

Introduction

GAUCHE ET DROITE, LE PROBLÈME

Gauche et droite sont, pour le sens commun, des notions évidentes dont la signification ne cesse pourtant de se dérober quand on cherche à l'approfondir. Au point que l'on est tenté de leur appliquer la célèbre formule de saint Augustin à propos du temps : quand on ne me demande pas ce qu'est le temps, je sais parfaitement ce que c'est. Mais si l'on me le demande, je ne le sais plus. Gauche et droite seraient-elles au champ politique ce que le temps et l'espace sont au champ cognitif, des formes pures et a priori de la sensibilité politique, connaissables seulement à travers les phénomènes qu'elles nous révèlent, mais transcendantes par rapport à ces phénomènes eux-mêmes ? Longtemps, la majorité des Français l'ont cru. De même que dans notre corps et dans nos membres, nous sommes droitiers ou gauchers, c'est-à-dire neurologiquement *latéralisés*, nous serions dès la naissance *de droite* ou *de gauche* dans nos options, c'est-à-dire politiquement latéralisés en vertu de notre hérédité, de notre environnement familial, de notre milieu social et des influences qui s'exercent sur nous.

D'autres au contraire nient qu'il s'agisse de catégories universelles et exclusives l'une de l'autre. Ils pensent que ce sont là des choix arbitraires des individus. Ainsi José Ortega y Gasset à propos du *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* de Benjamin Constant : « Être de gauche ou être de droite, c'est choisir une des innombrables manières qui s'offrent à l'homme d'être un imbécile ; toutes deux, en effet, sont des formes d'hémiplégie morale¹. »

Des catégories universelles ?

Mais pour la plupart, ce sont des catégories universelles du champ politique et peut-être au-delà, puisque l'on a soutenu qu'il y a une droite et une gauche en esthétique, en religion, et même au dire des Soviétiques de l'ère Lyssenko, en psychologie ou en biologie...

Certes, contre cette tendance à l'universalisation de deux catégories essentielles du monde politique français, on remarquera qu'elles n'existent pas comme telles dans bon nombre de pays, et que là où elles existent, c'est souvent à l'imitation explicite de la France, qui tout au long du XIX^e siècle a exporté son modèle à travers le monde. Sans doute. Mais la France n'a jamais eu le monopole de la bipolarité politique : Tories et whigs en Angleterre, c'est-à-dire conservateurs et libéraux ; républicains et démocrates aux États-Unis, malgré leurs changements de forme et de périmètre ; parti *blanco* et parti *colorado* en Uruguay ; mais aussi parti sénatorial et parti de la plèbe à Rome ; *popolo grasso* et *popolo minuto* dans la Florence du XV^e siècle, ne désignent-ils pas, malgré les différences, des formes politiques comparables au bilatéralisme français ?

On notera, dans la distribution gauche-droite, l'importance des couleurs qui les désignent². Si un peu partout – et pas seulement en France – le blanc sert à désigner la droite, la gauche, elle, est symbolisée par des couleurs variables : tantôt le bleu, tantôt le rouge. Les bleus de Vendée (de la couleur de l'uniforme des soldats envoyés de Paris) deviennent bientôt des rouges. Le changement n'est pas sans importance : dans la symbolique des couleurs, le bleu est résolument politique, tandis que d'emblée, le rouge revêt une connotation sociale. Et s'il faut suivre Maurice Agulhon³ pour qui il existe en réalité trois grands partis en France, la droite, la gauche, et la révolution, sans qu'il soit possible de confondre ces deux dernières, alors, on sera tenté de dire qu'il existe en France un parti bleu, un parti blanc et un parti rouge... Mais il s'agit là d'une rationalisation a posteriori. Dans les faits, en dehors des périodes chaudes (juin 1848, Commune de Paris en 1871) la gauche réformiste et la gauche révolutionnaire font cause commune.

S'il en est ainsi, et quel que soit le nombre des partis à un moment donné, il existerait, inscrit dans l'univers politique comme dans les sensibilités individuelles, un bipartisme poli-

tique. Ce bipartisme constituerait même l'invariant fondamental qui, sans abolir les diverses variables, les relativise et les transcende. C'est pourquoi, plus que dans les structures de la politique, c'est dans celles de l'être humain lui-même, voire dans celles de son inconscient, qu'il faudrait aller chercher les racines du phénomène. Fernand Braudel avait opéré la distinction entre le temps court, celui de l'événement, le temps moyen, celui des structures économiques et sociales, le temps long, celui des structures mentales. À ce compte, le politique, au même titre que le religieux, appartient au temps long, à ce temps quasi immobile et pour ainsi dire intemporel où, à l'abri des entreprises de la raison comme des accidents de la conjoncture, se tapissent les certitudes immémoriales de la croyance. Dans le schéma braudélien, la politique est ainsi écartelée entre le temps court, celui de la poussière de l'événement et de l'écume des jours, qui recouvre comme une fine couche d'insignifiance notre vie quotidienne, et le temps long, qui est comme le conservateur des hypothèques qui pèsent sur notre moi fondamental. Écartelées ainsi, aux deux bouts de notre temporalité, entre l'éphémère et l'immuable, entre *la* politique et *le* politique, les catégories de gauche et de droite recouvriraient tout le champ de l'expérience humaine, de la plus subie, la plus héritée, jusqu'à la plus volontaire.

D'où viennent les opinions ?

Qu'est-ce donc que la politique ? Le point aveugle où s'exercent sur moi, sans que j'en aie conscience, le poids écrasant du passé historique, cette masse d'expériences accumulées à travers les siècles, de préjugés, de traditions familiales ou nationales, d'accidents individuels qui finissent par confluer dans ce que l'on appelle une opinion, ou bien au contraire ce champ dégagé d'où ma raison, appuyée sur mes jugements moraux, part pour se donner carrière ? La politique est-elle le lieu de ma dépendance ou le champ de ma liberté ? Les choses sont moins assurées qu'on ne le croit.

Toute ma vie, je me suis posé la même question, à laquelle je n'ai jamais su donner de réponse satisfaisante : d'où viennent nos opinions ? J'ai consulté les œuvres des philosophes, les articles des sociologues, les causeries des polito-

logues. Je n'ai jamais trouvé qu'un amas d'hypothèses plus ou moins fondées, plus ou moins étayées, qu'une fois sorti de la fascination du modèle, un quart d'heure de réflexion me suffisait à révoquer en doute.

Pourquoi deux hommes issus du même milieu social, ayant reçu la même instruction, exerçant la même profession et recevant le même salaire votent-ils de façon différente, voire opposée ? Le plus souvent, la raison, l'explication, ou bien, pour être plus prudent, « l'antécédent le moins substituable », comme disait notre maître Ernest Labrousse, se trouve être la tradition familiale. L'adhésion à une tendance politique exprimerait donc moins un choix personnel que l'appartenance à une certaine lignée, déterminée d'abord par des facteurs naturels et biologiques, moins une affiliation qu'une filiation, pour employer l'heureuse distinction d'Edgar Morin⁴. L'opinion libre n'existerait pas, elle ne serait qu'un luxe d'intellectuel ou la bizarrerie d'un déraciné. « Vous devez voter, monsieur, avec votre famille, et non avec vos opinions, comme un aventurier », déclarait superbement un lord anglais à son fils. L'un est issu d'une famille de gauche, l'autre d'une famille de droite ? Nous voilà bien avancés. Nous voilà renvoyés, en guise d'explication, au mystère même de la chose que nous voulions expliquer. Au « mystère même des personnalités individuelles », comme finit par dire, à bout d'arguments, André Siegfried, dans un des livres qui s'est avancé le plus loin dans la tentative d'explication causalisante des attitudes politiques, je fais allusion, bien entendu, au célèbre *Tableau politique de la France de l'Ouest sous la Troisième République*. Quel est l'apprenti en sociologie politique qui n'a pas commencé par être ébloui par des corrélations célèbres ? Celle que Max Weber établit entre l'éthique protestante, en réalité calviniste, et l'esprit du capitalisme ; celle qu'André Siegfried établit entre les comportements électoraux et l'habitat : l'habitat dispersé des régions granitiques où l'eau est abondante favoriserait l'influence du seigneur, tandis que l'habitat groupé des régions calcaires où l'eau est rare favoriserait la communauté villageoise et donc la gauche. Ô joie de la cause enfin trouvée ! Ivresse de l'explication unique et du déterminisme triomphant ! Vous êtes la jubilation du sociologue et l'orgasme du chercheur !

Le malheur est que, dans les deux cas considérés, le taux de corrélation, quand on l'examine de près, ne dépasse guère 0,50. Autrement dit, qu'il existe à peu près autant d'exceptions que de cas obéissant à la règle, et que le hasard donne des résultats statistiques à peu près aussi satisfaisants que l'hypothèse. Non que celle-ci soit fausse ou inutile. Mais le nombre de cas où elle est contrebattue par des influences contraires est considérable. Il est surtout imprévisible.

J'ai animé pendant deux ans, aux côtés de François Furet, à l'École des hautes études en sciences sociales, un séminaire de recherches dont l'idée initiale revenait à Jacques Ozouf. Sous le nom de *Rouges et Blancs*, il se proposait d'examiner dans le cas de l'Ouest vendéen, bientôt étendu à d'autres régions de France, quels étaient les antécédents lointains des votes pour les rouges et pour les blancs, autrement dit pour la gauche et pour la droite. L'hypothèse principale était qu'à la campagne, là où la multiplicité des déterminismes sociologiques n'a pas effacé la trace initiale, la cause des comportements politiques – l'antécédent le moins substituable de Labrousse – était la pratique religieuse, et qu'au contraire, dans les villes, là où le brassage social et le blanchiment des influences originelles par les feux croisés du présent sont poussés le plus loin, cet antécédent est constitué par la situation économique-sociale de l'individu. L'hypothèse est assez satisfaisante pour l'historien qui est heureux et estime avoir répondu à sa vocation chaque fois qu'il fait reculer d'un siècle ou deux l'explication d'un problème. Que l'atavisme des croyances religieuses détermine encore largement la permanence des croyances politiques, même dans un pays largement déchristianisé comme la France, n'est guère douteux. Oui, mais d'où viennent les croyances religieuses ?

Autre exemple. Je suis originaire d'un village du Haut-Bugey, nommé Brénod en souvenir, paraît-il, du chef gaulois Brennus, à moins que la racine gauloise celtique *bren* ne désigne... quelques marécages, situés non loin de là. À quatre kilomètres se trouve le village de Champdor, d'où Aragon a tiré Champdargent dans *Les Voyageurs de l'impériale*. Ces deux villages connaissaient la même structure agraire : des petits paysans parcellaires, qui se partageaient entre l'élevage et l'exploitation de la forêt, avant que la « fin des paysans » et

une nouvelle colonisation, faite de résidents secondaires lyonnais, ne viennent modifier profondément la population. Pourquoi le premier a-t-il voté massivement à droite⁵ pendant tout le siècle écoulé, alors que le second votait non moins massivement à gauche ? Ce n'est pas le social-économique, autrement dit le marxisme, qui nous tirera d'affaire : il n'y a pas en ce domaine de différences significatives d'un village à l'autre. Toutefois le premier se caractérise, jusqu'à une date récente, par une forte pratique religieuse, alors que dans le second, elle fut, de mémoire de villageois, presque nulle. Nouveau mystère. Pour en proposer une explication plausible, il faut remonter, bien avant l'institution du suffrage universel, jusqu'au bas Moyen Âge, qui voit les paysans de Brénod soumis à l'autorité des moines de l'abbaye de Meyriat, dans la forêt voisine, tandis que ceux de Champdor dépendent de l'autorité du châtelain laïque, dont le château est encore présent au centre du village. Dans les deux cas, la part d'héritage à demi inconscient dans les choix politiques de ces hommes et de ces femmes, persuadés d'exercer en toute connaissance de cause leur libre arbitre, face à des problèmes qui n'ont rien à voir avec ceux des moines de Meyriat et du châtelain de Champdor, cette part est considérable. On dira qu'il ne s'agit ni plus ni moins que de l'application de ces règles sociologiques dégagées par Durkheim, qui veulent que les explications statistiques du comportement des acteurs, telles que les envisage la sociologie, n'aient rien à voir avec les motivations individuelles, telles qu'elles sont vécues par ces mêmes acteurs.

Soit. Je peux avoir le sentiment de poser un acte libre, tout en sachant que cet acte individuel prend place à l'intérieur d'une série statistique explicable par des facteurs totalement extérieurs à mes propres raisons. La preuve de ma liberté, c'est que je peux parfaitement, par jeu, par raison individuelle, et même par besoin de détraquer les déterminismes qui enserrent ma liberté, inverser ma décision, faire le contraire de ce que le sociologue attend de moi. Mais la preuve du caractère surdéterminé de ma situation, c'est que le sociologue pourra sans peine avoir raison de mes fougades individuelles et les insérer dans une série statistique plus large, où elles trouveront une place assignée.

Qu'est-ce à dire ? Que les notions de droite et de gauche, qui s'expriment dans nos démocraties policées par ce que les politologues appellent des conduites faibles – le vote est une conduite faible par rapport à d'autres actes politiques comme la grève, la manifestation, la révolution –, sont en bout de ligne l'expression atténuée d'idées et de sentiments beaucoup plus forts, qui engagent la personnalité tout entière avec son histoire, sa condition, et pour ainsi dire son patrimoine génétique. Mesurer l'adhésion à la droite ou à la gauche des individus à travers cet acte symbolique qu'est le vote se justifie par la commodité méthodologique inhérente à toute conduite mesurable ; mais à condition de savoir qu'elle engage bien davantage. Le sociologue des religions sait bien que mesurer l'intensité de la croyance religieuse à travers des pratiques – comme par exemple l'assistance à la messe ou la communion annuelle – n'est qu'un pis-aller et qu'il ne faut pas confondre l'instrument de mesure avec la chose mesurée. De même l'historien ou le sociologue de la politique doit s'efforcer d'appréhender à travers les expressions organisées de la démocratie représentative une réalité anthropologique qui les excède de toutes parts.

Un anachronisme ?

Parler de la gauche au XVIII^e siècle, ou même dans les trois premiers quarts du XIX^e, c'est traiter d'un sujet qui n'existe pas encore, ou en tout cas qui n'est pas appréhendé comme tel par les contemporains. Non que le mot soit absent du vocabulaire politique. Mais comme l'ont montré des auteurs comme Marcel Gauchet⁶ ou Marc Crapez⁷, il ne s'applique guère depuis la Révolution qu'à l'univers parlementaire, et ce n'est que progressivement que son usage s'est étendu à la population tout entière. Cela ne signifie pas qu'il fût absent de celle-ci. Si François Goguel, dans un livre classique⁸, a préféré les mots d'« ordre » ou de « mouvement » au diptyque classique droite-gauche, il n'a fait qu'en confirmer la réalité profonde. Qu'une réalité politique préexiste aux mots qui permettraient de la désigner ne saurait surprendre l'historien, pour qui il est des anachronismes légitimes et d'autres qui ne le sont pas. Parler du chemin de fer au XVIII^e siècle, du cinéma sous Napo-

léon III relèverait évidemment de pures erreurs factuelles sans aucune justification. En revanche, lorsque Jacques Le Goff intitule un de ses livres *Les Intellectuels au Moyen Âge*⁹, il sait très bien qu'il désigne ces catégories de clercs par un vocable qui n'existe pas alors, mais qui a le mérite d'attirer l'attention sur l'existence de la fonction. Il arrive, en sens inverse, que le mot préexiste à la fonction telle que nous l'entendons aujourd'hui : ainsi, l'« opinion publique » du XVIII^e siècle, à une époque antérieure à la démocratie et à l'instruction généralisée, ne prend en compte que les classes privilégiées, alors qu'elle s'entend aujourd'hui de la population tout entière. Il est donc naturel qu'à propos de la gauche et de la droite, on voie au XIX^e siècle, jusqu'à l'affirmation du suffrage universel sous la III^e République, le mot s'appliquer presque exclusivement aux couches sociales « utiles », c'est-à-dire actives : celles qui sont représentées au Parlement dans le cadre du suffrage censitaire. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de gauche et de droite dans l'ensemble de la population ; mais ces notions n'y sont pas désignées comme telles. Faut-il pour autant les ignorer ?

Une illusion ?

Souvent, ceux qui soulignent justement cet anachronisme vont plus loin et prétendent que la division canonique de la société politique en deux camps repose elle-même sur une erreur. Ce qu'ils ont en tête, c'est que la société française – peut-être même toute société – relève d'un schéma tripartite. Mais il n'y a pas entente sur la nature de ce tiers parti. Pour les uns, il se nomme le centre ; pour les autres il se nomme la Révolution. Tout ce que l'on peut concéder à l'argumentation « centriste », c'est qu'il existe en effet, dans toutes les grandes démocraties occidentales, un groupe résiduel pour refuser la dichotomie droite-gauche, qui se situe généralement au centre de l'échiquier politique. Mais ce groupe est toujours minoritaire et, comme tel, obligé de basculer au moment de gouverner vers l'un des camps, généralement celui de la droite. De la même façon qu'il exista quelque temps, entre la Deuxième Internationale (sociale-démocrate) et la Troisième Internationale (bolchevique), un groupe refusant de choisir qu'on dési-

gnait généralement comme l'Internationale 2 ½, il existe en effet entre la gauche et la droite un centrisme 2 ½ qui ne peut vivre qu'à l'ombre des deux grands pôles qu'il entend tantôt abolir tantôt réconcilier.

Pour les tenants du centrisme, il y a donc depuis la Révolution française une sorte de tiers parti qui vient contredire la division manichéenne de la société entre droite et gauche, ou l'ordre et le mouvement. Pour Jean-Pierre Rioux¹⁰, les monarchiens (Mounier) puis le « triumvirat » avec Barnave ont représenté ce tiers parti. Sous la monarchie censitaire, de Guizot à Benjamin Constant en passant parfois par Chateaubriand, il existe, entre la réaction et la Terreur, l'aspiration à un gouvernement de « juste milieu ». Sous la III^e République, Gambetta, Ferry, Waldeck-Rousseau, Herriot, Briand, Poincaré prolongent ce même état d'esprit. Il n'est pas à ses yeux jusqu'à de Gaulle qui, en refusant de se réclamer de la droite comme de la gauche, ne participe de cette mentalité. Sans compter Valéry Giscard d'Estaing qui distinguait, socialement et politiquement, un groupe central représentant « deux Français sur trois ».

Sous cette forme, le centrisme n'est rien d'autre que le grand parti des honnêtes gens qui, transcendant les clivages sociaux et politiques, aspire à un gouvernement « équilibré » et modéré. Une telle conception confond deux choses différentes, voire opposées : le gouvernement *au* centre et le gouvernement *par* le centre. Quand Giscard déclare que « la France veut être gouvernée au centre », il énonce une banalité : tous les gouvernements, quelle que soit leur nature, s'efforcent d'occuper sur l'échiquier politique une position centrale qui leur assure la plus grande stabilité possible. Ainsi Robespierre occupait sous la Terreur une position centrale entre la droite de Danton et la gauche de Hébert. De même, sous la Révolution russe, Staline s'installa au centre, avec sur son flanc droit la « droite » de Boukharine et sur l'autre, la « gauche » de Zinoviev. Pour autant, peut-on dire que Robespierre ou Staline aient été des centristes ? Le centrisme positionnel, b.a.-ba de la stratégie politique, n'a rien à voir avec le centrisme idéologique. Autrement dit, toute communauté aspire à être gouvernée par le centre. Les faux « centristes »

de Jean-Pierre Rioux avaient d'ailleurs jusqu'à la guerre de 1914 pour devise « pas d'ennemis à gauche ! ».

Quant au centre comme famille politique, il est toujours minoritaire. Les « doctrinaires », tels Guizot ou Rémusat, estimaient que cette position faisait d'eux un parti d'appoint et d'équilibre : il ne faut pas confondre le fléau de la balance avec les deux plateaux.

L'autre façon de récuser le bipartisme fondamental de la vie politique, c'est celle qui affirme que le tiers parti ne se nomme pas « centre », mais « révolution ». Telle est la position de Maurice Agulhon – bien que l'ensemble de son œuvre d'historien, notamment ses travaux sur 1848, présuppose une alliance à géométrie variable, mais bien réelle, entre la bourgeoisie progressiste (la « gauche ») et le peuple (la « révolution »). C'est aussi le point de vue de Marc Crapez, déjà cité, et plus encore Jean-Claude Michéa¹¹. Pour ce dernier, jusqu'au « compromis historique » passé à l'occasion de l'affaire Dreyfus entre la bourgeoisie progressiste et le mouvement ouvrier et socialiste, ce dernier vivait à l'écart des conflits internes à la bourgeoisie et restait sur son Aventin politique. La gauche globale, la gauche œcuménique, la gauche supra-classique ne se serait imposée comme concept unificateur qu'au XX^e siècle.

La vérité, je le crains, est exactement inverse. Qu'est-ce en effet que la Révolution française, sinon, dès le XVIII^e siècle, le « compromis » historique entre la bourgeoisie progressiste et les couches populaires des campagnes et des villes ? Compromis conflictuel, sans doute, comme en témoignent les sanglantes luttes intestines au sein du camp de la Révolution, mais compromis qui se reconstitue obstinément après chaque guerre civile interne, comme les journées de juin 1848 et la Commune. Qu'est-ce donc que la III^e République naissante, sinon le renouvellement solennel et durable du compromis entre les diverses couches de la bourgeoisie progressiste – y compris les couches sociales nouvelles de Léon Gambetta – et le peuple des paysans et des ouvriers ? Chaque fois du reste que la République bourgeoise de gauche est menacée, le peuple se dresse pour la protéger, comme en 1899, à la fin de l'affaire Dreyfus, contre les menées factieuses. C'est ce qu'avait compris Jaurès qui opposait à la lutte des classes à

l'allemande l'alliance du peuple et de la gauche bourgeoise à la française, faisant obligation à cette dernière de pousser la logique républicaine jusqu'au socialisme. Mystification ? Peut-être, et il ne manque pas de dirigeants ouvriers d'origine libertaire pour la dénoncer vivement au sein du syndicalisme d'action directe. Mais dans les profondeurs de la société française, notamment en province, la connivence est réelle. En vérité le mystère de la coexistence entre la dissidence anarcho-syndicaliste de Griffuelhes et la synthèse républicano-socialiste de Jaurès existe dans la conscience de chaque prolétaire. C'est le même qui rêve de la grève générale du premier et de la social-démocratie du second. C'est seulement au sein des élites dirigeantes que le clivage est net, et d'ailleurs provisoire. En revanche, c'est au XX^e siècle, avec la constitution du communisme en société fermée, en marge de la République bourgeoise, que la gauche s'est profondément divisée et que, selon le mot de Guy Mollet, les communistes ne sont pas à gauche, mais à l'Est.

Les thèses de Jean-Claude Michéa ont l'immense mérite de faire toute sa part à la culture séparatiste au sein de la gauche et de montrer le solide môle de résistance qu'elle constitue par rapport à une gauche bourgeoise phagocytée par l'idéologie libérale. Il existe à cet égard, en termes de relation peuple-bourgeoisie, un étrange chiasme franco-allemand. En Allemagne, les ouvriers ont été depuis Bismarck socialement intégrés, mais sont restés tenus politiquement à l'écart. En France, c'est exactement l'inverse : ils ont été politiquement intégrés et socialement tenus à l'écart. On ne saurait donc comprendre les étranges figures de ballet dont l'ensemble constitue l'histoire de la gauche si l'on néglige la tension permanente entre son unité politique et sa diversité sociale.

C'est pourquoi, en dépit des inflexions introduites par les critiques du bipartisme, celui-ci demeure le fait politique fondamental et constitue la colonne vertébrale de ce livre.

Pour conclure sur ce point, faisons une convention. Nous poserons comme postulat que la gauche est parvenue à son complet développement historique dans le dernier quart du XIX^e siècle, quand elle s'est donné un nom, des références, une doctrine, un début d'organisation et qu'elle a distribué ses forces entre diverses composantes, stables et distinctes. Un tel

choix n'implique aucun jugement de valeur : il repose sur le constat que la gauche des années 1890-1910 a acquis une pleine conscience d'elle-même. Et que cette maturité la met provisoirement à l'abri des formes de dégénérescence et de division qu'elle connaîtra ultérieurement, avec le vieillissement de l'idée républicaine et l'irruption de la révolution bolchevique dans le paysage politique intérieur. Ce zénith de la III^e République commençante correspond au moment où cette gauche se cherche des ancêtres dans les époques antérieures, notamment dans celle des Lumières et dans celle des révolutions de 1789 et de 1793, mais aussi de 1848, voire, pour une partie de ses membres, dans la Commune de 1871. Nous avons donc pris le parti de considérer, dans toutes les périodes qui vont de l'ère des Lumières à la III^e République, les idées, les hommes et les événements qui ont contribué à l'élaboration de la pensée de gauche et qui ont été revendiqués comme tels par la gauche dans sa phase zénithale. L'inventaire rétrospectif opéré par la gauche, ou mieux par les gauches de la fin du XIX^e siècle, nous servira donc de fil directeur.

On ne manquera pas de critiquer ce parti pris. On m'accusera de téléologisme ; ou bien, à l'inverse, on me reprochera de n'avoir pas su m'y tenir. J'accepte, d'avance, ce second reproche, imputable à mes insuffisances ; mais je récusé le premier car ce parti est le seul qui donne au sujet sa cohérence, tout en respectant la diversité de son développement au cours de l'histoire.

Ainsi, il serait absurde, en l'absence du concept de gauche, d'identifier celle-ci avec l'idéologie des Lumières. On va d'ailleurs insister longuement sur ce qui les distingue. Il est en revanche incontestable que la gauche de la III^e République a opéré un tri sélectif dans ce patrimoine et s'en est approprié une partie, de sorte qu'il est absurde de dire que les Lumières sont de gauche, mais qu'il est légitime de soutenir que la gauche est le parti des Lumières. Dans la formation des idéologies politiques, mais aussi philosophiques, religieuses ou artistiques, le choix des ancêtres est un moment capital, et la captation de l'héritage une figure imposée. Renan l'a fort bien montré à propos de la nation : « La nation, comme l'individu, est l'aboutissement d'un long passé d'efforts, de sacrifices et

de dévouements. Le culte des ancêtres est de tous le plus légitime ; les ancêtres nous ont fait ce que nous sommes¹². »

Trois définitions

La gauche, donc : faut-il partir d'une définition a priori, ou au contraire, attendre la fin du parcours pour la proposer ? Les deux, bien entendu. Comment en effet aborder un sujet en feignant de l'ignorer complètement ? Il faut bien au chercheur une idée préconçue, une sorte de morale provisoire. Inversement, comment l'auteur, s'il est historien, peut-il éviter de se laisser démentir par son enquête ? Partons donc de trois définitions, quitte à les voir évoluer en cours de route.

1- La gauche est née de la rencontre de deux grandes idées, l'idée de progrès, l'idée de justice. La première est un produit de la raison judéo-chrétienne, qui s'est incarnée dans l'esprit scientifique, auquel les Lumières du XVIII^e siècle et surtout l'*Encyclopédie* ont donné un nouvel élan, grâce à son prolongement pratique : la technique. La seconde idée est le fruit d'un sentiment que l'on peut dire éternel, dont le mouvement ouvrier naissant, victime d'une société profondément inégalitaire, a fait au XIX^e siècle une exigence fondamentale : le sentiment de justice.

Ôtez l'une ou l'autre de ces deux idées, et il ne reste rien de ce que l'on appelle la gauche. Sans le progrès, elle n'est plus qu'une entreprise de bienfaisance, incapable de s'attaquer aux causes de l'injustice. Sans la justice, elle se réduit à un lobby technocratique, qui fait une confiance aveugle à l'évolution naturelle de la société moderne.

Il fallait que la science s'incarnât dans la technique, et le désir de justice dans le mouvement ouvrier pour que la rencontre eût lieu. Le théâtre de cette rencontre, c'est le XIX^e siècle. Le moment où elle se prépare, plus que la Révolution elle-même, c'est le moment prérévolutionnaire, jalonné de trois livres essentiels, l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772) ; *Du contrat social* de Rousseau (1762) et l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet (1794).

Que dit Condorcet, dans ce livre-testament, qui exprime au plus profond la pensée politique de la gauche jusqu'à une période récente ? D'abord qu'il existe une philosophie de l'Histoire, que celle-ci progresse grâce à des étapes successives, au nombre de dix selon lui. Ce progrès est avant tout celui de l'esprit humain à travers ses diverses manifestations, de la religion et de la politique jusqu'à la science et à la technique. Ensuite, que ce progrès scientifique, mis en œuvre par la technique, va transformer les conditions sociales d'existence des hommes. Enfin que ce progrès social engendrera à son tour un progrès moral de l'humanité.

Formidable optimisme que celui de Condorcet, alors que la Révolution qu'il a voulue et qu'il a servie s'apprête à le dévorer ! Cet engendrement successif du progrès technique par le progrès scientifique, puis du progrès social par le progrès technique, enfin du progrès moral par le progrès social, c'est très exactement la philosophie de l'Histoire des pères fondateurs de la République, un peu moins d'un siècle plus tard.

Mais bien peu parmi les penseurs sociaux du XIX^e siècle croient que le passage d'une phase à l'autre dans le cheminement du progrès pourra se faire naturellement et sans heurts. Saint-Simon sans doute, à cause d'une foi dans le progrès technique qui déplace les montagnes des contradictions sociales. Mais Marx, qui est à d'autres égards disciple de Condorcet, pense que pour mettre les acquis du progrès technique au service du plus grand nombre, il faudra recourir à la force : celle de ceux qui réclament la justice, c'est-à-dire les prolétaires. C'est en ce sens qu'Auguste Comte avait pu dire que le prolétaire est un philosophe spontané et que le philosophe est un prolétaire systématique. Rejoignant le thème chrétien de l'éminente dignité des pauvres, Marx pense que c'est parce qu'il est dénué de tout que le prolétariat sera l'agent de cette grande arche d'alliance des temps modernes : celle du progrès et de la justice.

C'est pourquoi notre histoire de la gauche commence au XVIII^e siècle, s'épanouit au XIX^e et se prolonge au XX^e. Non sans mal : c'est que, sous le coup de la barbarie totalitaire ainsi que des désillusions de la technique, la foi dans le progrès, qui est le fil directeur de cette histoire, tend à décliner,

voire à disparaître à mesure que l'on se rapproche de notre époque.

2- Mais nous n'avons considéré ici que l'aspect socio-scientifique de la question. Cette montée de la philosophie du progrès va de pair avec l'individualisme, celui qui s'affirme avec la Révolution française. La philosophie du progrès s'associe à l'épanouissement politique et moral de l'individu, alors que la doctrine absolutiste de l'Ancien Régime donne la priorité aux valeurs communautaires, celles qui reposent dans la famille, la corporation, la province et l'État lui-même. La « révolution des droits de l'homme » (Marcel Gauchet) est essentiellement une révolution des individus. Ce sont eux et eux seuls qui sont porteurs de droits et qui, à ce titre, constituent la cellule de base de la société. Certes, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 ne prononce pas le mot individu. Mais « l'homme » dont il est question n'y est jamais situé dans un rapport parental, ou dans un contexte social particulier. Ce qui est visé, c'est la partie commune, le substrat identique à tous les êtres humains. Pour que les droits soient égaux et universels, il ne faut pas qu'ils s'appliquent à des humains désignés comme frères et fils, encore moins comme hommes et femmes, bourgeois et paysans, nobles et roturiers, riches et nécessiteux : il n'y a pas d'identité possible entre toutes ces catégories. La Déclaration postule qu'il existe un invariant commun, et que c'est dans cet invariant que réside la condition humaine, dont chacun a sa part et que tous ont en entier. C'est sur ce postulat philosophique qu'est fondée l'égalité car il n'est d'égalité politique envisageable qu'entre des semblables, au sens anthropologique du terme. C'est ce qu'a fortement souligné l'anthropologue Louis Dumont : historiquement, la gauche a eu partie liée à l'individualisme, tandis que la droite est imbue de valeurs sociétales, voire « holistes »¹³. La gauche est le camp qui, dès le XVIII^e siècle, a revendiqué ce patrimoine.

3- En outre, cet individualisme a partie liée à la démocratie, considérée comme doctrine de la souveraineté du peuple. C'est l'objet même de la Révolution française que l'affirmation de cette souveraineté qui sera longtemps contestée par les partisans du principe monarchique. Lorsque les États généraux se proclament Assemblée nationale, puis Assemblée consti-

tuante, ils affirment de façon éclatante un principe nouveau et même, par excellence, le principe des temps nouveaux. Il serait anachronique d'affirmer que le principe de la souveraineté populaire a été imposé par la gauche ; mais c'est en référence à ce principe que la gauche prend corps ; et c'est en s'en réclamant qu'elle s'affirme tout au long du XIX^e siècle.

Parti du progrès, parti de l'individu, parti du peuple : ces trois façons d'envisager la gauche ne sont évidemment pas exclusives les unes des autres ; selon les moments, elles n'ont pas la même vertu discriminante par rapport à la droite. Ainsi, quand la droite s'est résignée prudemment et progressivement à la doctrine de la souveraineté populaire, la gauche n'a pu continuer à en revendiquer le monopole. Il y a même davantage. Quand, vers le milieu du XIX^e siècle, sous la pression montante de la classe ouvrière, la gauche s'est faite sociale et même socialiste, la droite, sans renoncer à ses valeurs communautaires, en a profité pour épouser la cause de l'individu. Ce chassé-croisé est essentiel à l'intelligence de notre sujet, et fait du milieu du XIX^e siècle un grand tournant, une « période axiale », pour parler comme Karl Jaspers et Marcel Gauchet. Cette translation des valeurs d'un camp à l'autre, qui fait parfois penser à la communion des saints dans la théologie catholique, fait toute la difficulté du sujet, mais aussi tout son intérêt comme contribution à l'histoire de l'imaginaire dans la France contemporaine.

Questions de méthode

Un mot enfin sur la méthode. Cette histoire des gauches commence au XVIII^e siècle, parce que c'est alors que les grands concepts que l'on vient d'évoquer, c'est-à-dire le progrès, l'individualisme, la démocratie commencent à prendre sens.

J'y insiste : si les Lumières ne sont pas la gauche – il s'en faut de beaucoup –, la gauche, tout au long de son histoire postérieure, se réclamera des Lumières.

Je n'ai pas cru pouvoir renoncer à une démarche chronologique, parce que la gauche, telle que nous l'appréhendons aujourd'hui, est le résultat d'une sédimentation continue. Et aussi parce que sa forme et son contenu sont à chaque époque

tributaires de sa confrontation avec la droite. Dans cette confrontation souvent violente et même inexpiable, ce ne sont pas les problèmes qui créent le conflit, c'est le plus souvent le conflit qui une fois installé secrète les problèmes. La culture politique française est d'essence agonistique ; le feu de la controverse est sans cesse à la recherche de nouveaux aliments, *quaerens quem devoret*. Ce primat de la guerre sur la définition des buts de guerre n'a d'ailleurs rien d'une anomalie. On sait que c'est au cours de la Première Guerre mondiale, et non avant, que chacun des deux camps s'est avisé de définir ses objectifs.

Si donc la chronologie s'imposait dans une première partie, ce n'est pas pour autant que l'on a affaire ici à un récit continu. Certaines périodes ont été délibérément traitées par prétériorité, tels le premier et le second Empire, ou encore les deux guerres mondiales du XX^e siècle. J'ai choisi de mettre l'accent sur les moments forts de cette histoire, correspondant à ce que Soljenitsyne appelle des « nœuds ». C'est ainsi que j'ai distingué le XVIII^e siècle ou le moment philosophique ; 1789 ou le moment révolutionnaire ; la monarchie censitaire ou le moment libéral ; la deuxième moitié du XIX^e siècle ou le moment républicain ; l'avant-1914 ou le moment radical ; l'entre-deux-guerres ou le grand schisme. L'après-1945 fait l'objet in fine d'un traitement à part, parce qu'à partir de ce moment-là, l'identité de la gauche se fait moins nette, pour conduire aux incertitudes et aux interrogations actuelles.

Mais avant d'en arriver là, on a voulu, dans la deuxième partie de l'ouvrage, réunir de façon synthétique les acquis de cette longue traversée de l'époque contemporaine pour aboutir à une typologie.

Les quatre familles que nous avons distinguées, la gauche libérale, la gauche jacobine, la gauche collectiviste, la gauche libertaire, sans être immuables, ne se confondent pas avec des partis politiques. Plusieurs d'entre elles – on pense ici au libéralisme et au libertarisme – ne relèvent qu'en partie de l'ordre proprement politique. Leur influence ne se mesure pas exclusivement en nombre de suffrages, encore moins d'élus. Elles se sont affirmées à des moments différents de la période envisagée. Mais elles structurent notre univers mental ; elles trouvent des harmoniques à l'intérieur du paysage de la droite

elle-même : ce n'est pas une des moins marquantes des particularités de la vie politique que ces correspondances d'un camp à l'autre.

Notre traversée se termine par des interrogations et des incertitudes. Comment pourrait-il en être autrement, si l'on veut bien admettre que la problématique politique issue de la Révolution, qui a durablement sous-tendu le conflit gauche-droite tout au long du XIX^e siècle au XX^e siècle, jusqu'au retour de De Gaulle au pouvoir (1958), est aujourd'hui épuisée ? C'est un fait : les Français ne se combattent plus à propos de la forme du gouvernement, ni de la place de l'Église catholique, ni même du régime social. Derechef, le feu de la controverse a cherché un nouveau combustible. Il l'a trouvé à propos des mœurs, de l'environnement, de l'intervention humanitaire. Le cycle révolutionnaire s'achève ; un nouveau cycle commence où la confrontation entre les hommes se complique d'une confrontation entre les hommes et la nature.

Un dernier mot : il a trait à la position de l'auteur par rapport à son sujet. Par ma famille, par ma formation, par mes tendances naturelles j'ai toujours appartenu à cette gauche que comme historien, comme journaliste, comme citoyen, j'analyse depuis que je me suis ouvert au monde politique. Je crois pourtant pouvoir dire que je me suis toujours gardé de transformer mes préférences en préjugés. C'est bien le moins que l'on puisse attendre de qui a toujours privilégié l'observation sur l'action. Un homme d'action finit toujours par penser ce qu'il est de son intérêt de penser. Un observateur met son point d'honneur à conserver l'écart, fût-il douloureux, entre le réel et le souhaitable. C'est au lecteur de dire si mon comportement d'historien se montre ici effectivement à la hauteur de mes exigences.

Ce livre ne constitue donc pas une histoire continue de la gauche du milieu du XVIII^e siècle à nos jours. Un tel travail eût dépassé mes forces. Sauf exception, j'ai été plus attentif à la conséquence des événements qu'à leur description détaillée, bien que je n'aie jamais méprisé l'histoire dite événementielle.

Fidèle à mes habitudes de pensée, je n'ai jamais hésité à anticiper sur la suite des événements chaque fois qu'un rapprochement avec la période que j'étudiais me paraissait utile :

j'ai toujours trouvé faussement objective la fiction qui incite l'historien à s'attarder sur l'état de la France en 1788 en feignant d'ignorer ce qui allait se passer l'année suivante.