisthesis* ou sensibilités communes. Une certaine tradition philosophique française, de Descartes à Bergson, a eu tendance à disqualifier le sens commun comme certains sociologues, de Durkheim à Bourdieu, réduisent le sens commun à un type de connaissance inférieur au savoir scientifique, ce qu'il est assurément mais qui ne mérite pas autant de réprobation. A propos du sens commun, Bourdieu mentionne ces « évidences immédiates souvent illusoires »⁸⁶⁹. Selon Marc Crapez, la critique du sens commun est une illusion propre à certains sociologues récents⁸⁷⁰. Il distingue les intellectuels dénonciateurs du bon sens, des hommes d'étude et de réflexion que le bon sens préserve de l'esprit de système. Pour lui, le rejet du bon sens comme « lieu commun du parti intellectuel », apparaît au XIX^{ème} siècle et s'impose comme argument d'autorité dans les années 1960. Il y a un parti

⁸⁶⁴ Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Paris Gallimard, 1938, rééd. Coll. Idées, 1967, p. 178.

⁸⁶⁵ Raymond Ruyer, « Rôle du sens commun en philosophie », *Revue philosophique*, 1934 :248-258.

⁸⁶⁶ Id. p. 252.

⁸⁶⁷ Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, Chicago and London, Open Court Publishing Company, 1914. (Traduction française: La méthode scientifique en philosophie).

⁸⁶⁸ Raymond Ruyer, article cité, p. 249.

⁸⁶⁹ Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Editions de Minuit, 1987.

⁸⁷⁰ Marc Crapez, *Défense du bon sens ou la controverse du sens commun*, Monaco, Editions du Rocher, 2004.

pris scientifique qui déprécie la perception spontanée ou ces « savoirs » qui organisent la vie sociale : ceux qui méprisent le bon sens n'évitent parfois pas de tomber dans le dogmatisme ou le scientisme ; ils deviennent le pédant ou le Trissotin de Molière. Bachelard évite le vertige scientifique et sauve *in extremis* le sens commun, blâme le jargon, dénonce la fausse profondeur, prône un esprit scientifique capable de diriger ses critiques contre lui-même. Bourdieu tire son hostilité au sens commun d'une lecture de Bachelard⁸⁷¹.

Plus récemment, Raymond Boudon s'est élevé contre la dévalorisation du sens commun⁸⁷². Dans un entretien, il a précisé sa position : « Les élites intellectuelles françaises ont souvent dans les dernières décennies donné l'impression qu'elles n'accordaient que peu de valeur à l'esprit critique qui est pourtant le nerf et définit le sens de l'activité intellectuelle et qu'elles avaient plutôt une vocation à la militance, souvent au service de causes ou d'idées confuses voire perverses, comme Louis Althusser, Pierre Bourdieu ou Michel Foucault, dont les engagements évoquent davantage l'aveuglement de Sartre en faveur du régime cubain que le caractère visionnaire des prises de position de Voltaire, dans l'affaire Calas par exemple »⁸⁷³.

Lorsque furent publiés les *Carnets de voyage en Chine*⁸⁷⁴ de Roland Barthes, Simon Leys, à la fin du compte-rendu qu'il en donne⁸⁷⁵, cite George Orwell : « Vous devez faire partie de l'intelligentsia pour écrire des choses pareilles ; nul homme ordinaire ne saurait être aussi stupide ». Simon Leys avait raconté que le voyage en Chine de Roland Barthes, en avril-mai 1974, avec un petit groupe de ses amis de la revue *Tel Quel* avait coïncidé avec une purge colossale et sanglante déclenchée par le régime maoïste : la fameuse campagne « Pi Lin, Pi Kong », contre Lin Biao et contre Confucius. Simon Leys avait accusé Barthes de n'avoir rien dit dans le récit publié par *Le Monde* à son retour en France. Un an plus tard, Barthes réédite l'article en plaquette de luxe pour bibliophile avec une postface justificatrice⁸⁷⁶. Simon Leys note alors avec ironie que Barthes venait d'inventer cette catégorie inouïe le « *discours ni assertif, ni négateur, ni neutre* », « *l'envie de silence en forme de discours spécial* » et « venait d'investir d'une dignité entièrement neuve la vieille activité, si injustement décriée, du parler-pour-ne-rien-dire »⁸⁷⁷. La publication des *Carnets de voyage en Chine*, chez le même éditeur que la plaquette de 1975, n'entraîne pas Simon Leys à réviser son opinion de 1976, au contraire elle justifie la phrase d'Orwell citée plus haut. A propos de voyage en Chine, est édifiant le florilège de citations proposé par François Hourmant d'intellectuels français en voyage en URSS, à Cuba et en Chine⁸⁷⁸.

Nous avons mis en relation la critique sociale, les intellectuels, le bon sens et la sociologie ou les sciences sociales. Revenons à la critique sociale puisque nous voulons

⁸⁷¹ Id., p. 10.

⁸⁷² Raymond Boudon, *Renouveler la démocratie. Eloge du sens commun*, Paris, Odile Jacob, 2006.

⁸⁷³ Raymond Boudon, « Entretien sur la démocratie avec Julien Serey », revue *Entrée libre*, 2008, n° 5.

⁸⁷⁴ Roland Barthes, *Carnets de voyage en Chine*, Paris, Christian Bourgois, 2009.

⁸⁷⁵ Simon Leys, « Une indécence extraordinaire », journal *La Croix* du 4 février 2009.

⁸⁷⁶ Roland Barthes, *Alors la Chine ?*, Paris, Christian Bourgois, 1975.

⁸⁷⁷ Simon Leys, *Images brisées*, Paris, Robert Laffont, 1976.

⁸⁷⁸ François Hourmant, *Au pays de l'avenir radieux, voyages des intellectuels français en URSS, à Cuba et en Chine*, Paris, éd. Aubier, 2000.

évaluer ce que Ruyer a réalisé avec ce qu'il appelle « critique sociale ». Nous avons vu aussi que l'idée de critique sociale fait partie du registre politique de la gauche : les thèmes de la critique sociale viennent du marxisme et nous pourrions peut-être trouver chez Jean-Jacques Rousseau les formes classiques de la critique sociale avec le thème de l'inégalité et le thème de l'innocence de l'homme dans une société qui le corrompt. Nous nous sommes demandé s'il peut exister une critique sociale qui soit autre chose que la critique de la domination, à l'exemple de celle de Ruyer. Avant de revenir à Ruyer, nous nous proposons d'examiner la distinction entre critique sociale et critique sociologique établie par Claude Grignon.

Il déclare d'entrée que la critique sociale et l'expertise politique font partie du métier de sociologue. En opposant critique sociale et critique sociologique, Claude Grignon⁸⁷⁹ rappelle la mise en garde de Max Weber : « prendre une position politique pratique est une chose, analyser scientifiquement des structures politiques et des doctrines de parti en est une autre »⁸⁸⁰. Pour passer de la critique sociale à la critique sociologique, il faut que « la division des rôles et du travail soit scrupuleusement respectée et que le savant s'abstienne de juger en moraliste et de décider en politique »⁸⁸¹. S'il est nécessaire de rappeler de telles vérités de bon sens, c'est que les sciences de l'homme et la sociologie sont exposées à être enrôlées par les intérêts et les mouvements sociaux, politiques et intellectuels, d'abord et principalement par les mouvements en lutte contre l'ordre établi, parfois aussi par des mouvements conservateurs soucieux de retourner la critique contre les idéologies critiques. Ce dernier point ne s'applique pas à Ruyer qui n'est enrôlé dans aucun parti, ne défend aucun intérêt ni mouvement social ; sa critique sociale, liée à sa philosophie, repose sur l'analyse philosophique des évolutions sociales ; elle est indépendante des orientations sociologiques même si elle est nourrie par la lecture des sociologues.

Pour Claude Grignon, « la critique sociale critique l'ordre établi au nom d'un ordre idéal, plus "juste", plus "rationnel" ; c'est une dévalorisation qui suppose une valorisation. Son ressort est le même que celui de la satire au théâtre ou dans le roman »⁸⁸². Le sociologue est tenté de confondre critique sociale et critique sociologique alors que, « par principe, la critique sociologique se retient au contraire, de dévaloriser ce qu'elle relativise : elle se contente de mettre au jour, de "dévoiler" les mécanismes sociaux cachés dont les valorisations sont le produit »⁸⁸³. Le sociologue aurait donc un rôle d'arbitre, impartial et objectif. Il prend ainsi ses distances avec Pierre Bourdieu dont il a été un des collaborateurs au Centre de sociologie européenne. Il évoque « des écoles de pensées regroupées autour d'un professeur charismatique, faisant office de maître spirituel, qui impose d'autant mieux sa sociologie personnelle qu'il la met au service d'une "bonne" cause, c'est-à-dire d'une cause approuvée, comptant bon nombre de sympathisants dans le milieu »⁸⁸⁴. Claude Grignon raconte son

⁸⁷⁹ Claude Grignon, « L'enquête sociologique, la critique sociale et l'expertise politique », *Revue européenne des sciences sociales*, XXXVIII-118/2000.

⁸⁸⁰ Max Weber, *La savant et le politique*, Paris, Plon, coll. 10/18, 1963, pp. 81-82.

⁸⁸¹ Id., p. 101.

⁸⁸² Claude Grignon, « L'enquête sociologique, la critique sociale et l'expertise », *Revue européenne des sciences sociales*, XXXVIII-118/2000.

⁸⁸³ *Ibid.*

⁸⁸⁴ *Ibid.*

itinéraire personnel et professionnel, dans un article ultérieur⁸⁸⁵, et ses attaques se font plus précises ; évoquant le virage populiste de Bourdieu et de son entourage, il lui reproche de « prendre pour une théorie générale de la société un système de pensée fondé sur une vision personnelle du monde »⁸⁸⁶. Une pseudo-théorie vouée par principe à avoir toujours raison est l'inverse d'une théorie scientifique.

Tout récemment, Jean Baudoin, professeur de sciences politiques à l'université de Rennes, s'interroge sur le parcours intellectuel de Pierre Bourdieu, en particulier les vingt dernières années, de 1982 à 2002⁸⁸⁷. Il observe que Bourdieu a profité des disparitions de Jean-Paul Sartre et de Michel Foucault et qu'il aspire sans déplaisir à occuper la place⁸⁸⁸. Dans un premier temps, Bourdieu participe à l'amnésie volontaire qui consiste à occulter les échecs des sociétés communistes pour détruire l'économie de marché ; et ensuite il faut stigmatiser la mondialisation néolibérale qui serait l'incarnation du mal. Le capitalisme s'est mondialisé et s'est radicalisé, selon Bourdieu qui offre « une vision apocalyptique d'un monde voué à la ''barbarie'' et à la ''marchandisation'' »⁸⁸⁹.

Le terme « mondialisation » (les anglo-saxons parlent de *globalization*) recouvre plusieurs idées : les mécanismes de marché mondialisés et par conséquent la généralisation du système capitaliste ; le développement des transports et la suppression des distances par les nouvelles technologies de l'information, internet en particulier. Si la mondialisation de l'économie est privilégiée, on entend parler aussi de mondialisation politique et de mondialisation culturelle pour les raisons que nous venons d'indiquer. On l'accuse de désagréger les valeurs établies, d'ébranler les structures sociales, de favoriser l'éclatement⁸⁹⁰, de rendre impuissants les Etats nationaux.

Ruyer n'a pu connaître que les débuts de ce phénomène complexe qu'est la mondialisation, tout comme, nous l'avons dit, il n'a pas assisté à l'implosion du système communiste en Union soviétique et en Europe de l'Est. Cependant, il a pu entrevoir l'impuissance des Etats-nations ce qui l'aurait conduit à envisager la constitution d'Empires dans les prochains siècles. Il a surtout observé les évolutions du libéralisme économique et comment le capitalisme en augmentant la compétitivité, la réactivité et la flexibilité augmentait aussi les dérèglementations. Il avait noté, nous l'avons dit, le malaise des suisses face aux demandes de main d'œuvre immigrée de la part de leurs entreprises multinationales. Il voyait là une preuve de désarroi devant les ébranlements des « voûtes sociales ».

Nous pouvons repérer ici une inflexion dans la pensée de Raymond Ruyer entre les thèses exprimées dans *L'Eloge de la société de consommation* présentées comme une défense de l'économie libérale, du libéralisme économique et les derniers livres *Les Cent prochains*

⁸⁸⁵ Claude Grignon, « Comment peut-on être sociologue ? », *Revue européenne des sciences sociales*, XL-123/2002, pp. 181-225.

⁸⁸⁶ Id.

⁸⁸⁷ Jean Baudoin, *Pierre Bourdieu. Quand l'intelligence entraine enfin en politique !*, Paris, Cerf, 2012.

⁸⁸⁸ Id., p. 15

⁸⁸⁹ Id., p. 29.

⁸⁹⁰ Cf. L'éloge du nomadisme que la mondialisation fait redécouvrir à l'humanité, selon Jacques Attali : *L'Homme nomade*, Paris, Fayard, 2003.

siècles et *Le Sceptique résolu* – mais déjà aussi dans *Les Nourritures psychiques* – dans lesquels Ruyer avertissait ses lecteurs sur le caractère destructeur de l'économie libérale. Certes il connaissait la théorie de Schumpeter sur la « destruction créatrice » inhérente, comme les crises économiques, à la logique interne du capitalisme. Au-delà du phénomène de destruction, Ruyer reproche au libéralisme économique de privilégier le court-terme, le présent et d'oublier la durée. L'immédiat, l'actuel est ce qui caractérise le fonctionnement économique avec souvent l'arrière-pensée : « après moi le déluge ! ». Il avait pourtant remarqué l'importance des marques pour les entreprises : celles-ci font des efforts pour inscrire leurs marques dans la durée ; on a souligné que les marques durent plus longtemps que ceux qui consacrent leurs vies à les développer, à les promouvoir, à les vendre. Mais Ruyer a observé aussi le phénomène de l'innovation, les changements accélérés et l'obsolescence planifiée des produits et des biens de consommation – qui vaut aussi bien pour les produits culturels – et ne semble plus répondre aux besoins des êtres humains. Car l'homme a besoin de permanence dans l'impermanence du changement économique et social. Les artistes, les poètes et les philosophes ont souvent insisté sur ce point.

Il s'agit d'une inflexion notable dans la réflexion de Ruyer et sa critique sociale porte alors sur la notion de changement perpétuel qui a remplacé l'idée de progrès et ne peut créer que des désirs provisoires ; il a compris les dangers de l'importance donnée à l'immédiateté. Il a perçu et pressenti les évolutions sociales et les modes de pensée qui proclamaient que toutes les cultures, toutes les expressions esthétiques sont légitimes, que tous les systèmes de valeurs sont équivalents ce qui conduirait à des attitudes conformistes et même jusqu'au rejet de la raison et de la rationalité.

Ruyer revient sur ces thèmes dans un texte resté inédit⁸⁹¹. Il souligne une inversion politique curieuse : « Les progressistes, en principe adversaires de l'irrationnel vital en politique, se font les champions des formes plus traditionnelles contre le capitalisme abstrait et mécaniquement destructeur »⁸⁹². L'opposition de Cournot entre l'organique et le rationnel recouvre, en théorie, l'opposition droite/gauche. Et, en effet, « les rationalistes, en détruisant toutes les ébauches d'institutions organiques qui ne se justifient pas devant la raison raisonnante, croient préparer l'avènement d'une société selon les droits de l'homme. Mais ils préparent en fait une société soumise aux seules lois d'équilibres physiques où la vie, à la limite, devient impossible. Ils s'aperçoivent alors, un peu tard, que le vital/instinctif protège contre le règne mortel des équilibres physiques et mécaniques et que détruire systématiquement les tabous, les scrupules, les interdits, les vénération religieuses, les rituels sociaux, ce n'est pas le bon moyen pour atteindre à la 'bonne société' où tout serait juste et raisonnable »⁸⁹³. Ruyer propose une organisation sociale raisonnable plutôt que rationnelle car « la critique systématique de la société dans tout ce qu'elle a de traditionnel ou simplement d'habituel, et de toutes les institutions instinctives et adaptées, la croyance – soigneusement suggérée par des faux-monnayeurs intellectuels, suivis par le troupeau d'imbéciles – que toutes les institutions ne sont l'effet que de complots des "pouvoirs", la croyance que toutes

⁸⁹¹ Raymond Ruyer, *L'Embryogenèse du monde et le Dieu silencieux*, inédit, 1983, Troisième partie, « Les quasi-embryogenèses sociales ».

⁸⁹² Id., p. 121.

⁸⁹³ Id., p. 122.

les règles sociales et tous les scrupules moraux ne sont que des ‘tabous’ artificieux à rejeter les uns après les autres, la croyance que la sagesse ancestrale n’est qu’une duperie, et que le grand philosophe X, ou le grand psychologue Y, ou le grand politique Z, fondateur du bonheur humain, a enfin découvert la vérité dissimulée depuis des millénaires par le complot des pouvoirs, tout cela peut produire plus de malheurs que les cataclysmes naturels »⁸⁹⁴.

La critique de la critique de la société provient d’une anthropologie philosophique qui elle-même est fondée sur la métaphysique de Ruyer comme l’explique Fabrice Colonna⁸⁹⁵. Si nous acceptons que l’homme est un être vivant comme les autres encore faut-il déterminer ce qui fait l’irréductible singularité humaine. Ruyer consacre un livre à cette question⁸⁹⁶ dans lequel il insiste sur l’importance de l’éthologie et des autres branches de la biologie. Dans ses cours, Ruyer soulignait l’importance du concept de néoténie pour caractériser l’inachèvement de l’homme, être intrinsèquement prématuré : la vulnérabilité des petits humains, leur longue dépendance vis-à-vis des adultes et le long processus de socialisation pourrait expliquer la substitution nécessaire de la Culture à la Nature. Konrad Lorenz relie la néoténie à la curiosité et l’ouverture au monde⁸⁹⁷ ; l’homme est un être curieux et non spécialisé. D’après Fabrice Colonna, « Ruyer fait partie de ces rares philosophes qui ont perçu et accepté pleinement la révolution éthologique et nous a permis de la penser »⁸⁹⁸. Dans le même temps, il a récusé l’essentiel de la théorie sociobiologique et les interprétations néo-darwiniennes appliquées aux phénomènes humains⁸⁹⁹.

En outre, Ruyer reconnaît la justesse du culturalisme : « Ce n’est évidemment pas un hasard si l’homme, seul de tous les animaux, à la fois parle, crée des conventions juridiques, des religions, des techniques, et a une histoire proprement dite »⁹⁰⁰. Cela ne signifie pas que la culture soit autosuffisante, comme miraculeusement douée de sens, car il ne sert à rien de doter les systèmes culturels d’autonomie si c’est pour affirmer qu’en dernière instance ce sont les hommes qui font la culture. L’homme se définit par la fonction symbolique qui lui donne accès à un domaine invisible, au-delà de l’espace et du temps, domaine des Sens, des valeurs, des normes : « L’humanité se définit par l’accès au sens et c’est ce qui explique que les hommes puissent se rejoindre et se comprendre, quels que soient les écarts culturels qui les séparent »⁹⁰¹. La base biologique de notre accès aux sens et aux valeurs, c’est notre cerveau qui est l’instrument de contact avec le domaine des valeurs. Nous avons vu que Ruyer opte pour un réalisme axiologique : il parvient ainsi à réintégrer l’homme dans la vie et dans le cosmos en éliminant toute forme d’idéalisme.

L’idéalisme relève de l’inconscience. L’inconscience n’est pas l’inconscient. « On peut souvent comprendre ce que comprend un autre. On peut aussi comprendre ce qu’il ne

⁸⁹⁴ Id., p. 130.

⁸⁹⁵ Fabrice Colonna, « L’homme ruyérien », *Les études philosophiques*, n° 80, 2007/1, p. 63-84.

⁸⁹⁶ Raymond Ruyer, *L’animal, l’homme, la fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1964.

⁸⁹⁷ Konrad Lorenz (1903-1989), *Trois essais sur le comportement animal et humain*, Paris, Seuil, Coll. Points, 1970, dernière partie.

⁸⁹⁸ Fabrice Colonna, « L’homme ruyérien », p. 67.

⁸⁹⁹ Id., p. 69.

⁹⁰⁰ Raymond Ruyer, *L’animal, l’homme, la fonction symbolique*, p. 90.

⁹⁰¹ Fabrice Colonna, « L’homme ruyérien », p. 74.

comprend pas, et parfois en voyant clairement pourquoi, dans sa situation, il ne comprend pas. On peut voir par exemple qu'il se met en danger sans être conscient du danger que nous, nous voyons, ou qu'il est exploité, trompé, sans le savoir. L'inconscience est le plus souvent une question de situation (et de manque de survol de ses relations avec les autres) »⁹⁰². L'inconscience témoigne d'une incapacité à saisir des rapports, des sens, des valeurs ; le narcissisme et l'anthropocentrisme sont des formes d'inconscience. Freud avait exposé que l'humanité, au cours de son histoire, avait subi trois blessures narcissiques⁹⁰³ : La première avec Copernic, l'homme sur la Terre n'est plus au centre de l'univers ; la deuxième avec Darwin et la théorie de l'évolution, l'homme est renvoyé à sa filiation avec le monde animal ; et la troisième « vexation et la plus cuisante », avec Freud lui-même et la découverte de l'inconscient « qui veut prouver au Moi qu'il n'est plus maître dans sa propre maison, mais qu'il en est réduit à des informations parcimonieuses sur ce qui se joue inconsciemment dans sa vie psychique »⁹⁰⁴. Freud paraît ici se donner le beau rôle avec cette idée qui rabaisse l'orgueil humain ; pourtant l'idée est trop générale pour être vraiment convaincante. Ruyer, on le sait voyait dans la psychanalyse qui a été inventée comme un traitement des névroses, une cure qui dissout les complexes inconscients, une thérapeutique de la « fausse conscience », une technique parfois désastreuse de la désillusion ou de la suspicion, une démystification qui ne peut procurer le bonheur même si elle prétend libérer la personne de ses complexes. Il pensait que le plaisir n'entre pas toujours en conflit avec la réalité puisqu'il en fait partie, qu'il en est une des dimensions, contrairement à un des enseignements de la psychanalyse qui oppose le principe de plaisir au principe de réalité. Selon Ruyer, la psychanalyse ne voit que le côté négatif de l'empreinte familiale, faisant méconnaître que les suggestions infantiles sont surtout nutritives, formatrices, porteuses de sécurité, créatrices normalement de normalité, et seulement par accident, d'anomalies et de monstruosité psychiques. L'analysé oublie qu'il doit tout à la famille ; il ne se souvient que d'en avoir hérité quelques névroses. Tout comme l'adulte peut oublier qu'il doit tout à la culture sociale. Si l'on peut sortir de la famille, d'un milieu familial supposé « névrosant » - précisément parce qu'il est milieu social – on ne peut pas sortir du milieu social, comme essaient de le faire croire les illusions libertaires.

En début d'année universitaire, au commencement de l'un de ses cours, Ruyer proposait aux étudiants de répondre à un court questionnaire pour lequel chaque étudiant devait inscrire, après réflexion, ce qui lui venait de ses parents, de sa famille, de l'école et ce qui venait en propre de lui-même. L'objectif de l'exercice, avant d'introduire à l'étude de la psychologie, était de montrer tout ce que le « je », ou le « moi-propre », devait aux autres, comment il était aussi façonné par la société, par la culture dont nous sommes issus.

⁹⁰² Raymond Ruyer, « La conscience et les théories des théories », *Revue de métaphysique et de morale*, n°4/1967, p. 409.

⁹⁰³ Sigmund Freud, *Une difficulté de la psychanalyse* (1917), texte repris dans *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque », 1975, IIème partie, chap. 18, p. 266-267.

⁹⁰⁴ *Ibid.*

De Freud et du freudo-marxisme.

Certains épigones de Freud, Marcuse en particulier, avaient tenté une conciliation avec le marxisme, le freudo-marxisme, en contradiction avec ce qu'a écrit Freud : « Les communistes croient avoir découvert la voie de la délivrance du mal. D'après eux, l'homme uniquement bon ne veut que le bien de son prochain ; mais l'institution de la propriété a vicié sa nature...Lorsqu'on abolira la propriété privée, qu'on rendra toutes les richesses communes et que chacun pourra participer aux plaisirs qu'elles procurent, la malveillance et l'hostilité qui règnent parmi les hommes disparaîtront. Comme tous les hommes seront satisfaits, nul n'aura besoin de voir un ennemi en autrui, tous se plieront bénévolement à la nécessité du travail »⁹⁰⁵. Freud continue : « la critique économique du système communiste n'est pas mon affaire. En ce qui concerne son postulat psychologique, je me crois toutefois autorisé à y reconnaître une illusion sans aucune consistance »⁹⁰⁶. Et Freud précise la nature du postulat psychologique : « La tentative d'instauration en Russie d'une civilisation communiste nouvelle trouve son point d'appui psychologique dans la persécution des bourgeois. Seulement on se demande avec anxiété ce qu'entreprendront les Soviets une fois tous leurs bourgeois exterminés »⁹⁰⁷. *Le Malaise dans la civilisation*, un des derniers livres de Freud est souvent lu comme l'expression du pessimisme freudien. Les hommes aspirent au bonheur ; ils veulent être heureux mais leurs instincts, en particulier l'instinct de cruauté et celui d'agression, doivent être réprimés par la civilisation. Freud cite Plaute⁹⁰⁸ « *Homo homini lupus* : qui aurait le courage, en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire, de s'inscrire en faux contre cet adage ? »⁹⁰⁹.

La répression des instincts par la civilisation, qui paraît nécessaire d'après Freud, se traduit par la perte du bonheur : les êtres humains doivent intérioriser la cruauté et l'agression naturelles et peuvent développer un sentiment de culpabilité qui se transforme en névroses. « L'édifice de la civilisation repose sur le principe du renoncement aux pulsions instinctives, et postule précisément la non-satisfaction de puissants instincts. Ce 'renoncement culturel' régit le vaste domaine des rapports sociaux entre humains »⁹¹⁰. L'homme devient névrosé parce qu'il ne peut accepter le niveau de renoncement - de ses instincts - exigé par la société au nom de l'idéal culturel.

Faut-il traduire *Le Malaise dans la civilisation* ou *Le Malaise dans la culture* ? Freud définit dans ce livre la culture (*Kultur*) comme « la totalité des œuvres et organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal de nos ancêtres et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des relations des hommes entre eux »⁹¹¹. Une édition récente du texte propose *Le Malaise dans la culture*⁹¹². Le dossier qui

⁹⁰⁵ Sigmund Freud, *Le Malaise dans la civilisation*, [1929], traduction française Ch. Odier, 1934, reproduite, Paris, PUF, 1971, V, p. 39.

⁹⁰⁶ *Ibid.*

⁹⁰⁷ *Ibid.*

⁹⁰⁸ Plaute (254 av. JC- 184 av. JC) *Asinaria* (La Comédie des ânes)

⁹⁰⁹ Sigmund Freud, *Le Malaise dans la civilisation*, V, p. 38.

⁹¹⁰ *Id.*, III, p. 28.

⁹¹¹ *Id.*, III, p. 23.

fait suite à cette nouvelle traduction « Le Monde selon Sigmund Freud », pose la question de savoir si la Psychanalyse est une idéologie de la libération. Freud, nous le savions, avait été désigné avec Marx et Nietzsche parmi les « philosophes du soupçon », pour avoir mis à jour les motivations inconscientes des êtres humains. Rejoindrait-il aussi les libérateurs qui sont curieusement les mêmes ? Pierre Pellegrin écrit : « Dans les années 1960-1970 lorsqu'une grande partie de l'activité des intellectuels européens s'investissait dans la critique sociale et donc idéologique, Freud avait été enrôlé dans le bataillon des libérateurs, aux côtés de Marx et de Nietzsche, tous considérés comme des critiques radicaux de l'ordre social et intellectuel existant. Freud était alors tenu pour l'un de ceux qui avaient le plus efficacement contribué à miner la morale de la société 'patriarcale' en critiquant la répression que celle-ci faisait peser sur ses membres et notamment sur leurs revendications aux plaisirs sexuels. Quand on lit *Le Malaise dans la culture*, une telle approche laisse rêveur... »⁹¹³. Nous partageons totalement ce jugement de Pierre Pellegrin qui respecte le texte de Freud. Pendant les « années idéologiques » (1960-1970), sous l'influence du freudo-marxisme, s'est diffusée une lecture fautive des textes de Freud qui lui faisait dire ce qu'il ne disait tout simplement pas. Ruyer qui a exprimé, nous le savons, de nombreuses réserves à l'égard des théories freudiennes et de la Psychanalyse, en général, n'a jamais commis l'erreur de considérer Freud comme un libérateur des pulsions instinctives contre les répressions sociales. Pour sa part, Louis Vax note : « A ceux qui l'étudient sans hargne et sans complaisance, l'œuvre de Freud laisse une impression déroutante : la désinvolture y côtoie le scrupule, et l'extravagance la pensée saine ! »⁹¹⁴. Notons au passage que Pierre Pellegrin assimile la critique sociale à la critique idéologique. Or la critique sociale de Ruyer repose sur la philosophie si originale qu'il a développée. Elle est précisément la moins idéologique possible en raison de la critique des idéologies qui se retrouve dans ses livres.

Il est temps maintenant de nous demander que faire de la critique sociale de Ruyer qui rend responsable la plupart des idéologies des maux de la civilisation occidentale et du démaillage social auquel nous assistons. La première attitude a été d'ignorer les livres de Ruyer, à quelques rares exceptions, nous l'avons vu ; de faire comme s'ils n'existaient pas. En partant du principe que ce dont on ne parle pas n'existe pas ; le silence est une manière de nier ce qui gêne ou incommode les conformismes ambiants. La deuxième attitude, beaucoup moins fréquente, a été d'invalider les idées exprimées par Ruyer en les qualifiant de « réactionnaires » - ce qui est une autre manière de les réduire au silence ; puisque ce sont des idées réactionnaires, on ne se donne même pas la peine de les examiner. C'est la tactique utilisée par la « gauche morale », donneuse de leçons, qui s'autorise à juger le bien et le mal selon le « camp du bien » qu'elle prétend incarner. On pourra aller jusqu'à prétendre que Ruyer est lié à l'extrême droite sans plus d'arguments. Il suffit de disqualifier pour s'interdire de prendre en considération les idées exprimées dans les livres. La troisième attitude consiste à reconnaître qu'il existe une critique sociale de droite dont Ruyer est un des représentants. Il

⁹¹² Freud, *Le Malaise dans la culture*, trad. Dorian Pastor, introduction et dossier de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, GF, poche, janv. 2010.

⁹¹³ Id., p. 205.

⁹¹⁴ Louis Vax, *Les Chefs d'œuvre de la littérature fantastique*, Paris, PUF, 1979, p. 119. Wittgenstein parlait des pseudo-explications de Freud, *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Paris, Gallimard, Folio, 1992.

a critiqué les idées socialement pernicieuses qui conduisent les sociétés aux désastres. Cette critique sociale, pendant les années 1970-1980, allait contre les courants dominants de la production intellectuelle en France, dominée par les idées de gauche, alors que la droite restait forte politiquement en France – elle l’est peut-être même encore. Depuis 1945, depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, la droite en France s’était trouvée accusée par la propagande des communistes, qui étaient du côté des vainqueurs, d’avoir été, elle, du côté du mal, d’avoir eu des sympathies fascistes voire nazies. Le nazisme étant le mal absolu, les termes « fascisme » ou « fasciste » étaient suffisants pour dénoncer l’infâme. Le Parti communiste a pu commencer à imposer son hégémonie intellectuelle. Si la IV^{ème} République a pu effacer les traces de fascisme dans la société française, elle n’a pas pu réduire l’influence du marxisme qui a fait son chemin dans l’administration, les syndicats, l’enseignement, la presse « capitaliste », où beaucoup avaient reçu une formation dans les écoles du Parti, la presse du Parti, sans oublier l’extrême gauche, trotskisme, puis maoïsme et tiers-mondisme. La V^{ème} République n’a pas beaucoup changé la situation ; nous avons noté que de nombreux hauts fonctionnaires, avec la « troisième voie française », ni communiste, ni capitaliste, avaient façonné un capitalisme d’état. Ce modèle français qui donne un rôle central à l’Etat, un « Etat protecteur », et au service public dans le domaine économique et social, a été étudié par Jacques Lesourne qui écrit : « Pendant trente ans, la France a été sur le plan économique une Union soviétique qui a réussi »⁹¹⁵. La formule avait été reprise par l’historien Jacques Marseille⁹¹⁶ et des libéraux facétieux avaient proposé de la rectifier en : « une Union soviétique qui n’aurait pas encore disparu ». L’influence politique du marxisme et du socialisme, y compris sur la droite, en France, a commencé à perdre du terrain après l’implosion du système communiste en Union soviétique et les pays satellites d’Europe de l’Est. La représentation politique du Parti communiste français est devenue marginale et s’il a perdu son hégémonie intellectuelle, pourtant son influence persiste avec les mouvements altermondialistes et écologistes qui continuent à propager les idées de gauche : nous sommes passés de Marcuse et Mao à la vénération pour Bourdieu. Certes, on ne croit plus aujourd’hui en la Révolution. La nébuleuse idéologique qui tient lieu de pensée à la gauche et l’extrême gauche persévère, en France, dans les mêmes erreurs.

La lecture de Ruyer est recommandée pour ne pas se laisser impressionner par les discours intimidants. Lorsque le philosophe Michel Onfray ose écrire : « Il n’y a pas de différence de nature entre ce qui se passait dans l’enceinte de Buchenwald et ce qui est visible dans le monde du travail habituel »⁹¹⁷. Des absurdités aussi énormes de la part d’un « philosophe médiatique » comme Onfray obligent à revenir au bon sens de Ruyer et à son ironie.

⁹¹⁵ Jacques Lesourne, *Le modèle français. Grandeur et décadence*, Paris, Odile Jacob, 1998. Jacques Lesourne (1928-), polytechnicien, major de la promotion 1948, économiste, élève de Maurice Allais, est considéré comme un des pères de la prospective en France.

⁹¹⁶ Jacques Marseille (1945-2010), *Du bon usage de la guerre civile en France*, Paris, éditions Perrin, coll. Tempus, 2006.

⁹¹⁷ Michel Onfray, *Politique du rebelle, traité de résistance et d’insoumission*, Paris, le Livre de Poche, 1999 (Cité par Jean Baudoin, *Pierre Bourdieu*, Paris, Cerf, 2012, p. 30).

La meilleure manière de présenter la critique sociale de Ruyer serait précisément de voir comment il analysait les idées fausses de la critique sociale de gauche : « Il y a quelque chose de touchant dans la croyance que si l'homme voulait sérieusement, il pourrait changer la vie, abolir toute injustice, éviter les guerres, supprimer la criminalité, atteindre le bonheur. On se résigne mal à admettre que les formes culturelles et les institutions de la société où l'on vit se développent d'une façon quasi autonome »⁹¹⁸. Ruyer ne dit pas qu'il faut se résigner à l'injustice, à la criminalité, aux guerres ; il dit simplement que penser résoudre ces maux par une décision volontaire est une illusion digne de l'adolescence. Nous pouvons vouloir agir pour changer la société – et Ruyer savait que cette prise de conscience apporte en elle-même un plaisir proche de l'intoxication, que nous avons évoqué à propos des intoxications psychiques. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de transformer la société sur-le-champ, immédiatement, pour savourer ce plaisir, proprement intellectuel ; il suffit de vivre, de penser, d'agir *comme si* il était possible d'effectuer cette transformation de la société. Le plaisir se transformera en déception lorsqu'il faudra se rendre à l'évidence, si aucun changement n'apparaît ; il sera toujours temps d'accuser les circonstances, les résistances au changement, de trouver les boucs émissaires, les responsables des échecs, puis de se résigner dans la déception après l'exaltation des moments où tout semble possible – par exemple, en France, en 1848 et en 1968 – et les frustrations de la participation à la vie publique. Ruyer écrivait que le recul manque pour savoir quelle peut être la forme présentée par un vieux gauchiste guéri, ou un vieux soixante-huitard. Certains romanciers ont utilisé le thème romanesque du vieux militant révolutionnaire revenu de tout, et parfois de ses illusions. « Les hommes s'imaginent que les institutions sont modifiables à volonté. Il suffirait de vouloir, en brisant les mauvaises volontés, par une éducation appropriée »⁹¹⁹. C'est alors que les malheurs commencent ; malheurs sociaux, malheurs historiques et malheurs individuels.

Ruyer, nous l'avons vu s'est intéressé au thème du bonheur. Si l'on a écrit des milliers de livre sur la conquête du bonheur individuel, les « politiques du bonheur » sont tout autre chose. Il se méfiait des marchands de bonheur qui se transforment vite en marchands d'angoisse. « L'idée d'une politique du bonheur date bien des philosophes et littérateurs parisiens du XVIIIème siècle qui croyaient au bonheur par le règne de la raison (contre les superstitions qu'ils baptisaient fanatisme) et qui méconnaissaient de la façon la plus grossière les vraies conditions du bonheur social »⁹²⁰. Il s'agissait alors d'opposer le bonheur ici-bas au salut dans l'au-delà. Les conditions du bonheur social reposent, pour Ruyer, sur une morale de bon sens qui permet de vivre, dans sa famille comme dans la société en bonne intelligence avec les proches, les amis et les étrangers. La critique de Ruyer est que « les conditions du bonheur social sont à peine entrevues et, comme d'habitude, on commence par d'énormes bévues, et par de détestables recettes, qui continuent les bévues du XVIIIème siècle »⁹²¹. Ruyer retrouve ici le ton de Cournot qui écrivait sur ce thème : « En s'adressant par choix aux âmes sensibles, la philosophie du XVIIIème siècle, conséquente à elle-même, leur

⁹¹⁸ Raymond Ruyer, *Les Nourritures psychiques*, p. 85.

⁹¹⁹ Id., p. 83.

⁹²⁰ Id., p. 195. Cf. L'article I de la Constitution de 1794 : « le but de la société est le bonheur commun » et, Saint Just, *Rapport à la Convention* du 3 mars 1794 : « Le bonheur est une idée neuve en Europe ».

⁹²¹ Id., p. 197.

propose comme le but social à poursuivre ''le bonheur des hommes''. Ce n'est plus là le but du patriotisme antique, encore moins celui pour lequel, suivant la religion, l'homme a été mis sur la terre. C'est quelque chose de vague et d'indécis (...) Tranchons le mot : c'est une idée creuse ou une idée fausse, mise à la disposition des sophistes pour duper les cœurs honnêtes »⁹²². Ce que Ruyer redoute ici, et nous avec lui, c'est que nous pourrions être condamnés à être heureux, que nous devrions être heureux par décret, ou comme dans *Le Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley⁹²³, prendre le *soma* qui empêche les gens d'être malheureux. On ne peut qu'être pessimiste sur le proche avenir, avertit Ruyer, et l'optimisme du long-terme doit aider à supporter les nuisances innombrables, toujours renouvelées mais éphémères, des idéologies.

⁹²² A. A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Oeuvres complètes, t. IV, Paris, Vrin, 1973, p. 308.

⁹²³ Aldous Huxley, *Le Meilleur des mondes* (1932), Paris, Le Livre de poche, 1961.

CONCLUSION

Nous avons voulu montrer que l'œuvre de Raymond Ruyer est très originale dans la philosophie française du 20^{ème} siècle et en particulier sa critique sociale ; il est dommage qu'elle n'ait pas été reconnue comme elle le devrait. Il sera toujours temps de se rendre compte de l'importance de sa réflexion dans le domaine de la philosophie de la biologie, comme dans celui de l'origine de l'information où il s'est affirmé un théoricien les plus pénétrants : il a montré qu'aucune machine ne peut créer de l'information ; elle peut seulement la traiter. Il est un des très rares philosophes de sa génération à avoir entrepris de bâtir une philosophie unie à la science.

Nous sommes d'accord avec Louis Vax pour penser que la critique sociale de Raymond Ruyer n'est pas la partie la plus importante de l'œuvre, celle qui restera pour la postérité. Nous ne le suivons pas, cependant, pour dire qu'elle est la partie la plus faible. Nous espérons avoir montré, au contraire, que « sa » critique sociale est loin d'être négligeable dans la mesure, précisément, où elle repose, en partie, sur l'œuvre philosophique. Nous avons insisté sur l'unité de la pensée de Ruyer. En outre, l'analyse qu'il donne de la plupart des thèmes de la critique sociale reste d'une étonnante actualité.

Notre intention a été de dégager les points suivants :

1. Que l'intérêt de Raymond Ruyer pour la critique sociale prend naissance dès la thèse complémentaire, rédigée à partir de 1928, soutenue et publiée en 1930 – Ruyer est alors âgé de 28 ans. La lecture de l'œuvre de Cournot initiée à l'Ecole Normale, l'influence profondément et sera une référence tout au long de sa vie intellectuelle. Il voudra faire partager à ses étudiants son admiration pour Cournot. De même, l'intérêt pour la critique sociale, telle qu'il ne la conçoit pas encore explicitement comme telle, qui vient en partie de la lecture de Cournot, se maintiendra jusqu'à la fin.
2. Que le point d'articulation entre la philosophie de Ruyer, sa métaphysique et la critique sociale, se trouve être la théorie des valeurs. La réflexion philosophique sur le rôle et la place des valeurs fait partie de la critique sociale comme il l'indique lui-même clairement.
3. Que l'analyse de l'utopie et des utopies, proposée en 1950 – dans le livre qui reste, encore aujourd'hui, une référence de langue française sur le sujet – fait partie de la critique sociale de Ruyer. Vingt ans après la thèse complémentaire, il retrouve Cournot qu'il oppose aux utopistes.
4. Que la critique sociale de Raymond Ruyer ne se limite pas aux trois ouvrages publiés dans la collection dirigée par Raymond Aron, et que nous considérons comme « le cœur » de sa critique sociale, c'est-à-dire l'éloge provocateur de la société de consommation, la critique des nuisances idéologiques et la présentation des « nourritures psychiques ». A partir de 1969, il parle de « ses livres de critique sociale » pour dénoncer le démaillage social prôné par les hyper-culturalistes et leurs idéologies qui accentuent les maux des sociétés occidentales au lieu de tenter de les soulager.
5. Que la notion de « nutrition psychique » est certainement la plus brillante et la plus originale de la critique sociale de Ruyer. Elle a suscité peu d'écho jusqu'à présent à

l'université. Il s'agit pourtant d'un concept opératoire qui fournit une description assez précise de certains phénomènes psychologiques et sociaux. La « nutrition psychique » est plus intéressante par son contenu riche, que les théories du « complot ».

6. Que s'il n'y a pas de théorie du Politique chez Ruyer comme il en existe chez Raymond Aron, par exemple, il y a une réflexion sur la politique et une prise de position politique contre les discours intimidants, contre toute forme de terrorisme intellectuel qui mobilise son attention. Dès la thèse complémentaire, il s'intéresse aux problèmes politiques.

Si la politique n'est pas et n'a jamais été rationnelle, pour lui, il ne méprise pas les passions et les opinions politiques. Il fait un effort pour comprendre la singularité du politique par rapport aux autres domaines d'activités humaines, comme la religion, l'art, la science, la technique, l'économie, etc.

Libéral, par tempérament, il était plutôt conservateur en économie. Il craignait une surchauffe de l'économie avec les inconvénients que nous avons connus et que nous connaissons encore. Il s'inquiétait de l'évolution de l'économie et déclarait à Louis Vax, en 1947, « que ça ne pouvait pas durer » ; il a pu constater que l'accélération s'est poursuivie, pendant les fameuses « Trente glorieuses », et il pensait que l'impossibilité de contrôler l'économie nous conduirait à la catastrophe.

Il était contre l'idée d'une nécessité historique et pessimiste sur le court-terme – pour une ou deux, voire trois générations – mais optimiste sur le long-terme.

7. Que la critique sociale ne se réduit pas à la seule dimension politique même si elle en est une des composantes, peut-être majeures. Ruyer a fait preuve d'une étonnante vision de l'avenir dès la thèse complémentaire, *l'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, jusqu'à la fin de sa vie, *Les Cent prochains siècles*. Il esquisse ainsi une anthropologie philosophique et politique qui permette de comprendre la place de l'homme dans le monde, sur cette planète, et dans l'univers. L'homme est un mélange de biologie et de culture ; pour avoir affirmé ce simple fait, et ne pas avoir cru à la toute-puissance de l'éducation sur le développement de l'intelligence, pour avoir admis les inégalités naturelles, biologiques, Ruyer a été considéré, par les intellectuels et universitaires de gauche, comme un penseur de droite. Il est certain qu'il donnait peu de crédit, nous l'avons vu, aux idées « progressistes », comme il aimait à dire. Lucide, il savait que la droite ne peut pas s'identifier à l'inégalité, à l'ordre et à l'autorité, comme la gauche n'a aucun droit à s'identifier avec la morale et le « camp du Bien ».

Nous ne souhaitons pas « tirer » la critique sociale de Ruyer vers la politique mais plus simplement nous demander si l'air du temps est devenu propice à une lecture objective de l'œuvre de Ruyer et, en particulier, ses livres de critique sociale. Nous savons bien qu'« on ne mesure pas les mérites d'un grand penseur à la seule actualité intempestive des implications socio-politiques de sa doctrine »⁹²⁴. Notre objectif est aussi de contribuer à faire lire son œuvre malgré les difficultés actuelles d'accès aux livres qui ne se trouvent pas en librairies à quelques rares exceptions.

⁹²⁴ Laurent Meslet, « L'œuvre de Raymond Ruyer », *Le Pays Lorrain*, n° Hors-série : les Universités de Nancy, mai 2003.

Pourquoi, finalement, faut-il continuer à lire Ruyer ? En premier lieu parce que c'est une manière de prolonger le dialogue avec un philosophe stimulant. Mais aussi parce qu'il critique les idées reçues d'une manière originale en choisissant un angle d'attaque qui trouble nos évidences. D'une manière surprenante, il éclaire notre actualité et, en cela il reste très actuel. Enfin, la lecture de Ruyer contient sa propre récompense intellectuelle. Il est important de le lire parce que c'est un exercice gratifiant. Nous espérons avoir montré la richesse et l'audace de sa pensée.

BIBLIOGRAPHIE

1. Œuvres de Ruyer

1.1 . Ouvrages de critique sociale :

L'Humanité de l'avenir d'après Cournot, Paris, Alcan, 1930.

Le Monde des valeurs, Paris, Aubier, 1948.

L'Utopie et les utopies, Paris, PUF, 1950, rééd. Gérard Montfort, 1988.

Philosophie de la valeur, Paris, Armand Colin, 1952.

Eloge de la société de consommation, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

Les Nuisances idéologiques, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

Les Nourritures psychiques, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

Les Cent prochains siècles, Paris, Fayard, 1978.

Le Sceptique résolu, Paris, Robert Laffont, 1979.

1.2. Articles de critique sociale :

« La cause élémentaire des guerres modernes », *Revue philosophique*, 1937 : 63-78.

« Pouvoir spirituel et matriarcat », *Revue philosophique*, 1949 : 404-422.

« La nutrition et l'intoxication psychiques », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1956 : 747-783.

« La nutrition psychique et l'économie », *Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée*, n° 55, Série M, n°1, décembre 1957 : 1-10.

« Les limites du progrès humain », *Revue de métaphysique et de morale*, n°4/1958 : 412-427.

« Les idéologies de notre temps et la toile de fond de la science », *Les Etudes philosophiques*, 1959 : 139-150.

« La nutrition psychique et la vie politique », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2/1960 : 129-162.

« Le mythe de la raison dialectique », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1-2/1961 : 1-34.

« Lectures du monde abusives, et lectures légitimes », *Cahiers internationaux du symbolisme*, n° 13, 1967.

« L'éducation impossible », *Contrepoint*, n°11, 1973 : 187-192.

« La Boule d'or ou la droite, la gauche et la gauche libertaire », *Défense nationale*, février 1978 : 5-15.

1.3. Autres ouvrages :

Esquisse d'une philosophie de la structure, Paris, Alcan, 1930.

La conscience et le corps, Paris, 1937, rééd. PUF, 1950.

Eléments de psycho-biologie, Paris, PUF, 1946.

Néo-finalisme, Paris, PUF, 1952.

La Cybernétique et l'origine de l'information, Paris, Flammarion, 1954, rééd. augmentée, 1967.

La Genèse des formes vivantes, Paris, Flammarion, 1958.

L'Animal, l'homme et la fonction symbolique, Paris, Gallimard, 1964.

Paradoxes de la conscience et les limites de l'automatisme, Paris, Albin Michel, 1966.

Dieu des religions, Dieu de la science, Paris, Flammarion, 1970.

La Gnose de Princeton, Paris, Fayard, 1974, rééd. augmentée, Hachette, LGF, « coll. Pluriel », 1977.

Homère au féminin, Paris, Copernic, 1977.

L'Art d'être toujours content, Paris, Fayard, 1978.

L'Embryogenèse du monde et le Dieu silencieux, inédit, 1983.

Souvenirs I. Ma famille alsacienne et ma vallée vosgienne, Nancy, Vent d'Est, 1985.

1.4. Sélection d'articles :

« Rôle du sens commun en philosophie », *Revue philosophique*, 1934 : 248-258.

« Nature du psychique », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1/1952 : 46-66.

« L'Expressivité », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1-2/1955 : 69-100.

« Le relief axiologique et le sentiment de profondeur », *Revue de métaphysique et de morale*, n°3-4/1956 : 242-258.

« La philosophie de la nature et le mythe », *Revue Internationale de philosophie*, n° 36, 1956 : 166-173.

« La philosophie unie à la science », in *Encyclopédie française*, 19.04, 1957 : 6-10.

« Domaine animal et monde humain », *Diogène*, n°11, 1957 : 37-51.

- « La psychobiologie et la science », *Dialectica*, vol. 13, 1959 : 103-121.
- « Réponse à la Note de M. Jean-Claude Piguet », *Dialectica*, vol. 14, 1960 : 32-36.
- « Les informations de présence », *Revue philosophique*, 1962 : 197-218.
- « Les observables et les participables », *Revue philosophique*, 1966 : 419-450.
- « Aspects dialectiques de la croyance », *Diogène*, n° 60, 1967 : 72-86.
- « La conscience et les théories des théories », *Revue de métaphysique et de morale*, n°4/1967 : 406-413.
- « En marge du culturalisme et du psychologisme », *Revue philosophique*, 1968 : 15-40.
- « Théologiens du salut et théologiens du plaisir », *Commentaire*, n°4, 1978 : 551-554.
- « Raymond Ruyer par lui-même », *Les Etudes philosophiques*, n°1/ 2007 : 3-14.

2.1. Ouvrages sur Ruyer :

- Chambon (Roger), *Le Monde comme perception et réalité*, Paris, Vrin, 1974.
- Vax (Louis) et Wunenburger (Jean-Jacques) (dir.), *Raymond Ruyer, de la Science à la théologie*, Paris, Ed. Kimé, 1995.
- Meslet (Laurent), *Le psychisme et la vie*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Colonna (Fabrice), *Ruyer*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

2.2. Articles sur Ruyer :

- Goldschmidt (Victor), « Raymond Ruyer. Néo-finalisme » *Revue d'Histoire des religions*, t. 144, n° 1, 1953 : 118-120.
- Vax (Louis), « Introduction à la métaphysique de Raymond Ruyer », *Revue de métaphysique et de morale*, n°1-2/1953 : 188-202.
- Gex (Maurice), « La philosophie d'inspiration scientifique », *Dialectica*, vol.13, 1959 : 160-184.
- « Défense de la philosophie d'inspiration scientifique », *Dialectica*, vol.14, 1960 : 21-31.
 - « La Gnose de Princeton. Une synthèse de la philosophie et de la religion », *Revue de théologie et de philosophie*, Lausanne, n° 114/1982 : 415-426.
- Desroche (Henri), « revue critique de *Eloge de la société de consommation* par Raymond Ruyer », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 29, n°1/1970 : 236-237.
- Carbou (Jacques), « Le Néo-finalisme de Raymond Ruyer », *Cahiers d'épistémologie*, n° 9117, Université du Québec à Montréal, UQAM, Montréal, 1991.

Meslet (Laurent), « L'œuvre de Raymond Ruyer », *Le Pays Lorrain*, numéro hors-série, mai 2003.

Quilliot (Roland), « La métaphysique de Raymond Ruyer », *Zénon*, 1^{er} semestre 2004.

Barbaras (Renaud), « Vie et extériorité. Le problème de la perception chez Ruyer », *Les Etudes philosophiques*, n°1/2007 : 15-37.

Brémond (François), « Ruyer et la physique quantique ou 'le cadeau royal de la physique à la philosophie' », *Les Etudes philosophiques*, n°1/2007 : 39-62.

Colonna (Fabrice), « L'Homme Ruyérien », *Les Etudes philosophiques*, n°1/2007 : 63-84.

Conrad (André), « Liberté humaine et expérience de Dieu dans la philosophie de Raymond Ruyer », *Les Etudes philosophiques*, n°1/2007 : 85-108.

3. Autres ouvrages.

3.1. Bibliographie d'ouvrages jusqu'à 1945.

Bacon (Francis), *Novum Organum*, (1620), Paris, PUF, 1986.

Bateson (Gregory), *Vers une écologie de l'esprit*, (1972), tr.fr, Paris, Seuil, t. I, 1977, t. II, 1980.

Bergson (Henri), *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1932.

Berdiaev (Nicolas), *Le Nouveau Moyen-Age*, (1924), Paris, L'Age d'Homme, 1986.

- *Les Sources et le sens du communisme russe*, (1937), tr.fr, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1963.

Bouglé (Célestin), *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, Paris, Armand Colin, 1924.

Burckhardt (Jacob), *Considérations sur l'Histoire universelle*, (1905), tr.fr, Paris, Payot, 1971.

Butler (Samuel), *Erewhon*, (1872), tr.fr, Paris, Gallimard, 1920.

- *La Vie et l'habitude*, (1878), tr.fr, Paris, Gallimard, 1922.
- *Carnets*, (1912), tr.fr, Paris, Gallimard, 1936.

Cournot (Antoine Augustin), *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur le caractère de la critique philosophique*, (1851), Paris, Vrin, 1975.

- *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, (1861), Paris, Vrin, 1982.
- *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, (1872), Paris, Vrin, 1973.
- *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, (1875), Paris, Vrin, 1979.

- *Souvenirs 1760-1860*, (rédigés en 1859) avec introduction et notes par E.P. Botinelli, Paris, Hachette, 1913.
- Durkheim (Emile), *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924.
- Durtain (Luc), *L'Autre Europe. Moscou et sa foi*, Paris, NRF, 1928.
- Engels (Friedrich), *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Editions Sociales, 1973.
- Freud (Sigmund), *Malaise dans la culture*, (1930), trad. Dorian Astor, introduction et dossier Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. GF poche, 2010.
- Hegel (Georg Wilhelm Friedrich), *La Raison dans l'histoire*, trad. nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaioannou, Plon, 1965.
- Malthus (Thomas-Robert), *Essai sur le principe de population*, (1798), tr.fr, Paris, PUF, 1980.
- Mannheim (Karl), *Idéologie et utopie*, (1929), trad. partielle, Paris, Marcel Rivière, 1956.
- Marx (Karl), *Œuvres*, t. I, Economie, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963.
- *Œuvres*, t. II, Economie (suite), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1968.
- Ortega y Gasset (José), *La rebelión de las masas*, (1929), Madrid, Espasa Calpe, 2007.
- Otto (Rudolf), *Le Sacré. Sur l'irrationnel des idées du divin et de leur relation au rationnel*, (1917), tr.fr, Paris, Payot, 1949.
- Pareto (Vilfredo), *Cours d'économie politique*, Genève, Librairie Droz, 1964.
- *Les systèmes socialistes*, Genève, Librairie Droz, 1965.
- *Traité de sociologie générale*, édition française revue par l'auteur, Genève, Droz, 1968.
- Rousseau (Jean-Jacques), *Du Contrat social-Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome III, 1964.
- Schumpeter (Joseph), *Capitalisme, socialisme et démocratie*, (1942), tr.fr, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 1965.
- Siegfried (André), *Tableau politique de la France de L'Ouest*, (1913), Paris, Imprimerie nationale, 1995.
- *Les Etats-Unis d'aujourd'hui*, Paris, Librairie Armand Colin, 1927.
- *Amérique latine*, Paris, Armand Colin, 1934.
- Smith (Adam), *Théorie des sentiments moraux*, (1759), tr.fr, Paris, PUF, 1999.
- Tocqueville (Alexis de), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome II, 1992.

- *L'Ancien Régime et la Révolution*, in *Œuvres* tome III, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 2004.

Valéry (Paul), *Œuvres*, t. II, Paris Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1960.

- *Regards sur le monde actuel*, (1931), rééd. coll. « Idées », 1962.
- *Les principes d'anarchie pure et appliquée*, Paris, Gallimard, 1984.
- *Souvenirs et réflexions*, Paris, Bartillat, 2010.

Veblen (Thorstein), *Théorie de la classe de loisir*, (1899), tr.fr, Paris, Gallimard, 1970.

Vico (Giambattista), *La Science nouvelle*, (1744), Paris, Fayard, trad. et présenté par Alain Pons, 2001.

Weber (Max), *Le Savant et le politique*, (1919), tr. fr, Paris, Plon, 1959, rééd. UGE 10/18, 1963.

Whitehead (Alfred North), *Le concept de nature*, (1920), tr.fr, Paris, Vrin, 1998, rééd. Poche, 2006.

- *La Science et le monde moderne*, (1925), tr. fr, Monaco, Ed. du Rocher, 1994.
- *Le Devenir de la religion*, (1926), Paris, Aubier, 1939.
- *La fonction de la raison*, (1929), tr.fr, Paris, Payot, 1969.
- *Procès et réalité*, (1929), tr.fr, Paris, Gallimard, 1995.
- *Modes de pensée*, (1938), tr.fr, Paris, Vrin, 2004.

3.2. Bibliographie depuis 1945.

Adorno (Theodor) et Popper (Karl), *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Editions Complexe, 1979.

Alexander (Jeffrey C.), *La Réduction. Critique de Bourdieu* (1995), tr.fr, Paris Cerf, 2000.

Aftalion (Florin), *Socialisme et économie*, Paris, PUF, 1978.

Aron (Raymond), *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938, nouvelle édition par Sylvie Mesure, 1986.

- *L'Opium des intellectuels*, Paris, Gallimard, 1955, rééd. Hachette, coll. « Pluriel », 1991.
- *Les Etapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.
- *La Révolution introuvable. Réflexions sur les événements de Mai*, Paris, Fayard, 1968.
- *Les Désillusions du progrès*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.
- *Marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1970.
- *Etudes politiques*, Paris, Gallimard, 1972.
- *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983.

Audier (Serge), *La pensée Anti-68. Essais sur les origines d'une restauration intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2008.

Ayer (Alfred), *Langage, vérité et logique*, (1936), tr.fr, Paris, Flammarion, 1956.

Baechler (Jean), *Les phénomènes révolutionnaires*, Paris, PUF, 1970.

- *Les origines du capitalisme*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1971.
- *Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1976.

Baudart (Anne), *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Vrin, 2005.

Baudrillard (Jean), *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.

- *La société de consommation, ses mythes, ses structures*, Paris, Denoël, 1970, rééd. Gallimard, coll. Folio, 1986.
- *Oublier Foucault*, Paris, Galilée, 1977.
- *La gauche divine*, Paris, Grasset, 1985.

Beaudoin (Jean), *Pierre Bourdieu. Quand l'intelligence entraine enfin en politique !*, Paris, Cerf, 2012.

Bell (Daniel), *La fin des idéologies*, (1960), tr.fr, Paris, PUF, 1980.

- *Les contradictions culturelles du capitalisme*, (1976), tr.fr, Paris, PUF, 1979.

Bergier (Jacques), voir Pauwels (Louis).

Berlin (Isaiah), *A contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*, (1979), tr.fr, Paris, Albin Michel, 1988.

- *Eloge de la liberté*, tr.fr, Paris, Calmann-Lévy, 1989.
- *Le Bois tordu de l'humanité : Romantisme, nationalisme, totalitarisme*, (1990), tr.fr, Paris, Albin Michel, 1992.

Bonnaud (Robert), *Le Système de l'Histoire*, Paris, Fayard, 1989.

Boudon (Raymond), *L'Ideologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986.

- *L'Art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fausses*, Paris, Fayard, 1990.
- *Le Juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995.
- *Le sens des valeurs*, Paris, PUF, 1999.
- *Déclin de la morale, déclin des valeurs ?* Paris, PUF, 2002.
- *Raisons, bonnes raisons*, Paris, PUF, 2003.
- *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas la démocratie ?*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- *Le Relativisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 2008.
- *La Rationalité*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 2009.

Bourdieu (Pierre), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.

- *Science de la science et réflexivité*, Raisons d’agir, 2001.
- *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d’agir, 2004.

Bourricaud (François), *Universités à la dérive*, Paris, Stock, 1971.

- *Le bricolage idéologique. Essai sur les intellectuels et les passions démocratiques*, Paris, PUF, 1980.

Bouveresse (Jacques), *Le philosophe chez les autophages*, Paris, Minuit, 1984.

- *Prodiges et vertiges de l’analogie. De l’abus des belles-lettres dans la pensée*, Paris, Raisons d’agir, 1999.

Bricmont (Jean), voir Sokal (Alan).

Brzezinski (Zbigniew), *La révolution technétronique*, tr.fr, Paris, Calmann-Lévy, 1971.

Brun (Jean) et Robinet (André), (dir.), *Etudes pour le centenaire de la mort d’A. Cournot*, Paris, Vrin et Economica, 1978.

Brun (Jean), *Philosophie de l’histoire. Les promesses du temps*, Paris, Stock, 1990.

Bunge (Mario), *Social Science under Debate: a philosophical perspective*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.

Castoriadis (Cornelius), *La Montée de l’insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Le Seuil, 1996.

Caute (David), *Le communisme et les intellectuels français. 1914-1960*, (1964), tr.fr, Paris, Gallimard, 1972.

- *Les compagnons de route. 1917-1968*, (1973), tr.fr, Paris, Robert Laffont, 1979.

Cazes (Bernard), *Histoire des futurs*, Paris, Seghers, 1986.

Chaunu (Pierre), *De l’histoire à la prospective*, Paris, Robert Laffont, 1975.

- *Histoire et décadence*, Paris, Perrin, 1981.

Cioran (E. M.), *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960.

Crapez (Marc), *Défense du bon sens ou la controverse du sens commun*, Monaco-Paris, Editions du Rocher, 2004.

Crémant (Roger) [voir Rosset Clément], *Les Matinées structuralistes*, Paris, Robert Laffont, 1969.

Delannoi (Gil), *Les années utopiques (1968-1978)*, Paris, La découverte, 1990.

Deleuze (Gilles) et Guattari (Félix), *Capitalisme et schizophrénie. L’Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.

- Derathé (Robert), *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1948.
- Descombes (Vincent), *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.
- Dumont (René), *Cuba est-il socialiste ?*, Paris, Seuil, 1970.
- Duveau (Georges), *Sociologie de l'utopie et autres «Essais »*, Paris, PUF, 1961.
- Ellul (Jacques), *l'Illusion politique*, Paris, Robert Laffont, 1965.
- Fourastié (Jean), *Idées majeures. Pour un humanisme de la société scientifique*, Paris, Gonthier, 1966.
- *Les Trente Glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris, Fayard, 1979, rééd. coll. « Pluriel », 1979.
- Freund (Julien), *L'Essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.
- Fumaroli (Marc), *L'Etat culturel. Essai sur une religion moderne*, Paris, De Fallois, 1991.
- Furet (François), *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXème siècle*, Paris, Robert Laffont, 1995.
- Galbraith (John Kenneth), *L'Ere de l'opulence*, (1958), tr.fr, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- *Le Nouvel Etat industriel*, (1967), tr.fr, Paris, Gallimard, 1969.
- Gilson (Etienne), *La Société de masse et sa culture*, Paris, Vrin, 1967.
- Gorz (André), *Le socialisme difficile*, Paris, Le Seuil, 1967.
- Gremion (Pierre), *Intelligence de l'Anticommunisme. Le Congrès pour la liberté et la culture à Paris (1950-1975)*, Paris, Fayard, 1995.
- Grenier (Jean), *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*, Paris Gallimard, 1938, rééd. , coll. « Idées », 1967.
- Hayek (Friedrich), *La route de la servitude*, (1944), tr.fr, Paris, Librairie de Médicis, 1945, rééd. PUF, 2000.
- *Droit, législation et liberté*, (1973), tr. fr, Paris, PUF, 3 vol., 1995, rééd. en un seul volume, 2007.
- Heilbrunn (Benoît), *La consommation et ses sociologies*, Paris, Armand Colin, 2010.
- Hirschman (Albert), *Bonheur privé, action publique*, (1982), tr.fr, Paris, Fayard, 1983.
- Hocart (Arthur Maurice), *The Life-Giving Myth*, Londres, Methuen, 1952.
- Hoggart (Richard), *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, (1957), tr.fr, Paris, Minuit, 1970.

Hourmant (François), *Au pays de l'avenir radieux, voyages des intellectuels français en URSS, à Cuba et en Chine*, Paris, Aubier, 2000.

Jouvenel (Bertrand de), *De la politique pure*, Paris, Calmann-Lévy, 1963.

- *L'Art de la conjecture*, Monaco, Editions du Rocher, 1964.
- *Arcadie. Essais sur le mieux-vivre*, Paris, SEDEIS, 1968.
- *La civilisation de puissance*, Paris, Fayard, 1976.

Katona (George), *Analyse psychologique du comportement économique*, (1951), tr.fr, Paris, Payot, 1969.

- *La société de consommation de masse*, (1964), tr.fr, Paris, Hommes et techniques, 1966.

Lacroix (Michel), *Le Développement personnel*, Paris, Flammarion, 2000.

Launay (Stephen), *La Pensée politique de Raymond Aron*, Paris, PUF, 1995.

Lavelle (Louis), *Traité des valeurs*, Paris, PUF, 2 vol. 1955.

Lecourt (Dominique), *Georges Canguilhem*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 2008.

Lefebvre (Henri), *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1968.

- *Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, 1970.

Lesourne (Jacques), *Le modèle français. Grandeur et décadence*, Paris, Odile Jacob, 1998.

Lévi-Strauss (Claude), *Race et Histoire*, Paris, Unesco, 1952.

- *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- *Mythologiques t. IV, L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971.
- *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
- *Regarder, écouter, lire*, Paris, Plon, 1993.

Leys (Simon), *Images brisées*, Paris, Robert Laffont, 1976.

- *Essais sur la Chine*, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 1998.

Linton (Ralph), *Le fondement culturel de la personnalité*, (1945), tr.fr, Paris, Dunod, 1968.

Lorenz (Konrad), *l'Agression, une histoire naturelle du mal*, (1963), tr.fr, Paris, Flammarion, 1969.

- *Trois essais sur le comportement animal et humain*, (1965), tr.fr, Paris, Seuil, 1970.

Löwith (Karl), *Histoire et Salut*, (1949), tr.fr, Paris, Gallimard, 2002.

Lytard, (Jean-François), *Economie libidinale*, Paris, Minuit, 1974.

Macherey (Pierre), *De l'utopie !*, Paris, De l'incidence éditeur, 2011.

Mac Luhan (Marshall), *La galaxie Gutenberg. La genèse de l'homme typographique*, (1962), tr.fr, Paris, Mame, 1967.

- *Pour comprendre les Medias*, (1964), tr.fr, Paris, Mame-Seuil, 1968.

Malia (Martin), *La Tragédie soviétique. Histoire du socialisme en Russie 1917-1991*, (1994), tr.fr, Paris, Seuil, 1995.

Mandosio (Jean-Marc), *Longévité d'une imposture : Michel Foucault*, édition revue et augmentée, suivi de *Foucaultphiles et foucaulâtres*, Paris, Editions de l'Encyclopédie des nuisances, 2010.

Manent (Pierre), *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001.

Marcuse (Herbert), *L'Homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, tr.fr, Paris, Minuit, 1968.

Meadows (Dennis) et al. *Halte à la croissance ? Rapport sur les limites de la croissance*, (1972), tr.fr, Paris, Fayard, 1973.

Mercier Vega (Louis), *Mécanismes du pouvoir en Amérique latine*, Paris, Belfond, 1967.

Merquior (José Guilherme), *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, (1985), tr.fr, Paris, PUF, 1986.

Michéa (Jean-Claude), *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, Castelnau-Le-Lez, Climats, 1999.

Meyer (François), *Problématique de l'évolution*, Paris, PUF, 1952.

- *La Surchauffe de la croissance*, Paris, Fayard, 1974.

Milner (Jean-Claude), *L'Arrogance du présent. Regards sur une décennie 1965-1975*, Paris, Grasset, 2009.

Monod (Jacques), *Le Hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.

Morin (Edgar), *Journal de Californie*, Paris, Seuil, 1970.

Morin (Olivier), *Comment les traditions naissent et meurent. La transmission culturelle*, Paris, Odile Jacob, 2011.

Murray (Philippe), *Festivus, festivus. Conversations avec Elisabeth Lévy*, Paris, Fayard, 2005.

Needham (Joseph), *La science chinoise et l'Occident*, (1969), tr.fr, Paris, Seuil, 1973.

Odier (Charles), *Les deux sources conscientes et inconscientes de la vie morale*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1968.

Packard (Vance), *La Persuasion clandestine*, (1957), tr.fr, Paris, Calmann-Lévy, 1958.

- *L'Art du gaspillage*, (1960), tr.fr, Paris, Calmann-Lévy, 1962.

Pajon (Alexandre), *Lévi-Strauss politique. De la SFIO à l'Unesco*, Toulouse, Privat, 2011.

Papaioannou (Kostas), *L'Idéologie froide. Essai sur le dépérissement du marxisme*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, coll. « Libertés », 1967.

- *La Consécration de l'histoire*, Paris, Champ libre, 1983.

- *De Marx et du marxisme*, Paris, Gallimard, 1983.

Parenteau (Danic) et Parenteau (Jean), *Les idéologies politiques. Le clivage gauche-droite*, Québec, Presses de l'université du Québec, 2008.

Parsons (Talcott), *Eléments pour une sociologie de l'action*, (1937) tr.fr, Paris, Plon 1955.

- *Le Système des sociétés modernes* (1960), tr.fr, Paris, Dunod, 1973.

- *Sociétés : essai sur leur évolution comparée*, (1966), tr.fr, Paris, Dunod, 1972.

Pauwels (Louis) et Bergier (Jacques), *Le Matin des magiciens. Introduction au réalisme fantastique*, Paris, Gallimard, 1960.

Perroux (François), *La Valeur*, Paris, PUF, 1943.

- *Masse et classe*, Paris, Casterman, 1972.

Petitfils (Jean-Christian), *Les socialismes utopiques*, Paris, PUF, 1977.

Peyrefitte (Alain), *Le Mal Français*, Paris, Plon, 1976.

Piaget (Jean), *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris, PUF, 1965, (2^{ème} éd. 1968 ; 3^{ème} éd. augmentée d'une préface, 1972 ; rééd. coll. « Quadrige », 1992).

Polin (Raymond), *La Création des valeurs*, Paris, PUF, 1944, rééd. Vrin, 1977.

- *Du laid, du mal, du faux*, Paris, PUF, 1948.

Popper (Karl), *La Société ouverte et ses ennemis*, 2 vol. (1945), tr. fr, partielle, Paris, Seuil, t.1, *L'Ascendant de Platon* ; t. 2, *Hegel et Marx*, 1979.

- *A la recherche d'un monde meilleur*, (1984), tr.fr, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

- *Toute vie est résolution de problèmes* (1994), tr.fr, Arles, Actes Sud, t. 1, *Questions autour de la connaissance de la Nature* ; t. 2, *Réflexions sur l'Histoire et la Politique*, 1998.

Queneau (Raymond), *Une Histoire modèle*, Paris, Gallimard, 1966.

Rangel (Carlos), *Du bon sauvage au bon révolutionnaire*, Paris, Robert Laffont, 1976.

Raynaud (Philippe), *L'Extrême gauche plurielle*, Paris, Autrement, 2006.

Revel (Jean-François), *La Tentation totalitaire*, Paris, Robert Laffont, 1976.

- *Comment les démocraties finissent*, Paris, Grasset, 1983.
- *La Connaissance inutile*, Paris, Grasset, 1988.

Ricard (François), *La Génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers nés du baby-boom*, Montréal, Boréal, 1992, rééd. Paris, Climats, 2001.

Ricoeur (Paul), *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.

Rosset (Clément), *Les Matinées savantes*, 34980 Saint Clément, Fata Morgana, 2011. (Voir Crémant Roger).

Roszak (Theodore), *Vers une contre-culture. Réflexions sur la société technologique et l'oppression des jeunes*, (1969), tr.fr, Paris, Stock, 1970.

Rougier (Louis), *Du Paradis à l'utopie*, Paris, Copernic, 1979.

Rouvillois (Frédéric), *L'Utopie*, Paris, Flammarion, coll. « GF-Corpus », 1998.

Saint-Sernin (Bertrand), *Cournot. Le réalisme*, Paris, Vrin, 1998.

Salomon (Jean-Jacques), *Science et politique*, Paris, Seuil, 1970.

Samuelson (Paul Anthony), *L'Economique*, (1948), tr.fr, Paris, Armand Colin, 1965.

Sartre (Jean-Paul), *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

Sauvy (Alfred), *Malthus et les deux Marx*, Paris, Denoël, 1967.

Snyders (Georges), *Pédagogie progressiste*, Paris, PUF, 1971.

Sokal (Alan) et Bricmont (Jean), *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.

Stent (Gunther), *L'Avènement de l'âge d'or*, (1969), tr.fr, Paris, Fayard, 1973.

Taguieff (Pierre-André), *Julien Freund, au cœur du politique*, Paris, La Table ronde, 2008.

Terré-Fornacciari (Dominique), *Les sirènes de l'irrationnel. Quand la science touche à la métaphysique*, Paris, Albin Michel, 1991.

Thuillier (Pierre), *La Grande implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident, 1999-2002*, Paris, Fayard, 1995.

Toffler (Alvin), *Le Choc du futur*, (1970), tr.fr, Paris, Denoël, 1971.

Vax (Louis), *La Séduction de l'étrange. Etude sur la littérature fantastique*, Paris, PUF, 1965.

- *Critique de la profondeur*, Nancy, Publications de la faculté des Lettres de Nancy, 1967.

Verdès-Leroux (Jeannine), *Le savant et le politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, Grasset, 1998, rééd. LGF, Le Livre de poche « biblio-essais », 2002.

Vincent (Jean-Marie), *La Théorie critique de l'Ecole de Francfort*, Paris, Galilée, 1975.

- Walzer (Michaël), *Critique et sens commun*, (1987), tr.fr, Paris, la Découverte, 1990.
- *Le deuxième âge de la critique sociale au XXème siècle*, (1988), tr.fr, Paris, Métailié, 1996.
- Wolfe (Bertram David), *Le Marxisme*, (1965), tr.fr, Paris, Fayard, 1965.
- Worms (Frédéric), *La philosophie en France au XXème siècle*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2009.
- Wunenberger (Jean-Jacques), *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Delarge, 1979.
- Zancarini-Fournel (Michelle), *Le Moment 68 ; une histoire contestée*, Paris, Seuil, 2008.

Principaux articles consultés :

- Angenot (Marc), « Le procès de l'utopie », *Cités*, n° 42, 2010 : 15-32.
- Canguilhem (Georges), « La décadence de l'idée de progrès », *Revue de métaphysique et de morale*, n°4/1987 : 437-454.
- Crapez (Marc), « De quand date le clivage gauche/droite en France ? », *Revue française de science politique*, 48^{ème} année, n°1/1998 : 42-75.
- Domenach (Jean-Marie), « Critique d'un éloge », *Esprit*, décembre 1969.
- Grignon (Claude), « L'enquête sociologique, la critique sociale et l'expertise politique », *Revue européenne des sciences sociales*, XXXVIII, 118/2000.
- « Comment peut-on être sociologue ? », *Revue européenne des sciences sociales*, XL-123/2002 : 181-215.
- Lévi-Strauss (Claude), « Un anarchiste de droite. L'Express va plus loin avec Claude Lévi-Strauss », *L'Express*, 24 octobre 1986.
- Leys (Simon), « Une indécence extraordinaire », *La Croix*, 4 février 2003.
- Manent (Pierre), « Lire Michel Foucault », *Commentaire*, n° 7/1979 : 369-375.
- Moulin (Raymonde), « La culture du pauvre. A propos du livre de Richard Hoggart », *Revue française de sociologie*, 1971, 12-2 : 255-258.
- Raynaud (Philippe), « Le sociologue contre le droit », *Esprit*, mars 1980 : 82-93.
- Thom (René), « Les mathématiques modernes : une erreur pédagogique et philosophique ? », *L'Age de la science*, Dunod, vol. III, 1970 : 225-242.