



HAL
open science

Julien Freund et L'essence du politique

Jean-Michel Le Bot

► **To cite this version:**

Jean-Michel Le Bot. Julien Freund et L'essence du politique : Une lecture "médiationniste". 2014. halshs-01060003

HAL Id: halshs-01060003

<https://shs.hal.science/halshs-01060003>

Preprint submitted on 11 Sep 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Julien Freund et *L'essence du politique*. Une lecture « médiationniste »

Jean-Michel Le Bot

9 mai 2014

Version auteur préliminaire d'un texte à paraître dans Tétralogiques, n° 20, 2015.

Chez les sociologues, Julien Freund est surtout connu pour ses traductions de Max Weber, qui furent parmi les premières dans notre langue (*Le savant et le politique*, 1959 ; *Essais sur la théorie de la science*, 1965 et *Économie et société*, 1971). On connaît aussi sa *Sociologie de Max Weber*, dont la première édition date de 1963, un « petit livre qui essaie d'exposer aussi clairement que possible la pensée sociologique de Weber, de la même manière que von Schelting a exposé sa pensée épistémologique et R. Aron sa pensée historique » (Freund, 1983, Avertissement, p. 1). Nous lui devons encore une longue introduction à la traduction par Mme Gasparini des *Grundfragen der Soziologie* de Georg Simmel, dont l'édition allemande date de 1917, accompagnée de quatre études de Simmel déjà traduites et publiées en français, du vivant de Simmel, entre 1894 et 1912 (Simmel, 1981). Avec ces travaux de traduction et de présentation, dont nous n'avons donné ici qu'un petit échantillon¹, Julien Freund fait donc partie de ceux qui ont permis aux sociologues de langue française de découvrir ou redécouvrir l'œuvre des grands fondateurs de la sociologie allemande. Il s'inscrivait à cet égard dans les pas de Raymond Aron, qui fut son directeur de thèse et dont l'ouvrage de 1935, *La sociologie allemande contemporaine*, a été l'un des premiers à faire connaître Weber en France.

Mais Julien Freund n'a pas seulement été un traducteur ni un auteur d'introductions à la pensée des autres. Il a aussi une œuvre propre, sans doute moins connue. Au cœur de cette œuvre se trouve le livre *L'essence du politique*, dont la première édition date de 1965. C'est ce livre qui fait l'objet du présent article. Il a été réédité en 1978, sans aucune modification par rapport à l'édition de 1965,

¹Une bibliographie détaillée des travaux de Freund a été publiée de son vivant (Tommissen, 1981). Pour la période postérieure à 1981, elle peut être complétée par les nombreuses références données dans la postface de Pierre-André Taguieff à *L'essence du politique*.

sinon l'ajout d'une nouvelle préface de Julien Freund. Une troisième édition date de 1986, toujours sans modifications, mais avec un nouvel ajout : un appendice de l'auteur. La version à laquelle nous nous référons ici est la réimpression à l'identique, en 2004, par les éditions Dalloz, de cette troisième édition de 1986 (Freund, 2004). La seule nouveauté de cette réimpression est l'ajout d'une postface (« Julien Freund : penseur du politique ») de Pierre-André Taguieff. Avant d'entrer dans la présentation de ce livre volumineux (la réimpression de 2004, par les éditions Dalloz, avec préface, appendice et postface, compte 867 pages d'écriture dense, au format 23,4 x 16 cm), il n'est pas inutile de commencer par dire quelques mots de son auteur (nous reprenons la quasi-totalité des quelques indications biographiques qui suivent à la postface de 2004).

Julien Freund est né le 9 janvier 1921 à Henridorff, dans le département de la Moselle. Il est donc de la même génération que Jean Gagnepain, né le 16 novembre 1923 à Sully-sur-Loire, dans le Loiret. En juillet 1940, à l'âge de 19 ans, Julien Freund est pris en otage par les Allemands mais parvient à passer en zone libre. Il s'inscrit à l'université de Clermont-Ferrand, qui, depuis la déclaration de guerre, accueille l'administration et une partie du corps enseignant de l'université de Strasbourg. En janvier 1941, il rejoint le mouvement de résistance Libération, auquel appartient l'un de ses professeurs, le philosophe Jean Cavaillès (fusillé en février 1944). En janvier 1942, il entre dans les groupes francs du réseau Combat, montés par Jacques Renouvin à la demande d'Henri Frenay. Arrêté une première fois en juin 1942 puis en septembre de la même année, il est incarcéré en différents lieux, mais parvient à s'évader, le 8 juin 1944, de la forteresse de Sisteron. Il rejoint alors les maquis FTP de la Drôme, dans lesquels il fait l'expérience de l'endoctrinement marxiste-léniniste. En novembre 1944, il est de retour à Strasbourg où il assiste aux règlements de comptes de la Libération. En tant que secrétaire départemental, jusqu'en juin 1946, de l'Union démocratique et socialiste de la résistance (UDSR), il découvre aussi ce qu'il juge être la médiocrité de la politique politicienne, qui reprend alors tous ses droits. Dès l'été 1946, il se replonge dans la philosophie, dont il obtient l'agrégation en 1949. C'est à ce moment-là qu'il forme un projet de thèse de philosophie sur « l'essence et la signification de la politique ». Comme il le raconte lui-même en 1978, dans la préface à la réédition de *L'essence du politique*, il avait commencé par soumettre ce projet, en mars 1950, à Georges Canguilhem et Jean Hyppolite, dont il avait suivi les enseignements. Ces derniers, dit-il, étaient perplexes car la philosophie politique n'était plus enseignée à la Sorbonne. Jean Hyppolite finit quand même par accepter de diriger une thèse sur laquelle Julien Freund commença à travailler tout en assurant ses cours de lycée puis de khâgne. Il lui fallu plusieurs années pour parvenir à rédiger quelques 150 pages qu'il adressa à son directeur. Mais ce dernier se trouva en désaccord avec la définition du politique défendue par Freund (en raison principalement du rôle attribué à la

violence ainsi qu'à l'ennemi dans cette définition). C'est avec l'accord de Jean Hyppolite que Julien Freund s'adressa alors à Raymond Aron, qui venait de réintégrer la Sorbonne et qui accepta de prendre à son tour la direction de la thèse. La soutenance eut lieu le 26 juin 1965. Outre le directeur de thèse, le jury comprenait les philosophes Jean Hyppolite, Raymond Polin et Paul Ricoeur, ainsi que le germaniste Pierre Grapin. C'est cette thèse qui a été publiée une première fois dès 1965 par les éditions Sirey sous le titre *L'essence du politique*. Elle permit à Julien Freund d'être élu la même année professeur à l'université de Strasbourg où il fut l'un des principaux fondateurs de la faculté de sciences sociales². C'est dans le cadre de cette faculté qu'il crée : en 1967, le Centre de recherche et d'étude en sciences sociales (CRESS), fusionné depuis le 1^{er} janvier 2013, dans l'UMR SAGE (Sociétés, acteurs, gouvernement en Europe) ; en 1970, l'institut de polémologie, en référence à Gaston Bouthoul, qui est toujours l'une des composantes de la faculté de sciences sociales et, en 1972, la *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, devenue depuis la *Revue des sciences sociales*³. Après avoir également enseigné dans les années 1970 au Collège d'Europe de Bruges puis à l'université de Montréal, il prend une retraite anticipée au début des années 1980 pour ne plus travailler que sur ses livres. Il est décédé à Strasbourg le 10 septembre 1993.

La suite de cet article va s'attacher à donner une brève présentation de la thèse défendue par Freund dans *L'essence du politique* avant d'en discuter certains aspects à partir de la théorie de la médiation de Jean Gagnepain. Il est bien entendu impossible d'être fidèle, en un aussi court article, à toute la richesse du travail de Julien Freund : le peu que nous en dirons doit donc être vu comme une invitation à le lire tout en donnant aux lecteurs de *Tétralogiques* des éléments que nous espérons suffisants pour leur permettre d'entrer dans la discussion qui suivra. Quant à cette dernière, elle vise moins à parvenir à une quelconque conclusion, qu'à inciter ses lecteurs à prolonger la réflexion, tant à partir des travaux de Julien Freund que de ceux de Jean Gagnepain.

1 La thèse de Julien Freund

L'objectif de Julien Freund, dès la formulation de son projet de thèse fin 1949-début 1950, était de cerner, sous le nom d'« essence du politique », à partir de sa formation de philosophe mais aussi de son expérience de la Résistance, ce qui fait la spécificité de cette réalité humaine qu'est *le* politique, à côté d'autres réalités humaines comme la science, l'économie, la religion et la morale. Le genre masculin du mot a son importance dans la mesure où il permet à Freund de distinguer *le* politique et *la* politique. La politique, écrit Freund, est une « activité

²<http://sciences-sociales.unistra.fr/>

³<http://www.revue-des-sciences-sociales.com/>

pratique et contingente, qui s'exprime dans des institutions variables et dans des événements historiques de toutes sortes » (Freund, 2004, p. 1). Le politique, par contraste, est un domaine particulier des relations sociales, distinct du domaine économique, moral ou religieux. Ce domaine perdure à travers les siècles et les millénaires, indépendamment « des variations historiques, des contingences spatiales et temporelles, des régimes et des systèmes politiques » (*ibid.*). La thèse à laquelle aboutit Freund est que ce domaine proprement politique repose sur trois caractéristiques principales qu'il appelle ses *présupposés* : la relation du commandement et de l'obéissance, la relation du privé et du public, la relation de l'ami et de l'ennemi. Après une première partie qui pose les bases méthodologiques de son travail, Julien Freund consacre la deuxième partie de *L'essence du politique* à l'étude de chacun de ces « présupposés ». Nous ne pourrions ici que donner une brève définition de chacun d'entre eux, assortie, le cas échéant, d'observations sur les points de convergence avec le modèle de Jean Gagnepain.

1.1 La relation de commandement et d'obéissance

Il n'y a pas de politique sans relation de commandement et d'obéissance. Tel est le sens de ce premier présupposé. Le fait que la relation de commandement, dans les sociétés modernes, se fasse « de moins en moins par ordres personnels et directs et de plus en plus de façon diffuse par l'intermédiaire d'un immense appareil d'agents auxiliaires » (*ibid.*, p. 104), le fait aussi « que le mouvement de démocratisation complété par une extension du formalisme juridique et du légalisme a pour ainsi dire tempéré le style de l'autorité » (*ibid.*, p. 104-105) ont pu faire perdre de vue l'importance du commandement et de l'obéissance. Mais ces transformations indéniables dans le mode d'exercice du commandement n'ont pas fait disparaître ce dernier, pas plus qu'ils ne dispensent de devoir obéir : même s'il ne s'en rend pas toujours compte, le citoyen d'aujourd'hui – et sur ce point Freund rejoint Tocqueville – « dépend beaucoup plus qu'autrefois de l'État » (*ibid.*). Les doctrines qui, tel le libéralisme, souhaitent « refouler le politique dans les limites les plus étroites possibles afin de laisser le champ à l'activité économique-sociale » (*ibid.*) ne sauraient éliminer le commandement. Elles peuvent tout au plus s'abuser elles-mêmes dans la mesure où les démocraties libérales restent des régimes politiques, donc indissociables de la relation de commandement et d'obéissance.

Le développement sur le commandement et l'obéissance est l'occasion pour Freund de revenir sur la typologie wébérienne des formes de domination. Le point de départ est la définition de la puissance politique, que Freund reprend à Weber. La *puissance* signifie « toute chance de faire triompher au sein d'une relation sociale sa propre volonté, même contre des résistances, peu importe sur quoi repose cette chance » (Weber, 1995, p. 95). La *domination*, dans les

termes de Freund, qui reformule la définition de Weber, est « le déploiement dans la durée et dans l'espace de la puissance qui a réussi à faire respecter ses ordres, quels que soient les moyens et les raisons de cette suprématie » (Freund, 2004, p. 142). La domination a donc les mêmes bases que la puissance, mais elle est, dirions-nous, une puissance institutionnalisée. Freund mentionne alors, sans les développer, les trois types de domination distingués par Weber : charismatique, traditionnelle et légale. Il ne se contente pas, toutefois, de répéter Weber. Alors que les sociologues (plus exactement peut-être les enseignants de sociologie) tendent à faire comme si ces trois types épuisaient les formes de domination, Freund précise que « cette classification commode est pourtant loin d'être exhaustive. Elle ne tient pas compte, par exemple, d'un fondement qui a acquis depuis quelques décennies une valeur croissante : le type idéologique » (*ibid.*). Freund, au moment où il écrit, pense bien sûr à l'idéologie nazie mais aussi communiste, dont les effets de domination sont irréductibles aux types jusque-là définis par Weber ⁴.

1.2 La relation du privé et du public

Il n'y a donc pas de politique sans relation de commandement et d'obéissance. Mais le commandement et l'obéissance se retrouvent dans des domaines qui, selon Freund, ne sont pas politiques : celui de l'entreprise, par exemple, ou encore celui de la famille. Si le commandement et l'obéissance sont des éléments nécessaires à la définition du politique, ils ne sont pas suffisants. Il faut un autre critère (ou « présumé ») « qui définirait spécifiquement la sphère du commandement et de l'obéissance politiques » (*ibid.*, p. 280). Ce critère, c'est la distinction du privé et du public. On peut objecter, fait remarquer Freund, que la distinction entre le privé et le public n'apparaît qu'avec la modernité et les doctrines libérales. Elle ne pourrait donc faire partie de l'essence du politique. Mais cette objection, selon lui, ne tient pas. Bien qu'elle n'ait pas toujours été formulée clairement, la distinction du privé et du public « est sous-jacente à toutes les structures politiques connues » (*ibid.*, p. 281-282). Il n'y a pas de collectivité indépendante, en effet, sans activité sociale ayant pour but de protéger les membres de cette collectivité « en tant qu'ils forment cette collectivité-là et qu'ils ont, comme tels, un bien commun à sauvegarder qui est la raison d'être de cette collectivité » (*ibid.*, p. 292). Mais cette activité sociale particulière, que Freund appelle publique ou politique, ne recouvre jamais l'ensemble des activités ou des relations sociales. Certaines de ces activités ou relations, échappent à la sphère publique et sont en tant que telles qualifiées de privées. Mais les deux réalités sont également

⁴Dix ans plus tôt, dans *L'Opium des intellectuels*, Raymond Aron avait essayé d'expliquer les raisons de la domination de l'idéologie communiste (Aron, 1955).

originaires : l'une n'est pas l'origine de l'autre. « Les deux notions, quoique contraires, sont corrélatives, et l'on ne peut penser l'une sans penser l'autre » (*ibid.*, p. 295). Leur frontière, pour autant, « n'est pas définitive ni invariable. [...] Une affaire qui appartient par tradition à la sphère du privé peut passer sous l'autorité du public et inversement » (*ibid.*).

Si les frontières du public et du privé varient donc au cours de l'histoire, aucun régime politique ne peut mettre fin à cette distinction « sans périr lui-même ». Un pouvoir qui supprime totalement le privé en s'introduisant partout devient totalitaire. C'est même cela, selon Freund, qui définit le totalitarisme : « il est un gigantesque effort pour effacer la distinction entre l'individuel et le public, par élimination de cette réalité intermédiaire entre le public et le personnel qu'est la société civile » (*ibid.*, p. 298-299)⁵. Dans les faits, même les régimes soviétique et nazi, engagés, selon les termes d'Hannah Arendt, dans un « mouvement totalitaire » (Arendt, 1966), ne sont pas parvenus à supprimer la distinction du public et du privé. La famille soviétique, par exemple, gardait son autonomie et le régime dut consentir, à l'encontre de son idéologie, au maintien d'une agriculture privée, sous la forme de lopins familiaux (земельные ou дачные участки). Cela conduit Freund à se demander « si le totalitarisme [...] est encore de la politique, bien que, selon les apparences, il apparaisse comme une sorte de paroxysme politique » (Freund, 2004, p. 299-300). Ces réflexions nous semblent faire sens du point de vue de la sociologie de la personne. Le totalitarisme ne peut-il pas être vu comme une tentative de réduire la personne au sujet, quand ce n'est pas à l'individu, en ne tenant aucun compte des frontières qu'elle se donne à elle-même et qui lui permettent, selon des modalités historiquement très différentes, de définir toujours et partout des degrés de « public » et de « privé » ? Il y aurait alors une certaine parenté entre le totalitarisme comme entreprise politique et les scénarios d'intrusion ou de soumission systématiques que l'on rencontre dans certaines perversions et psychoses. Mais la sociologie de la personne, en mettant en évidence ce principe d'autonomie, au sens étymologique du terme, qu'est précisément la personne, permet aussi de comprendre pourquoi le mouvement totalitaire ne parvient jamais complètement à effacer la différence du privé et du public⁶.

⁵Bien que certaines formulations, comme celle-ci, puissent prêter à confusion, Freund n'assimile pas le privé à l'individuel et le public à la société. Il est très clair sur le fait que le privé et le public sont des relations sociales, dont la distinction « est immanente à la société politique même » (*ibid.*, p. 294). Mais le privé apparaît, dans certaines formulations, comme une sorte d'intermédiaire entre le personnel et le public.

⁶Comme l'a montré toute la littérature des camps, que l'histoire du 20^e siècle a rendue particulièrement riche, même dans ces conditions carcérales où l'entreprise totalitaire est à son degré maximal, les reclus s'efforcent de et parviennent parfois à se ménager quelques espaces d'autonomie. C'est le cas d'Ivan Denissovitch, dans la nouvelle de Soljénitsyne.

1.3 La relation de l'ami et de l'ennemi

Les deux relations précédentes ne suffisent pas encore à définir le politique de façon exhaustive « parce qu'elles déterminent respectivement la formation et l'organisation intérieure d'une collectivité, non ses rapports avec les collectivités étrangères » (Freund, 2004, p. 488). Ce qui définit ces derniers rapports, c'est la distinction de l'ami et de l'ennemi. « Le couple ami-ennemi peut donc apparaître comme étant avant tout le présupposé de la politique extérieure ; mais il va sans dire que son action aura des répercussions sur la vie intérieure d'une collectivité, parce qu'aucun État n'est définitivement à l'abri d'une guerre civile » (*ibid.*). Freund s'inspire ici des travaux de Carl Schmitt⁷, l'un de ses maîtres avec Raymond Aron. C'est sur ce point, celui de la nécessité d'un ennemi, réel ou virtuel, que se cristallisa le désaccord avec Jean Hyppolite. Ce dernier voulait croire à la possibilité, fût-elle lointaine, d'une humanité réconciliée avec elle-même, sans guerre et donc sans ennemi. Il ne pouvait accepter de continuer à diriger une thèse dans laquelle il était affirmé qu'il n'y a pas de politique là où il n'y a pas d'ennemi (Taguieff, in Freund, 2004, 831).

C'est pourtant sur ce point que Jean Gagnepain se rapproche peut-être le plus de Freund. « L'ennemi nous fédère, écrit-il dans *Du vouloir dire*, et l'Église l'avait bien compris qui, sur le dos des Turcs, ne forgera rien de moins que l'Occident chrétien » (Gagnepain, 1991, p. 35). Il développe la même idée dans les *Leçons d'introduction* quand il dit que « les Romains définissaient le *civis* comme le contraire de l'*hostis*. C'est parce que l'on avait le même ennemi que l'on devenait concitoyens. On ne se ligue jamais que contre. Je crois à la permanence nécessaire du conflit, à la permanence nécessaire de l'*hostis*. Si on ne se donne pas des points d'opposition, on ne peut pas non plus fédérer un peuple » (Gagnepain, 1993, p. 139). Même si Gagnepain, à notre connaissance, ne se réfère jamais explicitement à Simmel et Weber, la citation qui précède permet de l'inscrire, aux côtés de Freund, dans la tradition sociologique de ces derniers auteurs bien plus que dans la tradition fonctionnaliste de Durkheim. Contrairement à ce dernier qui tendait à voir dans le conflit une manifestation d'anomie, Simmel, plus dialecticien, insistait en effet sur la fonction socialisante du conflit, ce qui ne l'empêchait pas, d'ailleurs, d'observer que l'existence d'un ennemi extérieur ne suffit pas toujours à fédérer une collectivité : « l'état de conflit [...] resserre si fort les éléments et leur fait subir une impulsion si unitaire, qu'ils sont obligés soit de se supporter, soit de se repousser complètement ; et c'est aussi pour cette raison que pour un État traversé d'oppositions intérieures, une guerre extérieure

⁷Plus particulièrement de l'étude de 1927 intitulée *Der Begriff des Politischen* (une traduction française est disponible, préfacée par Julien Freund : Schmitt, 1972).

peut être le moyen ultime de les surmonter, mais parfois aussi de faire s'effondrer définitivement tout l'ensemble » (Simmel, 2010, p. 323)⁸.

Pour Gagnepain comme pour Freund, donc, le politique est le domaine du conflit, de la polémique, éventuellement de la guerre. Il peut être tentant de généraliser le propos en affirmant que la dialectique ami-ennemi ne concerne pas seulement la politique étrangère mais aussi la politique intérieure, où la « gauche », par exemple, n'existe que dans son opposition à la « droite »⁹, le même processus se reproduisant à l'intérieur de chaque camp un peu comme une même structure se reproduit dans les fractales aux différentes échelles¹⁰. Mais Freund a une définition plus restrictive de l'ennemi. C'est ce qui ressort de sa définition de l'État « comme l'unité politique qui n'a que des ennemis extérieurs et qui ne tolère à l'intérieur que des adversaires, c'est-à-dire des antagonismes de groupements qui peuvent être en désaccord sur la politique générale du gouvernement existant et constituer une opposition "légale", sans mettre en question l'existence de l'unité politique en tant que souveraineté absolue dans des frontières nettement délimitées » (Freund, 2004, p. 569).

Je ne crois pas déformer la pensée de Freund en affirmant que la différence entre l'adversaire et l'ennemi est une question de degré : « dès que les rivalités intérieures évoluent dans le sens de la distinction entre l'ami et l'ennemi, la guerre civile surgira qui risque d'anéantir l'unité politique de l'État » (*ibid.*, p. 445). Ce fut le cas dans les pays où les partis marxistes, pour s'établir au pouvoir, ont clairement assumé la désignation de l'ennemi en se basant sur l'opposition réputée irréductible entre bourgeois et prolétaires. Julien Freund rappelle d'ailleurs à cet égard que, pour Carl Schmitt, l'une des caractéristiques

⁸On peut penser aux dernières années de la Russie tsariste, où la guerre contre la Triplice accroît les tensions internes qui conduisent à une révolution, mais aussi à la France des années 1940-1945, à propos de laquelle de nombreux historiens n'hésitent pas à parler de « guerre civile » (alors que d'autres doutent de la pertinence de ce concept dans ce cas précis, cf. [Wieviorka, 2005](#)).

⁹Jean Gagnepain, sur ce point, était en accord avec René Rémond, qui écrivait que droite et gauche n'ont pas de « contenu » intrinsèque. Ce « ne sont pas des absolus, capables d'exister par eux-mêmes et se définissant abstraitement ; ce ne sont, au départ, que des positions relatives dans un système qui les énonce simultanément et les inclut symétriquement » ([Rémond, 1982](#), p. 31).

¹⁰Il est important de préciser que les notions de droite et de gauche ne font pas partie, pour Freund, de l'essence du politique. Ce sont des notions historiques, d'ordre polémique et électoral, qui expriment un choix d'opinion. Elles sont de surcroît très circonstancielles et locales, étant apparues en France en août-septembre 1789 dans le cadre de l'Assemblée constituante, à une date relativement récente donc ([Freund, 2004](#), p. 825). Ces remarques, à mon sens justifiées, invitent à retravailler les concepts de synallactique et d'anallactique proposés par Gagnepain, pour éviter d'y inclure subrepticement tout ce que peuvent véhiculer les concepts historiquement situés de gauche et de droite. Il serait anachronique, par exemple, de projeter ces derniers sur la Rome du temps des Gracques. Mais ils s'appliquent tout aussi mal à la Russie post-soviétique, celle de Boris Eltsine comme celle de Vladimir Poutine.

du marxisme était d'avoir « redonné le sens de l'ennemi au libéralisme classique » (*ibid.*, p. 511, voir aussi p. 576), « dont l'un des principes essentiels est justement la négation de l'ennemi politique pour ne laisser subsister que les concurrents économiques » (*ibid.*, p. 493)¹¹. Mais la rhétorique de la lutte des classes a pu se concilier dans bien des cas avec une pratique politique réformiste. Seule l'histoire, finalement, et la volonté des partis en présence, permet de déterminer, en matière de politique intérieure, si l'on reste dans un conflit d'opinion entre adversaires ou si l'on entre dans un conflit plus aigu entre ennemis. Ce qui est certain, c'est qu'il n'y a pas de politique sans adversaire et que ce dernier n'est pas nécessairement l'adversaire de classe. C'est un autre point de convergence entre Jean Gagnepain et Julien Freund. Le premier reprochait à Marx d'avoir réduit la lutte sociale à la lutte des classes, en n'envisageant que « le cas particulier du rapport du capital et du travail » (Gagnepain, 1993, p. 138). Le second ajoutait que « les Grecs auraient pu dire avec autant de justesse que l'histoire est la lutte entre les cités. [...] La lutte politique, poursuivait-il, est multiforme et ne se réduit pas à un seul type de conflit. Elle est liée à toutes les formes possibles de l'inimitié, c'est-à-dire elle surgit dès que s'affirme, sous quelque aspect que ce soit, la distinction de l'ami et de l'ennemi » (Freund, 2004, p. 538).

Dernière précision, qui a son importance, relative à la notion d'étranger. Pour Freund, le concept d'étranger « n'a rien de spécifiquement politique sauf si on le compare avec celui de citoyen. Dans ce cas on désigne par étranger tout citoyen d'une autre collectivité politique, dont la situation peut faire l'objet d'accords entre les États en vue d'assurer d'un côté comme de l'autre sa protection. [...] Il s'agit d'un statut non politique sous tutelle politique » (Freund, 2004, p. 581). Il en ressort que le statut d'étranger est indépendant de celui d'ami ou d'ennemi. L'étranger pourra être traité tantôt en ami, tantôt en ennemi, selon les opinions et circonstances politiques du moment. Dans la France actuelle, la plupart des partis de gauche et de centre droit dénoncent chez leurs seuls adversaires « populistes » l'« exclusion », la « haine » ou la « peur de l'autre ». Ils sont justifiés en cela par le fait que le Front national a construit une partie de son succès sur la désignation de l'étranger comme ennemi. Mais on peut se dire aussi, comme le faisait Marcel Gauchet dès 1990¹², que cette situation doit beaucoup au fait que toute une partie de l'électorat, celle justement qui, souvent placée en bas de l'échelle sociale, vote

¹¹ « Très systématiquement, écrit Carl Schmitt, la pensée libérale élude ou ignore l'État et la politique pour se mouvoir dans la polarité caractéristique et toujours renouvelée de deux sphères hétérogènes : la morale et l'économie, l'esprit et les affaires, la culture et la richesse » (Schmitt, 1972, p. 117).

¹² Voir Gauchet, 1990, repris dans Gauchet, 2002.

pour le Front National, est devenue étrangère (*xenos*) à la classe dirigeante¹³ qui pour cette raison en a peur (*phobein*)¹⁴.

2 Quelques éléments de discussion

La première partie de cet article, qui visait à présenter dans ses grandes lignes la thèse de Julien Freund, nous a également fourni l'occasion de relever quelques points de convergence entre cette thèse et certaines conceptions de Jean Gagnepain. Dans cette deuxième partie, nous allons plutôt nous attarder sur des points de divergence, sans aucune prétention d'ailleurs à l'exhaustivité. Il s'agira, plus particulièrement, de discuter de la question de l'hégétique, telle qu'elle est définie par Jean Gagnepain, ainsi que de la question de la violence, dont Freund, à la suite de Max Weber, fait l'une des caractéristiques du politique.

2.1 Politique et hégétique

Quand on s'intéresse à la conception du politique chez Jean Gagnepain, que ce soit pour elle-même, ou pour la confronter, comme ici, à une autre conception, on a pour ainsi dire le choix des entrées. La première entrée est celle du modèle de la personne. *La* ou *le* politique (Gagnepain, dans *Du vouloir dire*, ne fait pas de différence) y est définie comme le réinvestissement performanciel de l'arbitrarité ethnique de la personne. C'est un moment dans un processus dialectique, celui de la négation de la négativité. En ce sens, le politique désigne un processus très général, qui « dépasse de beaucoup les circonstances peu ou prou officielles de sa mise en scène » (Gagnepain, 1991, p. 109). La différence est nette avec la définition de Freund, puisque la définition de Gagnepain exclut de réserver le politique à un domaine : « la famille [...] n'est pas moins politique que nos syndicats, nos communes ou nos États » (Gagnepain, 1991, p. 36). Mais il est une

¹³Nous entendons par là « ceux des privilégiés qui, sans exercer de fonctions proprement politiques, ne peuvent pas ne pas exercer d'influence sur ceux qui gouvernent et ceux qui obéissent, soit en raison de l'autorité morale qu'ils détiennent, soit à cause de la puissance économique et financière qu'ils possèdent » (Aron, 1960, repris dans Aron, 2006). Ainsi définie, la classe dirigeante occupe une position intermédiaire entre les élites, catégorie la plus vaste, et la classe politique *stricto sensu*.

¹⁴C'est l'occasion de rappeler que φοβέω, selon le Bailly, n'a jamais voulu dire haïr mais initialement « mettre en fuite, effrayer », puis « être effrayé, éprouver de la crainte, craindre ». En grec ancien, celui qui hait les hôtes ou les devoirs de l'hospitalité n'est pas le « xénophobe » (le *Trésor de la langue française* précise que ce mot est un néologisme, probablement créé par Anatole France, à propos de l'affaire Dreyfus) mais le « misoxène » (le mot μισόξενος est attesté chez Diodore de Sicile).

autre entrée possible, que Jean Gagnepain appelle l'hégétique¹⁵. Ce dernier terme désigne pour lui le gouvernement, au sens de l'action de gouverner. L'hégétique ainsi définie passe par l'institution de la norme (*ibid.*, p. 106) ou, pour le dire autrement, la légalisation du légitime (Gagnepain, 1993, p. 302-303). En termes peut-être plus parlants cela signifie que l'action de gouverner suppose, d'un point de vue sociologique, une répartition des rôles avec délégation à certains du rôle de direction, mais aussi, d'un point de vue éthique cette fois, la capacité des gouvernants à réguler leurs propres désirs. Cette notion, comme beaucoup de celles qui prétendent se situer « à l'interférence des plans », n'est sans doute pas la plus claire de celles que nous a légué Gagnepain. C'est pourtant elle qui nous servira d'entrée pour la discussion des thèses de Julien Freund. D'abord parce qu'elle évoque directement, avec l'idée de délégation du pouvoir de décision, le premier présupposé du politique selon Freund, à savoir la relation du commandement et de l'obéissance, mais aussi parce que sa confrontation aux thèses de Freund permettra peut-être de la définir de façon un peu plus claire.

Dans *L'essence du politique*, Julien Freund consacre plusieurs pages à réfléchir à la définition de l'ennemi politique et aux conséquences de sa négation. Il aboutit à la conclusion que « la moralisation de la politique ne vaut pas mieux que la politisation de la morale : dans les deux cas il s'agit d'une confusion des essences suscitant plus de problèmes qu'elle n'en résout et plus d'horreurs qu'elle n'en fait cesser » (Freund, 2004, p. 500)¹⁶. Cette conclusion, qui insiste sur la séparation rigoureuse du politique et de la morale, peut sembler nous conduire sur un terrain très différent de celui de Jean Gagnepain, qui définit au contraire le gouvernement comme une légalisation du légitime. Encore faut-il comprendre que ce qui conduit Freund à cette conclusion, c'est l'observation, à la suite de Weber, du fait que « l'éthique peut se présenter d'abord dans un rôle tout à fait catastrophique d'un point de vue moral » (Weber, 2003, p. 186). C'est le

¹⁵Dans les *Leçons d'introduction*, Jean Gagnepain se contente d'abord de préciser que le terme vient du grec ἡγεῖσθαι, « gouverner » (p. 173), mais laisse entendre ensuite que le mot était déjà utilisé par Aristote dans le même sens que le sien. Le Bailly ne mentionne pas son usage chez ce philosophe, ni d'ailleurs le nom « hégétique ». Il mentionne seulement l'adjectif ἡγητικός, « propre à guider », dont il relève une occurrence chez Proclus Diadoque, un philosophe de Constantinople, du 5^e siècle ap. J. C. Une recherche sur internet permet par contre de noter que le néologisme « hégétique » fut forgé par le député et ministre socialiste (SFIO) Marcel Sembat. « Par ce néologisme, Sembat désigne l'effort personnel tendant à la maîtrise consciente de son existence. Il espère par là conjurer les "rêveries érotiques" qui semblent s'emparer régulièrement de son esprit, mais aussi l'abattement, la dépression, l'aboulie, autant de symptômes d'un oblomovisme chronique, dans lequel se dissout ce qu'il conçoit comme son énergie vitale » (Ducoulombier, 2008). Il est peu probable, cependant, que Gagnepain ait emprunté le néologisme à Sembat. Il l'a plus probablement forgé lui-même de façon indépendante.

¹⁶Carl Schmitt, au lieu de confusion des essences, parle à ce propos de « confusion des plans » (Schmitt, 1972, p. 111).

cas, pour Weber, toutes les fois où des justifications moralisantes, mais aussi des marchandages de culpabilité, se font au détriment de ce qu'il appelle « l'éthique de responsabilité »¹⁷. Quand on a compris cela, les points de vue de Freund et de Gagnepain n'apparaissent plus si opposés. Mais il nous faut, pour le montrer, examiner cette question de façon un peu plus approfondie.

Nous avons vu plus haut que Jean Gagnepain s'accordait avec Julien Freund pour faire de l'identification d'un ennemi une condition du lien politique. Gagnepain précisait que le mot ennemi, dans ce cas, doit être entendu au sens du latin *hostis*, le contraire de *civis*. Julien Freund, à la suite de Carl Schmitt, apporte une précision complémentaire. Il rappelle que les Grecs faisaient une différence entre *πολέμιος* et *ἐχθρός*, différence que l'on retrouve chez les Romains entre *hostis* et *inimicus*. Certes, les deux termes étaient eux-mêmes polysémiques, en grec comme en latin. *Inimicus* dans certains textes est synonyme d'*hostis*. Mais les seconds termes de ces paires renvoient nettement, selon les dictionnaires, à la détestation et à la haine, parfois dite « personnelle », alors que les premiers désignent l'ennemi politique, l'ennemi de guerre, sans cette connotation de détestation¹⁸. C'est sur cette différence que s'appuie Freund pour regretter la confusion du politique et de la morale. Moraliser le politique, selon lui, c'est prendre le risque de traiter l'*hostis* en *inimicus*, c'est-à-dire faire de lui quelqu'un d'« intrinsèquement coupable », « incarnation du diable ou du mal » (Freund, 2004, p. 498-99). La paix, qui politiquement « consiste en un contrat ou en un traité » (*ibid.*, p. 493), n'est alors plus possible, car elle suppose que l'ennemi reste un interlocuteur politique (ce qui est le cas de l'*hostis*). Quand une idéologie morale, quelle qu'elle soit, transforme l'ennemi en coupable, il devient un *inimicus*. Bien loin de passer contrat avec lui, on croit au contraire rendre « un service à l'humanité en le faisant disparaître » (*ibid.*). Freund donne de nombreux exemples historiques d'un tel glissement, dont celui de Robespierre qui « ne parle presque jamais de l'ennemi sans y ajouter les épithètes de scélérat, criminel, brigand et assassin ou sans le traiter de corrompu, vicieux, immoral, etc. » (*ibid.*, p. 500) ou encore celui, auquel pensait déjà Weber, du Traité de Versailles qui « a rompu avec la tradition diplomatique normale et seule politiquement logique, en refusant de négocier avec le vaincu et en lui imposant purement et simplement les conditions du vainqueur » (*ibid.*, p. 494).

¹⁷Il est rejoint par les spécialistes contemporains de la conduite de négociations, qui insistent sur la nécessité de séparer les personnes et les problèmes, ce qui suppose notamment de ne pas s'engager dans des récriminations et des accusations réciproques (Fisher et Ury, 2011).

¹⁸C'est Carl Schmitt, qui, avant Freund, insiste sur cette distinction en soulignant le fait que le commandement « aimez vous ennemis », dans les Évangiles (Math. 5,44 ; Luc 6,27), se réfère à l'ennemi privé (*ἐχθρός*, *inimicus*) : « diligite inimicos vestros » et non « diligite hostes vestros » (Schmitt, 1972, p. 69).

Ce que dénonce Freund, ce n'est donc pas la légalisation du légitime, au sens où l'entend Gagnepain, pas plus d'ailleurs que la légitimation de la légalité. Freund admet sans difficulté que les adversaires, dans tout conflit, considèrent que leurs intérêts respectifs sont légitimes. Bien qu'il affirme, après Machiavel, qu'« on ne demande pas à un homme d'État d'être un exemple de vertu¹⁹, mais de réussir dans ses entreprises » (*ibid.*, p. 522), ce qu'il dit « de l'autorité et de la valeur personnelle de l'homme qui occupe la fonction de commandement » (*ibid.*, p. 110), reste compatible avec ce que Jean Gagnepain dit du gouvernement (même si Freund n'a pas de théorie de la régulation du vouloir). Ce que craint Freund, dans la « moralisation du politique », c'est l'abus de justifications ou de prétentions morales (*ibid.*, p. 498, 505-506, 744). Il se situe explicitement, de ce point de vue, dans la lignée « des auteurs du XVII^e et tout particulièrement Hobbes, Locke et Spinoza », qui réfléchissaient sur la politique après des guerres de religion dans lesquelles les différents partis, « qui affirmaient vouloir mettre en pratique le plus rigoureusement possible les mêmes préceptes de l'Évangile », en arrivaient finalement « aux massacres les plus ignominieux, au nom de la plus grande pureté morale, installant les pays dans la guerre civile et sapant les fondements de la cohésion des collectivités » (*ibid.*, p. 162). La conclusion de Freund est que « la morale ne peut tenir lieu de politique, parce qu'elle verse trop facilement dans l'idéologie et justifie ainsi de manière infâme les tueries en faisant de l'ennemi politique l'image du mal qu'il faut exterminer » (*ibid.*). Ce fut aussi l'une des conséquences du marxisme, en tant qu'idéologie révolutionnaire : en entretenant l'illusion d'une lutte finale, permettant l'instauration d'une société sans classes où le principe même du conflit aurait disparu – à la chute dans l'aliénation était censée succéder la rédemption dans la société communiste –, il en est venu à justifier les pires violences²⁰.

Ce n'est pas de cette moralisation-là dont il est question chez Gagnepain. La question de l'hégétique y est celle de la délégation du pouvoir à des gens dont l'autorité (*auctoritas*) résulte d'abord de leur pouvoir sur eux-mêmes. Le pouvoir, ici, doit être entendu comme celui « que l'autocastration nous confère » (Gagnepain, 1991, p. 175). Il s'agit d'une question axiologique de maîtrise du désir. Or l'histoire montre que les dirigeants politiques, quelle que soit la façon dont ils sont désignés, ne sont pas nécessairement maîtres de leurs désirs. « L'autorité, on le sait, ne vient que par surcroît : tel en est dépourvu – et c'est le plus fréquent

¹⁹ Au sens de la vertu morale, distincte, justement, de la *virtù* machiavélienne.

²⁰ « La supercherie, écrit Freund, consiste à juger le libéralisme sur un certain nombre de moyens répréhensibles utilisés comme expédients et le communisme uniquement sur la noblesse de sa fin, bien qu'il préconise ouvertement la violence. C'est donc condamner la violence dans un régime qui la limite effectivement, et la justifier avec toutes ses horreurs dans un autre, pourvu qu'il prétende dépasser toute violence dans un avenir absolument imprévisible » (Freund, 2004, p. 520).

— dont le pouvoir, cependant, est légal ; tel en jouit qui n’a jamais reçu, ni même sollicité, l’investiture » (Gagnepain, 1991, p. 83). Le modèle incite alors à imaginer une sorte de constitution idéale dans laquelle le pouvoir politique serait *enfin* confié à des gens qui détiennent effectivement une telle autorité. Le personnel politique n’ayant pas toujours été un modèle de vertu morale, il faudrait faire en sorte qu’il le soit à l’avenir. Gagnepain lui-même a donné prise à une telle lecture, quand il dit, dans les *Leçons d’introduction*, que « les “scandales” de nos politiciens proviennent essentiellement de ce que, la plupart du temps, nous légalisons de l’illégitime » avant de s’interroger sur la façon de « donner une certaine compétence à l’homme d’État » (Gagnepain, 1993, p. 303). Ou encore : « L’École Nationale d’Administration, de notre point de vue, ne sert strictement à rien, sinon à placer ses ressortissants à des postes intéressants. Elle fabrique des administratifs, mais non les hommes de pouvoir dont nous avons besoin » (*ibid.*). Passage qui ne faisait que reprendre ce qu’il écrivait dans le troisième tome du *Vouloir Dire* : « l’on ne saurait, plus généralement, douter de l’intérêt qu’auraient nos législateurs à bénéficier, plus encore que les magistrats, de la formation d’une véritable École Nationale d’Autorité plutôt que d’Administration soucieuse de dépasser l’antagonisme traditionnel des sciences économiques ou morales grâce à une meilleure articulation du *ius* et de la *lex* » (Gagnepain, 1995, p. 57). Le propos – articuler le plan de la morale (le *ius*) et celui de la politique (la *lex*) – se déduit aisément du modèle. Mais entre déduire une idée du modèle et définir pratiquement ce que pourrait être une école d’autorité qui, dans le cadre d’une « ingénierie humaine²¹ », ferait effectivement mieux que tout ce qui a pu être fait jusqu’à présent, il y a une marge. On peut rappeler de surcroît que le souhait de former des dirigeants enfin vertueux n’est pas vraiment neuf, puisqu’il était déjà, et pour s’en tenir à la tradition occidentale, celui de Platon dans *La République*²².

²¹Notion qui fait l’objet d’un développement particulier dans les *Leçons d’introduction* (Gagnepain, 1993, p. 298 et sq.).

²²Mais c’est à Isocrate que Gagnepain fait explicitement référence à ce sujet (Gagnepain, 1991, p. 233). Ce qui peut paraître curieux. Car si l’on en croit Henri-Irénée Marrou, c’est Isocrate, et non Platon, qui fut le vrai père de la culture hellénistique, fondée sur le primat du Logos, valorisant l’éloquence et l’opinion juste (Marrou, 1964, p. 127-143). Or Gagnepain a fréquemment affirmé que l’émergence des sciences de l’homme sonnait le glas des universités littéraires, héritières de l’humanisme hellénistique (le projet platonicien, plus « scientifique », pourrait, à tout prendre, paraître plus proche de celui de la médiation). Mais Gagnepain se réfère à un passage d’Isocrate qui dit que « quiconque n’est pas capable de faire régner en lui-même et dans sa famille l’ordre humain, ne devrait pas solliciter le gouvernement de la cité » (Gagnepain, 1993, p. 230). Je ne suis pas parvenu à ce jour à localiser chez Isocrate un passage correspondant exactement à cette citation. Existe-t-il seulement ? On trouve une idée qui s’en rapproche à plusieurs endroits, mais sans la notion de faire régner l’ordre en soi-même. Ainsi dans l’adresse à Nicoclès (Πρὸς Νικόκλεα) : « Administrez votre cité comme vous administrez l’héritage reçu de votre père » (Οἶκει τὴν πόλιν ὁμοίως ὥσπερ τὸν πατρῶον οἶκον - § 19). Dans le discours de Nicoclès à ses sujets (Νικόκλης ἢ Κύπριοι) : « les rois, pour bien gouverner, doivent s’efforcer de maintenir

Admettons cependant qu'une quelconque École Nationale d'Autorité arrive à sélectionner et former le personnel politique (comme l'armée sélectionne et forme sur d'autres critères les pilotes de chasse) pour exclure des fonctions politiques celles ou ceux qui sont carrément malades (névrosés et psychopathes, pervers et psychotiques). Il ne restera donc que des gens à peu près équilibrés, capables de responsabilité tout autant que de vertu. Croit-on vraiment que l'on aura résolu le problème des rapports entre politique et morale ? Non, car les différents camps comptent sans doute la même proportion de gens capables de responsabilité comme de vertu et l'on retrouvera les conflits et les polémiques sur ce qui est bon et bien. Les uns sont convaincus du caractère néfaste du « capitalisme financier », d'autres dénoncent l'immigration, d'autres encore plaident pour un développement durable ou une écologie politique, etc. Tous sont persuadés que leurs convictions sont les « bonnes » convictions, que les politiques qu'ils entendent mener sont les « bonnes » politiques. Comment choisir ? De façon « démocratique » ? Mais outre qu'il existe diverses formes de démocratie, souvent opposées entre elles²³, la démocratie ne fait jamais toute la décision. Cela est particulièrement net dans les « moments cruciaux » où « les yeux se tournent presque instinctivement vers l'homme qui, à tort ou à raison, passe pour posséder l'énergie nécessaire, quitte à le faire rentrer dans le rang une fois le danger passé » (Freund, 2004, p. 110). Il n'est pas interdit, bien sûr, d'imaginer améliorer la constitution et l'exercice du commandement (Julien Freund ne le contestait pas), mais le point de vue phénoménologique oblige à rappeler que le domaine du politique, quels que soient le régime et la constitution, reste celui de l'arbitraire, limité seulement par la force des choses, dans laquelle entrent la nature polémique du politique, l'imprévisibilité des comportements

dans la plus parfaite harmonie, non seulement les villes auxquelles ils commandent, mais leur propre maison et les lieux qu'ils habitent » (Καίτοι χρηὶ τοὺς ὀρθῶς βασιλεύοντας μὴ μόνον τὰς πόλεις ἐν ὁμοίᾳ περᾶσθαι διάγειν, ὧν ἂν ἄρχωσιν, ἀλλὰ καὶ τοὺς οἴκους τοὺς ἰδίους καὶ τοὺς τόπους ἐν οἷς ἂν κατοικῶσιν - § 41). Dans le discours sur la permutation (Περὶ ἀντιδόσεως) dans lequel Isocrate valorise ceux qui administrent convenablement leur fortune et les affaires de leur cité (τοὺς τὰ τοιαῦτα μανθάνοντας καὶ μελετῶντας ἐξ ὧν καὶ τὸν ἴδιον οἶκον καὶ τὰ κοινὰ τὰ τῆς πόλεως καλῶς διοικήσουσιν - § 285). Mais c'est là une morale commune dans l'Antiquité, dont on trouve d'autres expressions chez Sophocle (*Ant.*, 661-662), Xénophon (*Mém.*, III, 6), Eschine (*Tim.*, 30), Polybe (*Hist.*, X, 22, 5), Plutarque (*Conj. praec.*, 43, *Mor.* 144C) (Zamfir, 2013, p. 81-82). Il s'agit moins d'« autocastration », au sens axiologique, que de respect des obligations et des rôles traditionnels.

²³Les moments d'insurrection voient généralement s'opposer différentes légitimités « démocratiques ». Celle, par exemple, des AG étudiantes, avec vote à main levée contre celle des instances universitaires, avec vote à bulletin secret et présentation de la carte d'étudiant. L'expérience montre que ce qui fait la différence, dans ces cas-là, c'est la volonté et les rapports de force.

humains ainsi que ce que Machiavel appelait *fortuna*²⁴ (*ibid.*, p. 269, 440). Dans ce contexte, « rien ne prouve que l'homme s'accommoderait d'une constitution parfaite, de sorte qu'il y a de fortes chances qu'il la lui faudrait imposer d'autorité au nom de l'idéalité, c'est-à-dire se mettre en contradiction avec les principes mêmes d'une telle constitution » (*ibid.*, p. 344).

2.2 Le problème de la violence

Julien Freund fait bien entendu référence à Max Weber et à sa célèbre définition de l'État moderne comme « communauté humaine qui, à l'intérieur d'un territoire déterminé (le "territoire" appartient à sa caractérisation), revendique pour elle-même et parvient à imposer le *monopole de la violence physique légitime* » (Weber, 2003, p. 118)²⁵. Il propose de distinguer les concepts de puissance, de force et de violence (Freund, 2004, p. 513 *et sq.*). Mais le lecteur reste insatisfait. Gagne-t-on, par exemple, à englober comme Freund, dans la définition de la force, les différents sens possibles du mot, y compris la « force » d'une démonstration mathématique (*ibid.*, p. 711) ?

Il nous paraît utile de revenir sur ces différents concepts, moins pour réfuter l'argumentation de Freund, que pour la préciser. Nous proposons de réserver le concept de *force* à la force physique, démultipliée éventuellement ou secondée par différents artifices techniques. Pour être encore plus précis, il serait d'ailleurs possible de retenir la distinction que faisait Aristote entre la force comme puissance (δύναμις) et la force en action (ἐνέργεια)²⁶, en parlant de *puissance* dans le premier cas et de *force* dans le second. La puissance apparaît ainsi comme une force potentielle, qui n'a pas toujours besoin de s'exercer pour produire un effet (la puissance seule peut être dissuasive sans avoir besoin de s'appliquer comme force, comme dans le cas de la dissuasion nucléaire). Il faut remarquer par ailleurs que la puissance et la force ainsi entendues ne sont pas spécifiques à l'espèce humaine. C'est d'ailleurs l'un des avantages de notre définition de permettre une extension de ces notions de puissance et de force au monde animal. Chaque espèce animale se caractérise en effet par une certaine puissance ou force physique, celle de l'ours adulte étant supérieure par exemple à celle de l'homme adulte. Mais la puissance dont dispose tel ou tel individu d'une espèce ne se limite

²⁴Une fortune que Machiavel estimait être l'arbitre de la moitié de nos actions, dans la mesure où elle se laisse partiellement gouverner : « *la Fortuna è donna ; ed è necessario, volendola tener sotto, batterla, ed urtarla* » (*Il Principe*, capitolo xxv).

²⁵Comme cette phrase s'est un peu usée à force d'être citée, il ne nous paraît pas inutile de donner aussi l'original allemand : « Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes – dies : das „Gebiet“, gehört zum Merkmal – das *Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit* für sich (mit Erfolg) beansprucht »

²⁶Aristote, *Métaphysique*, 8, 6, 1045b 20-24. Voir aussi la *Physique*.

pas à sa force musculaire. Une faible force musculaire peut être compensée par la vitesse, par l'agilité, par l'injection d'un venin...

Dans le cas de l'espèce humaine, c'est l'outillage technique qui vient compenser une faiblesse relative et démultiplier la puissance : depuis le javelot, l'arc, les flèches, les sagaies, etc., jusqu'aux missiles porteurs de charges thermonucléaires, en passant par les différentes armes à feu, la fabrication de poisons, les pièges, etc. Nous arrivons ainsi à une définition de la puissance et de la force qui relève d'un domaine physico-technique, soit du domaine ergologique au sens de la théorie de la médiation. D'un point de vue clinique, puissance et force seront affaiblies par toutes les atteintes qui réduisent aussi bien la mobilité (lésions des membres, paralysies, etc.) que la capacité technique (atechnies) ou les organes de défense ou d'attaque dans le cas des autres espèces animales (glandes à venin, etc.).

Une telle définition reste en accord avec les distinctions que faisait Julien Freund. C'est lui en effet qui liait déjà le concept de puissance au grec δύνναμις en proposant de réfléchir à la distinction aristotélicienne entre puissance et acte :

« Il semble que la puissance appartienne à l'ordre de la virtualité plutôt qu'à celle de l'actualité. Être puissant, c'est avoir le pouvoir de, être capable de faire une chose » (Freund, 2004, p. 135).

Mais Freund ne distinguait pas suffisamment selon nous les différents sens du pouvoir et de la capacité de faire quelque chose, y incluant aussi bien la capacité physique et technique que la capacité légale ou encore la capacité morale, celle qui résulte de l'audace (comme lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il n'est pas capable au sens où il n'osera pas). Cette dimension morale a bien sûr son importance (elle joue un rôle dans la dissuasion : vont-ils oser ?), mais il importe de la distinguer pour l'analyse.

Voilà pour la force et la puissance. Que faire maintenant de la violence ? Cette notion de violence semble ajouter une caractéristique supplémentaire qui est celle d'une non-maîtrise, d'une démesure ou encore d'une malmesure de la force. Il y a de l'ὑβρις dans la violence, alors qu'il n'y en a pas nécessairement dans la puissance et la force en tant qu'elles relèvent seulement d'une capacité physique (anatomo-physiologique) ou technique. Ce caractère excessif de la violence est bien présent dans la définition qu'en donne Julien Freund, qui la distingue comme nous de la force et de la puissance. La violence, dit-il,

« est puissance corrompue ou déchaînée ou parfois poussée volontairement à l'outrance. Non que la force serait innocente, puisqu'il n'y a pas de puissance sans forces²⁷, mais elle se laisse réglementer et

²⁷ À partir des définitions que nous avons données plus haut, nous dirions plutôt qu'il n'y a pas de force sans puissance.

discipliner par des formes, c'est-à-dire elle s'exerce en général dans le respect des règles et des conventions de la légalité. La violence par contre, instinctive et passionnelle par nature, épouvante, massacre, égorge, supplicie et bouleverse tout dans la confusion. Une armée disciplinée est l'image typique de la force, une masse soulevée et tumultueuse est celle de la violence » (Freund, 2004, p. 514).

Comment expliquer ce déchaînement, cette outrance qui caractérisent la violence ? Les considérations physiques ou techniques ici ne suffisent plus. La violence, après tout, utilise les mêmes moyens que la force : saisies, coups de poing, coups de pied, armes ou objets divers... La clinique psychiatrique nous permet de poursuivre le travail de distinction conceptuelle initié par Julien Freund en confrontant l'observateur à deux types d'outrance ou de malmesure en matière de violence : la malmesure qui peut être observée dans la clinique des psychoses et celle qui peut être observée dans la clinique des psychopathies.

Il est bien connu que le psychotique peut devenir violent et que cette violence peut aller jusqu'au meurtre. Dans le cas de la paranoïa, le meurtre vient clore « une montée inexorable d'une ingérence dont il faut se défendre » (Guyard, 2006, p. 601). Le paranoïaque meurtrier tue pour se débarrasser de son persécuteur. Le meurtre lui apparaît comme la seule issue dans une relation duelle et antagoniste : ou c'est lui, ou c'est moi. À un certain stade du délire, le passage à l'acte meurtrier apparaît largement prévisible (sinon fatal) de même que l'identité de la victime. Dans le cas d'Aimée, la patiente étudiée dans la thèse de Jacques Lacan, la tentative de meurtre contre Mme Z., une des actrices de théâtre les plus appréciées du public parisien de l'époque, avait été précédée d'une élaboration délirante dans laquelle Mme Z. tenait le rôle de la persécutrice (Lacan, 1932). En opposition à ce meurtre prévisible du paranoïaque, de nombreux auteurs ont parlé de meurtre « immotivé » pour qualifier l'homicide perpétré par le schizophrène. Dans le cas de la schizophrénie, en effet, le passage à l'acte meurtrier semble intervenir sans motivation apparente. Alors que le délire paranoïaque désigne par avance la victime sous la forme du persécuteur ou de la persécutrice, le scénario du meurtre schizophrénique apparaît au premier abord incompréhensible : « les motifs conflictuels semblent assez minces » (Guyard, 2006, p. 601) et la victime n'apparaît pas désignée par avance, aussi clairement en tout cas que dans le cas de la paranoïa. L'homicide schizophrénique n'est reste pas moins intelligible :

« Que le meurtre se mue en suicide, qu'il s'exerce sur un proche, le schizophrène le construit comme un acte inexplicable, étranger, arbitraire ou encore immotivé, difficilement compréhensible parce qu'il s'inscrit dans un délire intérieur dont la violence semble aussi singulière que monstrueuse, mais dont l'issue – c'est là le point

essentiel – consiste toujours à rétablir une indépendance mise à mal » (Guyard, 2006, p. 601).

La violence paranoïaque et la violence schizophrénique apparaissent ainsi, à bien des égards, comme opposées l'une à l'autre. Pourtant, toutes les deux surviennent dans des situations de conflit, pour mettre fin précisément à cette conflictualité : par la suppression de l'antagoniste ou du double persécuteur dans la paranoïa, par le rétablissement d'une indépendance compromise dans le cas de la schizophrénie. Toutes les deux nous confrontent à la question – éminemment politique – du pouvoir sur autrui. Ce pouvoir n'a pas de limites pour le paranoïaque, qui soit est entièrement soumis au pouvoir d'autrui, soit soumet entièrement autrui à son pouvoir. Le meurtre dans ce cas témoigne en quelque sorte du basculement : persuadé d'être persécuté et victime d'un complot, se croyant soumis, autrement dit, au pouvoir d'autrui, le paranoïaque tue pour rétablir la situation et reprendre le contrôle. Le schizophrène au contraire s'est construit un univers, certes étrange et hermétique, mais bien délimité, dans lequel il exerce un pouvoir tout puissant. Le schizophrène y est isolé et ce pouvoir n'est pas négociable. Il lui faut en exclure autrui. Le meurtre au besoin y pourvoira si une ingérence devient insupportable.

Cette violence psychotique n'est pas sans liens avec la relation de commandement et d'obéissance, dont nous avons vu qu'elle constitue, selon Julien Freund, l'un des « présupposés » du politique. Le politique suppose en effet un partage des rôles dans lequel certains commandent alors que d'autres obéissent. Il s'agit bien de rôles et de fonctions institués, nettement délimités, particulièrement, insiste Freund, dans les régimes constitutionnels où la constitution fixe, par exemple, les attributions respectives du Président de la République et du Premier Ministre. Le commandement, en matière politique, implique le recours possible à la force. Freund insiste en effet à juste titre sur le fait que le politique ne peut se définir seulement en termes juridiques : le droit ne serait qu'un système de normes en l'absence d'un pouvoir de commandement pouvant faire appel à la force²⁸. Il ne suffit pas en effet de dire le droit. Il faut encore s'assurer de l'obéissance. Mais des abus de pouvoir sont toujours possibles de la part du commandement, se traduisant par un abus dans l'usage de la force. Inversement, le commandement peut faire preuve de faiblesse soit par manque de force, soit par hésitation à y faire appel. C'est alors que surgit la violence. La violence politique, autrement dit, est soit le résultat de l'abus de pouvoir, soit constitue « le désordre qui naît de la faiblesse » (Freund, 2004, p. 721). Le premier cas est celui du *despotisme* (δεσποτεία), le second celui de l'*anarchie*, au

²⁸L'illusion contemporaine, consistant à croire que le droit et l'économie suffisent pour créer une entité politique, que l'on trouve par exemple au cœur du projet de « construction européenne », est abondamment dénoncée par Freund.

sens étymologique du terme (ἀναρχία). Il n'y a pas lieu, bien sûr, de rechercher une correspondance terme à terme entre la malmesure psychotique du pouvoir et sa malmesure politique, même si ce n'est sans doute pas un hasard si les deux grands totalitarismes européens du 20^e siècle furent orchestrés par des personnalités manifestement paranoïaques (Hitler et Staline). Ce qui compte c'est de repérer comment la violence peut effectivement surgir d'une malmesure dans la délimitation du pouvoir en tant que commandement.

Mais la violence peut aussi résulter d'une malmesure de l'impulsivité. Il s'agit moins alors de pouvoir et de commandement que de tempérance vis-à-vis de ses propres désirs et d'endurance face à la frustration. Pour trouver le vocabulaire adéquat, on peut reprendre ici ce que dit Aristote au chapitre VII de *L'Éthique à Nicomaque* sur l'acrasie (ἀκρασία) opposée à l'enkrateia (ἐγκράτεια), c'est-à-dire la tempérance et l'intempérance (opposition liée, chez Aristote, à celle de l'endurance et de la mollesse). On a ici une malmesure de l'impulsivité, un manque de σωφροσύνη (prudence, sagesse, modération dans les désirs, tempérance). Cette malmesure de l'impulsivité est à son comble dans la violence psychopathique (et non plus psychotique), celle, par exemple, d'un Jacques Mesrine, qui la décrivait très bien lui-même dans son récit autobiographique, *L'instinct de mort* (auquel nous ne pouvons que renvoyer)²⁹.

La reprise par Julien Freund de la célèbre définition de Weber et sa confrontation au modèle de la médiation permet donc de conclure que cette définition combine trois dimensions : 1° - celle, ergologique de la force (plutôt que de la violence), 2° - celle, sociologique, de la légalité de son usage (à qui reconnaît-on

²⁹Pour être tout à fait exact, il faudrait également tenir compte de ce que la théorie de la médiation appelle les axes de l'analyse. Dans le cas de la violence psychotique, cela conduirait à s'intéresser notamment à ce qui distingue la violence sadique de la violence paranoïaque. Dans le domaine du politique, au sens de Freund, le couple Staline-Beria – ce dernier fut le chef du NKVD au plus fort de la période stalinienne, de 1938 à 1945 – pourrait être intéressant à travailler sous cet angle. Dans le cas de la violence psychopathique, le cas Mesrine, selon l'hypothèse d'Hubert Guyard, éclairait plus particulièrement sur le trouble taxinomique du réglementé, c'est-à-dire sur ce que Gagnepain proposait d'appeler le libertinage. L'argument est qu'il n'y a pas plus flambeur que Mesrine. Il veut goûter à tout : le luxe, les casinos, les belles voitures, les grands hôtels, les belles femmes... Mais pour cela, il ne veut pas « s'emmerder à bosser ». On peut ajouter à cela qu'il est d'une audace sans bornes. Il ne regrette jamais rien, sinon de s'être fait prendre. Il n'éprouve aucune culpabilité : c'est le roi de l'excuse, qu'il va chercher dans le social (c'est la société, la prison qui ont fait de lui ce qu'il est ; il ne fait que leur rendre ce qu'elles méritent). Il faudrait également tenir compte de l'interférence entre les plans ou plutôt de la façon dont le trouble d'un plan se traduit par des conséquences sur un autre plan. Quel est, par exemple, l'impact du sadisme sur la régulation de la jouissance ? Inversement, quel est l'impact d'une impulsivité psychopathique sur le rapport à l'autre ? On observe, par exemple, que Mesrine distingue bien les métiers. Il ne s'en prend qu'à d'autres gens du milieu ou à des policiers. Il respecte le code d'honneur des truands. et il n'y a pas chez lui de scénarios systématiques d'humiliation (contrairement à ce qui se passe dans le sadisme)...

socialement, dans telle ou telle société, une compétence dans l'usage de la force ? cet usage est-il réservé à certains corps de métiers ? à certaines personnes ?), 3° - celle, axiologique, du contrôle de l'impulsivité (on attend aujourd'hui des professionnels de la force, policiers ou soldats, qu'ils contrôlent leurs émotions et ne se laissent pas aller à la colère ou au désir de vengeance bien que – Homère le montrait déjà très bien dans *L'Iliade* – le combat soit par excellence un lieu où les émotions sont poussées à leur plus haut niveau d'intensité).

Références

- Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.
- Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.
- Raymond Aron, « Classe sociale, classe politique, classe dirigeante », *European Journal of Sociology*, 1 (2), novembre 1960, p. 260–282.
- Raymond Aron, *Les sociétés modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2006.
- Romain Ducoulombier, « Compte-rendu de Marcel Sembat, *Les Cahiers noirs. Journal 1905-1922*, présentation et notes de Christian Phéline, Paris, Viviane Hamy, 2007 », *Cahiers Jaurès*, 190 (4), 2008, p. 20–25.
- Roger Fisher et William Ury, *Getting to YES. Negotiating Agreement Without Giving In*, New York, Penguin Books, 2011.
- Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris, Presses Universitaires de France, Le Sociologue, 1983.
- Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004.
- Jean Gagnepain, *Du Vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines. Tome 2. De la personne. De la norme*, Bruxelles, De Boeck Université, Raisonances, 1991.
- Jean Gagnepain, *Leçons d'introduction à la théorie de la médiation*, Louvain-la-Neuve, Peeters - Publications linguistiques de Louvain, 1993.
- Jean Gagnepain, *Du vouloir dire. Traité d'épistémologie des sciences humaines. Tome 3. Guérir l'homme. Former l'homme. Sauver l'homme*, Bruxelles, De Boeck Université, Raisonances, 1995.

- Marcel Gauchet, « Les mauvaises surprises d'une oubliée : la lutte des classes », *Le Débat*, 60, mai 1990.
- Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, Tel, 2002.
- Hubert Guyard, « Mesure et démesure de l'altérité. À propos d'un cas clinique de schizophrénie », *L'information psychiatrique*, 82, 2006, p. 595–604.
- Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports à la personnalité*, Paris, Éditions du Seuil, Points, 1932.
- Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. T. 1. Le monde grec*, Paris, Éditions du Seuil, Points Histoire, 1964.
- René Rémond, *Les droites en France*, Paris, Aubier, Collection historique, 1982.
- Carl Schmitt, *La notion de politique suivie de Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy, Liberté de l'esprit, 1972.
- Georg Simmel, *Sociologie et épistémologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.
- Georg Simmel, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2010.
- Piet Tommissen, « La bibliographie de Julien Freund », *Revue européenne des sciences sociales*, 19 (54-55), 1981, p. 49–70.
- Max Weber, *Économie et société. 1 : les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, Agora, 1995.
- Max Weber, *Le savant et le politique. Une nouvelle traduction*, Paris, La Découverte, Poche, 2003.
- Olivier Wieviorka, « Guerre civile à la française ? Le cas des années sombres (1940-1945) », *Vingtième siècle*, 1 (85), 2005, p. 5–19.
- Korinna Zamfir, *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.