Le libéralisme tragique : discussion philosophique sur l'essence du politique entre Raymond Aron et Julien Freund

Olivier Leclerc Provencher

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
en vue de remplir partiellement les exigences
pour l'obtention du grade de Docteur en philosophie (PhD)

uOttawa

Département de philosophie
Faculté des Arts
Université d'Ottawa

© Olivier Leclerc Provencher, Ottawa, Canada, 2021

Résumé

Notre thèse de doctorat cherche, de manière générale, à répondre à une question fondamentale sur la nature du politique, en parvenant au terme de notre analyse à une définition de ce phénomène qui soit compatible avec le libéralisme. Nous estimons que, dans les dernières décennies, la philosophie politique a majoritairement négligé des éléments essentiels de la politologie (souveraineté, États, guerres, etc.) pour se livrer à des réflexions normatives dans lesquelles le rapport dialectique entre l'idéal et la réalité était souvent absent. Par conséquent, selon nous, la philosophie politique peine depuis quelque temps à analyser les difficultés que traversent les démocraties libérales en ce début de XXIe siècle.

Ainsi, pour redécouvrir le phénomène politique et les tensions qui l'habitent, nous nous sommes tournés vers le philosophe français Julien Freund qui, dans les années 1960, avait tenté avec sa thèse de doctorat de répondre à la question : qu'est-ce que le politique? Nous avons donc jugé que ce texte, *L'essence du politique* (1965), représentait une conceptualisation philosophique susceptible de nous fournir des concepts pour repenser le politique avec le libéralisme. Cependant, le problème avec *L'essence du politique* c'est que cette thèse fut marquée par l'influence de deux célèbres intellectuels européens, dont Carl Schmitt, un antilibéral notoire. De la sorte, notre travail consiste, de manière plus spécifique, à dévoiler l'influence du second intellectuel à avoir influencé le travail de Freund, c'est-à-dire son directeur de thèse: le sociologue Raymond Aron.

Pour ce faire, dans un premier temps, nous illustrons le contexte historique dans lequel Aron et Freund ont été amenés à collaborer. Dans un deuxième temps, nous montrons en quoi la conceptualisation de Freund se distingue de celle de Schmitt. Dans un troisième temps, nous dévoilons plus précisément l'influence aronienne sur *L'essence du politique*. Nous l'avons fait d'abord avec l'étude de la correspondance entre les deux hommes, en soulignant les points sur lesquels Aron a conseillé Freund et la façon dont ce dernier a appliqué les conseils de son directeur dans son travail. Ensuite, pour étoffer la thèse du lien entre les idées d'Aron et celles de Freund, nous exposons la manière dont le sociologue a lui-même traité, avant 1965, de certaines notions qui sont au cœur de *L'essence du politique*. Finalement, nous révélons la part la plus libérale de la thèse de Freund en expliquant le présupposé privé-public et le lien que celui-ci peut avoir avec la conception que se faisait Aron des régimes constitutionnels pluralistes. Dans un dernier temps, dans le but d'éviter les défauts de la thèse de Freund, nous examinons la pertinence des criques qu'Aron a formulées à l'endroit de ce travail. Ce n'est qu'au terme de ce dernier examen que nous parvenons à produire une définition du politique qui soit, selon nous, compatible ultimement avec le libéralisme. En terminant, dans notre conclusion, nous analysons les implications de notre conceptualisation du politique pour le libéralisme contemporain. Au terme de notre étude, nous croyons ainsi être parvenus à une vision singulière du libéralisme que nous qualifions de libéralisme tragique.

Table des matières

Introduction 1
Chapitre I 25
1.1 Climat intellectuel et situation de la France 27
1.2 Raymond Aron : d'une intoxication politique au RPF 41
1.3 Aron, un quasi solitaire critique des marxistes 49
1.4 Julien Freund : le dur apprentissage du sens de la politique 60
1.5 Un concept contre le marxisme 72
1.6 Aron, nouveau directeur de thèse 76
Conclusion 83
Chapitre II 85
2.1 Deux méthodes : Critère vs. Présupposés et Degré vs. Domaine 88
2.2 Une fausse opposition 104
2.3 Rapport à l'anthropologie et but du politique 115
Conclusion 136
Chapitre III 140
3.1 L'ordonnance de la thèse 143
3.1.1 L'influence du directeur 149
3.2 Repenser le critère ami-ennemi 157
3.2.1 L'amitié avant l'inimitié 157
3.2.2 La virtualité de l'inimitié 162
3.2.3 Paix et fin du politique 171
3.3 Importance du commandement et de l'obéissance 184
3.3.1 Une méthodologie aristotélicienne 185
3.3.2 La primauté du commandement et de l'obéissance 190
3.3.3 Ordre et légitimité 199
Conclusion 204
Chapitre IV 207
4.1 Le politique et la politique 210
4.2 Aron, le commandement et l'obéissance 218
4.3 Le primat du politique 229
4.4 Raymond Aron, penseur de la paix et de la guerre 242
4.5 Raymond Aron et la finalité du politique 256
Conclusion 268
Chapitre V 272

5.1 Aron et la « démocratie conflictuelle » 274
5.2 Régime de parti monopolistique et totalitarisme 289
5.3 Freund, le totalitarisme et le présupposé du privé et du public 299
5.4 Julien Freund et l'essence conflictuelle du politique 317
Conclusion 332
Chapitre VI 336
6.1 Le présupposé de l'ami et de l'ennemi 340
6.2 La finalité du politique et la morale 353
6.3 Le relativisme et la philosophie de l'histoire 370
6.4 Synthèse : qu'est-ce que le politique? 382
6.4.1 Le commandement et l'obéissance 384
6.4.2 Le privé et le public 389
6.4.3 Le même et l'autre 390
6.4.4 L'éthique et la politique 393
Conclusion 400
Conclusion 401
Bibliographie 428
Annexe 447

Introduction

Malaise politique dans la démocratie libérale

Aujourd'hui, la grande majorité des spécialistes (politologues, sociologues, philosophes, etc.) s'accordent sur ce point : la démocratie libérale traverse des moments difficiles[1]. D'abord, alors qu'elle croyait voir s'écrouler son ultime ennemi avec la fin de l'Union soviétique, elle voit désormais réapparaitre à l'horizon, sur la scène internationale, des adversaires politiques et idéologiques sérieux : la puissance chinoise, l'islamisme politique, le nouvel expansionnisme russe, etc. En faisant un clin d'œil et un retour aux débats des années 1990, il est peut-être possible d'affirmer que la victoire de l'Occident libéral sur le communisme en Europe n'a pas produit la fin de l'histoire, mais plutôt un nouveau choc civilisationnel[2]. Comme le note l'essayiste Nicolas Baverez qui reprend ici une formule du sociologue et philosophe français Raymond Aron (1905-1983), avec « l'histoire universelle », plus les marchés convergent et plus les sociétés sont interdépendantes; « plus les risques s'affirment globaux, plus les sentiments identitaires s'exacerbent et divergent […] non seulement l'histoire n'est pas finie, mais elle accélère[3]. »

[1] Voir sur le sujet le recueil d'articles sous la direction de Chantal Delsol et Giulio De Ligio (Dirs.), *La démocratie dans l'adversité,* Paris, Éditions du Cerf, 2019.

[2] Deux thèses célèbres sur l'avenir du monde se sont opposées dans les années 1990, celle de Samuel Huntington et celle de Francis Fukuyama. Malgré les défauts de la théorie d'Huntington, la grille d'analyse qu'il propose dans *Le choc des civilisations* (le futur des relations internationales sera conditionné non plus majoritairement par des conflits idéologiques, mais par des conflits culturels) s'est avérée plus exacte que la théorie proposée par Fukuyama dans *La fin de l'histoire et le dernier homme* (le fascisme et le communisme ayant été vaincus, la démocratie libérale s'imposera comme la forme définitive du gouvernement ou comme le stade sociopolitique final de l'évolution des sociétés humaines). Voir sur ce sujet : Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 2008 [1992] et Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations,* Paris, Éditions Odile Jacob, 2000 [1996].

[3] Nicolas Baverez, *Violence et passion,* Paris, Éditions de l'Observatoire, 2018, p. 19, 21.

Ensuite, cette accélération est accompagnée, en politique intérieure, de problèmes peut-être encore plus graves ou plus révélateurs des difficultés qui menacent l'équilibre des sociétés démocratiques et libérales. Comme l'explique cette fois le géographe Christophe Guilluy, le début du XXI[e] siècle est marqué en Occident par une disparition de la classe moyenne, une sécession entre les classes populaires et la bourgeoisie, puis l'isolement « asocial » de cette dernière qui se retire dans un « repli géographique et culturel[4]. » Cette fracture entre les élites et le peuple couplé à la désintégration de la classe moyenne a pour effet de créer un terreau fertile pour tous les extrémismes politiques et pour ce qu'on nomme communément le populisme[5]. Ce mouvement populiste n'étant bien souvent d'ailleurs que la traduction politique d'aspirations émanant de communautés locales, déclassées et fragilisées, qui réagissent face à la domination de dirigeants qui véhiculent une idéologie globaliste et universaliste dans laquelle ces communautés — plus enracinées — ne se reconnaissent plus[6].

Quoi qu'il en soit, en s'opposant ainsi aux élites des démocraties libérales, un pourcentage élevé d'individus issus des classes populaires affirment clairement un rejet du libéralisme politique[7]. Comme le rappelle la philosophe Myriam Revault d'Allonnes, en citant un sondage du journal *Le Monde* (2 novembre 2016), un tiers des Français soutenaient à cette époque que la démocratie n'était pas le meilleur des régimes ni même

[4] Christophe Guilluy, *No society*, Paris, Flammarion, 2018, p. 47, 103.
[5] À l'appui de cette thèse, Guilluy fournit des cartes pour illustrer la rupture entre le monde des « périphéries » et celui des milieux urbains de la bourgeoisie. En examinant des pays comme la France, l'Allemagne, le Royaume-Uni et les États-Unis d'Amérique, on constate que c'est majoritairement dans les régions où l'on trouve le plus d'employés et d'ouvriers que la dynamique de l'emploi est la plus faible. Guilluy écrit très précisément que « c'est sur ces territoires périphériques et majoritaires que la dynamique populiste puise ses ressorts » (*No society*, *op. cit.*, voir les cartes entre la p. 106-107).
[6] Chantal Delsol, *Populisme*, Paris, Éditions du Rocher, 2015, p. 119.
[7] Monique Canto Sperber, « Le renouveau libéral de la démocratie », dans Chantal Delsol et Giulio De Ligio (Dirs.), *La démocratie dans l'adversité*, *op. cit.*, p. 89.

le moins mauvais[8]. On semble alors assister à ce que la philosophe nomme une transformation subjective d'importance : l'*homo democraticus* refuse de plus en plus les valeurs (tolérance, compromis, ouverture, etc.) qui ont été par le passé ses assises affectives et mentales[9]. Par conséquent, sur ses terres d'origine, en Occident, il n'est pas exagéré de soutenir qu'un vaste pan des populations censé soutenir la démocratie libérale s'en détourne et préfère se vouer au césarisme du moment. Le moins que l'on puisse dire, avec Myriam Revault d'Allonnes, c'est qu'on décèle désormais un « trouble dans la démocratie[10] », alors que précisément la tempête se lève à nouveau à l'Est[11].

Pourtant, malgré les signes avant-coureurs de cette période trouble pour la démocratie libérale[12], une bonne partie de la philosophie politique universitaire — notamment dans le monde anglo-saxon — n'a pas anticipé la crise, prisonnière qu'elle était d'une approche par trop normative et abstraite de la démocratie[13]. Ce faisant, la philosophie

[8] Myriam Revault d'Allones, « Trouble dans la démocratie », dans Chantal Delsol et Giulio De Ligio (Dirs.), *La démocratie dans l'adversité*, *op. cit.*, p. 718.
[9] *Ibid*., p. 717.
[10] *Idem*.
[11] Avec sa théorie polémologique du « piège de Thucydide », le politologue américain Graham T. Allison explique avec un certain *brio*, les fortes possibilités de voir naitre au XXI[e] siècle un conflit sino-américain. Voir : Graham T. Allison, *Vers la guerre*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2019.
[12] En effet, Pierre Rosanvallon rappelle que, déjà à la fin des années 1990, les premiers signes d'une nouvelle « crise de la démocratie » sont apparus avec une montée de l'individualisme, des baisses de participation aux élections et le rejet de plus en plus marqué des partis politiques traditionnels. Voir : Pierre Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 25.
[13] Les philosophes peuvent bien certainement débattre de questions abstraites, éthiques et normatives — ce n'est pas un problème en soi —, mais il y a un risque certain pour des penseurs politiques à s'éloigner d'aspects importants, qui sont au cœur du phénomène politique lui-même, comme le conflit, la question du régime, la puissance, la nation, etc. Il peut-être aussi dangereux d'aborder uniquement ces questions dans une perspective critique ou exclusivement normative. Ainsi, les philosophes peuvent malencontreusement et simplement perdre de vue la complexité du réel ou perdre de vue la réalité même sur laquelle ils sont censés réfléchir. Ces dernières remarques critiques sont ici délibérément vagues, puisque notre propos n'est pas de s'attaquer à aucun philosophe en particulier ni de critiquer aucune théorie précisément, mais notre objectif est bien de souligner la logique qui a accompagné jusqu'à un certain point, selon nous, une certaine branche de la philosophie politique depuis les dernières décennies, à savoir un oubli du politique (au sens fort de l'expression). S'il fallait à tout prix donner un exemple pour illustrer notre propos, rappelons qu'au moment où la part du PIB mondiale consacrée à l'armement ne cesse d'augmenter depuis dix ans environ (on compte une augmentation de 132% en 10 ans pour la Chine, par exemple), le dernier ouvrage de l'un des plus brillants philosophes politiques au Canada, Will Kymlicka, fut *Zoopolis*; livre dans lequel, rappelons-le, on discute de

politique a eu tendance à négliger la part conflictuelle et historique de la vie collective, tout en laissant aux autres domaines des sciences sociales (science politique, relation internationale, sociologie politique, etc.) le soin de réfléchir sur des éléments centraux de la politologie tels que la guerre et la paix, l'État, la sécurité, le pouvoir, etc.[14]. Comme l'affirme le philosophe Will Kymlicka, ces « thèmes jadis considérés centraux » ont été délaissés au profit de réflexions normatives sur la société « bonne » ou sur la société « juste », conduisant ainsi à l'essor de ce qui a dominé les discussions en philosophie politique depuis les années soixante-dix du siècle dernier, c'est-à-dire « les théories de la justice[15] ». Kymlicka soutient même que ces débats sur la justice ont conduit la philosophie politique à s'intéresser à des domaines qui lui étaient autrefois étrangers comme le

la possibilité d'octroyer des droits « d'égaux à égaux » à des animaux de compagnies ou à des animaux qui partageraient notre habitation. Voir à ce sujet l'article « Will Kymlicka » dans l'encyclopédie canadienne : https://thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/will-kymlicka. Sans vouloir caricaturer, cet exemple vise simplement à souligner l'écart qui s'est creusé entre une philosophie politique universitaire centrée sur des débats entourant la justice ou l'égalité et la réalité politique elle-même, autant sur la scène internationale, qu'à l'intérieur des démocraties libérales.

[14] Tout au début de son livre, *La démocratie providentielle*, la sociologue Dominique Schnapper écrit à juste titre : « Il me semble que beaucoup de philosophes politiques ne prennent pas suffisamment en compte l'expérience historique. Ils ne l'excluent évidemment pas, dans la mesure même où ils sont des individus historiques et où ils entendent participer au débat public. Mais ils n'en font pas systématiquement le fondement de leurs analyses. Ils ont donc tendance à universaliser leur expérience plutôt qu'à la relativiser et à la critiquer ». En ce sens, une bonne partie de la philosophie politique produite dans les dernières décennies semble être le produit d'une période historique particulière — paix et triomphe idéologique de l'Occident libéral — qui ne considère plus beaucoup l'Histoire et son caractère parfois tragique. Dans un certain sens, cette philosophie politique en quête de justice et d'égalité semble également avoir poursuivi en elle-même la dynamique démocratique (au sens de Tocqueville), c'est-à-dire qu'elle a cherché à faire bénéficier concrètement de ses principes ou de ses droits (liberté et égalité) un éventail toujours plus grand d'individus (et même d'animaux). Sur ces sujets, voir Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle*, Paris, Gallimard, 2002, p. 14, 122.

[15] Will Kymlicka, *Les théorie de la justice : une introduction*, Paris, La découverte, 2003, p. 7. Sur ce sujet, on peut également consulter l'excellente présentation du politologue américain Paul May qui explique notamment comment à partir de John Rawls et de *Théorie de la justice* (1971), les débats en philosophie politique, dans l'univers anglo-saxon, se sont déroulés majoritairement dans les années 1970-1980 entre le pôle libéral et le pôle communautarien. Puis, dans les années 1990, après *Libéralisme politique* de Rawls (1993) émerge selon lui, des discussions académiques, un nouveau pôle de libéraux-communautariens qui offre une sorte de synthèse entre les deux approches. Bien que forts intéressants, ces débats qui ont marqué ces trois décennies ont globalement produit une réflexion plus éthique que politique dans laquelle les questions d'anthropologie philosophique ont joué un rôle important. Voir : l'« Introduction » dans Paul May, *Philosophies du multiculturalisme*, Paris, Sciences Po. Les Presses, 2016, p. 7-59. De plus, les présentations que propose l'auteur, qui suivent évidemment l'introduction sur Bhikhu Parekh, Charles Taylor, Will Kymlicka et James Tully, offrent une bonne idée de la teneur des débats qui ont occupé ces penseurs.

« foyer » et la « famille[16] ». Aujourd'hui, il est certainement possible d'ajouter à ces *nouveaux domaines* de la philosophie politique occidentale : la biopolitique (la sexualité, le genre, l'euthanasie, etc.) et l'éthique animale.

De la sorte, avec la fin du conflit Est-Ouest, on remarque qu'un changement s'est opéré dans la philosophie politique des dernières décennies. En effet, plus l'Occident triomphait politiquement, plus sa domination s'imposait sur la scène du monde et plus sa philosophie universitaire se détournait des questions proprement politiques, pour devenir une philosophie très axée sur des débats éthiques où, comme le souligne la sociologue Dominique Schnapper, des libéraux critiquaient le libéralisme de d'autres libéraux[17]. Toutefois, plus la philosophie politique se consacrait à ces questions morales et plus paradoxalement des problèmes de nature proprement politique refaisaient surface concrètement dans l'histoire. Il va toutefois sans dire qu'au moment même où cette orientation morale de la philosophie politique semblait dominer sans reste, il y a eu des courants critiques qui la remettaient en question. Plusieurs auteurs ont ainsi critiqué cette espèce de dérive parfois apolitique de la discussion philosophique libérale-communautarienne[18].

[16] Will Kymlicka, *Les théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 8.

[17] Dominique Schnapper remarque qu'en reprenant à nouveaux frais le débat entre les libéraux et les romantiques (sans adhérer à la pensée contre-révolutionnaire), les communautariens se trouvent à faire une critique libérale (au sens que donnent les Anglais à ce terme) du libéralisme (*La démocratie providentielle*, *op. cit.*, p. 179-180).

[18] Comme critique de cette vision « confuse » du politique dans la présentation française de *Justice et démocratie* (Rawls, 1993), Catherine Audard parle notamment de Chantal Mouffe et du politologue Benjamin Barber. Pour sa part, Paul May fait également référence à Mouffe, mais aussi au républicanisme de Philip Pettit et de Jean-Fabien Spitz en France. Paul May considère par ailleurs que la théorie du politologue Samuel Huntington est peut-être l'une des critiques les plus importantes de la philosophie libérale-communautarienne qui promeut le multiculturalisme. Ironie du sort, il note que Huntington n'est jamais entré dans les débats philosophiques qui ont occupé la philosophie politique anglo-saxonne des dernières décennies et pourtant son analyse politique ébranle sérieusement ce type de pensées. Pour nous, c'est un problème, comme si trop préoccupée par des questions éthiques, la philosophie politique était en partie aveugle face à l'évolution du monde et aux risques que cette évolution fait peser sur l'Occident libéral.

Or, une partie de ce courant critique a trouvé son inspiration chez un penseur qui se situe tout à fait à l'opposé du spectre de la démocratie libérale : Carl Schmitt (1888-1985). Il faut rappeler que, dans les années 1920, le juriste allemand avait précisément critiqué le libéralisme en l'accusant de *déformer* et de *dénaturer* « systématiquement » « l'ensemble des notions politiques », au profit d'une « dépolitisation » qui visait à protéger l'individu contre toute forme de manifestation du pouvoir politique (monarchique, étatique, démocratique, etc.)[19]. Par conséquent, selon Schmitt, lorsqu'il parvenait à ses fins dans la *praxis*, en instaurant un régime parlementaire, le libéralisme ramenait le conflit politique à de sempiternelles discussions dans une « polarité caractéristique de deux sphères hétérogènes : la morale et l'économie […][20] ». Cette idéologie réduisait alors la politique à une simple concurrence ou à une simple compétition : débats d'idées d'une part et course à l'enrichissement de l'autre[21]. Pourtant, en s'imposant ainsi, note le juriste, la normativité libérale ignorait la politique réelle et éludait le pouvoir supérieur et discriminatoire de l'État[22]. Dans cette perspective, plus cette instance politique se détériorait sous le coup des déformations éthiques et économiques d'inspirations libérales et plus la paix concrète qu'elle imposait et garantissait risquaient de vaciller[23].

Voir sur ce sujet, Catherine Audard, « Introduction : John Rawls et le concept du politique » dans John Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p. 13 et Paul May, *Philosophies du multiculturalisme*, *op. cit.*, p. 57-58, 234-235.

[19] Carl Schmitt, *La notion de politique*, Paris, Flammarion, 1992 [1932], p. 114.

[20] *Ibid.*, p. 115.

[21] *Ibid*., p. 117.

[22] Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988 [1923], p. 110.

[23] Dans la théorie de Schmitt, si le pouvoir politique est trop limité par des idéaux normatifs, on risque alors de voir réapparaitre des formes de violences qui sont antérieures historiquement à la paix qu'avait réussi à construire l'État moderne. Ainsi, dans la pensée de ce juriste allemand, l'État apparait par sa puissance comme une forme politique pacificatrice qui a fait disparaître ou grandement atténué les conflits religieux, les conflits de partisans, les conflits sociaux, les conflits ethniques, etc. pour ne laissé subsister que les rivalités interétatiques. À ce sujet voir : Carl Schmitt, *Le nomos de la terre*, Paris, PUF, 2012, p. 142 ou Jean-François Kervégan, « Carl Schmitt et " l'unité du monde'' », *Les Études philosophiques*, n° 68, 2004, p. 10. Pour illustrer l'actualité de cette réflexion, il est possible par exemple de constater que plus l'Union européenne s'est construite pour atteindre un certain idéal (économique, juridique et éthique), en réduisant le

Si cette critique est sans doute exagérée, elle est pourtant reprise aujourd'hui par les adversaires du libéralisme qui lui reproche son côté « antipolitique[24] ». Cette reprise confère alors inévitablement une nouvelle actualité à la critique de Schmitt et il devient nécessaire selon nous d'y répondre. De plus, malgré son caractère excessif, cette remarque du juriste allemand a le mérite de souligner l'un des travers d'une certaine branche de la philosophie politique libérale à laquelle nous avons fait allusion ci-dessus[25]. Par « travers », nous ne voulons certainement pas dire que toute cette philosophie est exclusivement une philosophie morale coupée de la réalité politique, mais nous voulons souligner l'un de ses défauts, c'est-à-dire que ce type de philosophie, de par son approche ou les enjeux qu'elle aborde, se retrouve par moment (mais pas toujours évidemment) à un haut niveau d'abstraction dans des débats éthiques très éloignés des préoccupations du citoyen moyen ou du politicien aux prises avec d'importantes décisions[26].

---

pouvoir de ses États-membres, et plus de nouvelles formes de conflits ont émergé sur le continent (attaques terroristes, retour de partis politiques extrémistes, conflits sociaux d'importance, etc.). À l'inverse, certains européistes de droite se servent de cette idée de Schmitt sur le déclin de l'État et « l'ère de la territorialité » pour plaider en faveur de l'Union européenne : seul unité politique susceptible à leurs yeux de faire barrage à la puissance islamique, russe et américaine, voir Jan-Werner Müller, *Carl Schmitt, un esprit dangereux*, Paris, Armand Colin, 2007, p. 26-27. C'est aussi le même type d'analyse « transnationaliste » que fait James Roseneau. Il note qu'avec la plus grande compétence des individus ancrés dans une foule d'appartenances et la multiplicité des possibilités d'actions individuelles dans les relations internationales, le pouvoir de l'État décline et laisse place à une diversité grandissante de « sphères d'autorité ». Voir : James Roseneau, *Distant Proximities. Dynamics Beyond Globalization*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2003. Cité dans Dario Battistella, Jérémie Cornut et Élie Baranets, *Théorie des relations internationales*, Paris, Sciences Po. Les presses, 2019, p. 228-229.

[24] Par exemple, dans son livre *Contre le libéralisme*, Alain de Benoist écrit : « En se fondant sur l'individualisme, le libéralisme a adopté d'emblée une position antipolitique, pour la simple raison qu'il n'y a pas de politique des seuls individus. Il n'y a de politique qu'en référence à des peuples ou à des communautés » (*Contre le libéralisme*, Monaco, Éditions du Rocher, 2019, p. 42).

[25] Dans son ouvrage sur Schmitt, Jan-Werner Müller qui n'est pas du tout ce que l'on peut appeler un « schmittien » affirme dans sa conclusion qu'en dépit de quelques tentatives qui ont visé à redonner au libéralisme contemporain une dimension plus politique, certaines critiques de Schmitt, sur le la théorie libérale, sont toujours d'actualité. Notamment, en raison du fait que le « libéralisme dans le monde académique anglo-américain demeure essentiellement un outil de modélisation tout à fait abstrait, centré sur des questions morales *sub specie aeternitatis* » (*Carl Schmitt, un esprit dangereux, op. cit.*, p. 346).

[26] Tout comme on ne doit pas réduire un homme ou une femme à l'un de ses défauts, nous ne tentons pas ici de réduire la philosophie libérale-communautarienne à ce travers. Nous sommes d'ailleurs bien conscients qu'une foule de penseurs (Sandel, Walzer, Taylor, MacIntyre, Tully, etc.) ont été très critiques vis-à-vis des

Ainsi, en tenant compte à la fois de la critique de Schmitt, de la situation de la démocratie aujourd'hui et de l'état actuel de la philosophie politique, il devient peut-être urgent de se demander comment pourrait-on ramener la pensée libérale vers la politique concrète, sans pour autant lui faire perdre l'essentiel de ses aspirations? Plus précisément encore, comment pourrait-on montrer que la défense du libéralisme n'est pas incompatible avec une conception forte de la politique (conflit, guerre, commandement, puissance, etc.) de manière à réfléchir sur les problèmes qui menacent et menaceront dans le siècle à venir les démocraties occidentales? Pour répondre à de telles questions une infinité de possibilités s'offrent au chercheur ou à l'intellectuel soucieux de préserver l'esprit libéral, dans un monde où celui-ci est de plus en plus mis à mal. Peut-être même que la solution la plus naturelle consisterait à opposer à ce type de critiques une étude serrée d'un auteur anglo-américain — libéral ou communautarien — pour dévoiler toutes les nuances de sa pensée et montrer ainsi que celle-ci n'abandonne pas la réflexion proprement politique.

Cependant, telle n'est pas la voie qui sera ici privilégiée. Il nous est apparu plus prometteur, même si plus risqué, de prendre pour ainsi dire de front la critique schmittienne du libéralisme et de voir s'il n'était pas possible de définir une « conception libérale de la

approches abstraites et quelque peu désincarnées du libéralisme classique ou du premier Rawls. Nous savons également que dans une deuxième partie de sa carrière, J. Rawls a tenté de retravailler sa théorie de manière à répondre à ces critiques. Cependant, comme nous l'avons expliqué, il est clair pour nous qu'une partie de la philosophie politique anglo-saxonne est très préoccupée par des enjeux éthiques et par des questions d'anthropologie philosophique, plus que par la seule politique à proprement parlé. Pour résumer, peut-être pouvons-nous dire qu'à l'instar de Platon ou de Kant, globalement, les philosophes qui évoluent dans cet univers intellectuel conçoivent ce que doit être la politique à partir d'une conception de l'homme, du bien ou du juste qu'ils s'emploient à définir longuement. À l'inverse, une autre tradition, dans laquelle on peut ranger des penseurs comme Aristote, Machiavel, Montesquieu et Tocqueville, observe et analyse d'abord le train de la politique ou des sociétés, tel qu'il est, et tente par la suite d'en tirer un certain nombre de conséquences fondées sur l'expérience. Évidemment, une telle conception binaire est quelque peu réductrice, mais nous l'employons à titre explicatif pour illustrer notre propos. Au sujet de cette opposition, voir Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, Paris, Éditions de Fallois, 1997, p. 13-16. Sur cette critique de la pensée politique anglo-américaine, voir la préface à l'édition française de Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron*, Paris, Éditions de Fallois, 1998, p. 7-9.

politique » qui respecterait la nature propre du fait politique. Dans le présent travail, nous chercherons donc à définir, de manière générale, un concept du politique qui puisse se marier avec les principaux idéaux du libéralisme[27]. De cette manière, si nous parvenons à élaborer cette définition, nous prouverons que la philosophie libérale n'est pas en elle-même antipolitique et nous offrirons aux penseurs, aux décideurs ou aux simples citoyens — des démocraties libérales — une conception forte du politique[28], définit dans des paramètres conceptuels suffisamment larges pour lui permettre d'être acceptée facilement par un grand nombre d'individus (fonctionnant dans les termes de la démocratie libérale)[29], tout en étant bien ancrée dans la concrétude de la réalité des sociétés humaines.

[27] Par idéaux du libéralisme nous entendons des principes assez généraux, mais aisément compréhensibles et suffisamment consensuels : 1) La séparation des pouvoirs entre le spirituel et le temporel; 2) L'État de droit; 3) Le pluralisme politique, social et ethnique; 4) Préséance de corps intermédiaires (sur le plan civil et politique); 5) Individualisme. Notons que par le terme d'individualisme, nous renvoyons plus précisément à l'égale liberté de tous les individus en tant qu'ils sont citoyens. Cette égale liberté peut être résumer en quelques points : a) avoir la possibilité de participer librement à la vie politique et associative (droit de vote, droit de candidature, droit à la syndicalisation, etc.); b) assurance d'être protégé contre l'arbitraire du pouvoir par des institutions légales, en jouissant simultanément de droits égaux reconnus par la loi; c) possibilité de s'épanouir personnellement dans la vie sociale (même si l'on reconnait des droits formels à tous les citoyens, il faut que le citoyen issu de groupes minoritaires ait une chance réelle de se réaliser au sein de la collectivité); d) possibilité d'être autonome, c'est-à-dire avoir la liberté concrète de ne pas être absorbé complètement dans des groupes intermédiaires (famille, culture minoritaire, groupe religieux, etc.) ou dans le groupe national. Pour la définition des principes du libéralisme, voir la définition des fondements de la culture occidentale de Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, *op. cit.*, p. 89-93. Pour les précisions sur l'individualisme à travers les libertés du citoyen, voir : Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op. cit.*, p. 64-65.

[28] Par conception forte du politique, nous faisons allusion à une définition du politique susceptible de tenir compte et d'accepter : 1) La pluralité des unités politiques indépendantes aux frontières définies; 2) La possibilité de conflits internes et externes; 3) La possibilité de voir dégénérer en guerres civiles ou en guerres classiques ces mêmes conflits; 4) L'existence de rapports de domination et donc de hiérarchie dans les rapports sociaux (rapports de gouvernants/gouvernés, patrons/employés, riches/pauvres, etc.); 5) Existence de rapports de forces, de puissances, de pouvoirs dans les relations sociales ou internationales; 6) Imprévisibilité et irrationalité partielle de l'action politique (relation d'hommes à hommes). Cette définition n'est pas exhaustive, elle vise plutôt à illustrer plus précisément à l'aide de quelques caractéristiques une idée générale.

[29] Avec cette expression, nous voulons signifier que notre but est de produire une définition véridique — qui se rapproche le plus possible de la réalité — qui puisse être acceptable à tous citoyens qui se situe dans le giron politique de la démocratie libérale (que celui-ci se définisse à gauche, à droite, au centre, plus républicain, plus conservateur ou plus progressiste, etc.). Évidemment, nous ne cherchons pas à produire une définition qui satisfasse les extrémistes qui souhaitent renverser l'ordre libéral démocratique (marxistes-léninistes, anarchistes révolutionnaires, fascistes, nationaux-socialistes, etc.). Notons également que notre définition cherchera à échapper plus précisément à trois tendances problématiques de la pensée libérale

Ainsi, pour parvenir à produire cette définition, nous nous éloignerons quelque peu de l'univers philosophique anglo-américain et nous porterons nos recherches plutôt du côté de la philosophie politique française. En raison de son histoire politique houleuse, au moins depuis la fin du XVIII^{e} siècle, la France a produit des penseurs politiques — même chez les libéraux (Montesquieu et Tocqueville notamment) — souvent sensibles à la question du conflit. Même plus près de nous dans le temps, au XX^{e} siècle de nombreux intellectuels français ont développé une approche particulière de la politique (E. Halévy, R. Aron, C. Lefort, C. Castoriadis, etc.). En effet, confrontés aux tensions sociales, aux horreurs des deux conflits mondiaux et aux changements de régime successifs, ceux-ci ont montré dans leurs travaux une conscience particulièrement aiguë pour les aspects troubles de la vie commune et pour la part tragique de l'histoire humaine. De plus, de façon plus générale, la proximité avec l'Allemagne a favorisé une sorte d'influence « germanisante » de la philosophie française à cette époque[30]. Par conséquent, bon nombre de ces théoriciens français du politique ont adopté, dans leurs travaux, de nombreuses conceptions provenant de la pensée allemande ajoutant, de cette manière, une teneur tragique — assez éloignée de la pensée d'un Locke ou d'un Stuart Mill — à leurs réflexions sur ce sujet.

C'est peut-être le philosophe et sociologue français Julien Freund (1921-1993) qui illustre avec le plus d'acuité cette compréhension du politique au carrefour de la France et de l'Allemagne. En effet, originaire d'Alsace-Loraine, il publia justement en 1965, une

contemporaine : 1) Tendance à faire du libéralisme une téléologie, de manière à voir en cette philosophie une sorte de stade final de l'histoire humaine; 2) Tendance à un universalisme outrancier, c'est-à-dire croire que les valeurs ou les normes libérales sont universelles et doivent par conséquent s'imposer partout en dehors de l'Occident; 3) Tendance à l'enfermement dans des débats abstraits et déconnectés qu'on superpose aux faits sociaux et politiques.

[30] Que l'on songe à l'influence majeure que Hegel, Marx, Weber, Husserl et Heidegger ont eue sur la philosophie et la pensée politique française au siècle dernier.

imposante thèse de doctorat ayant pour titre : *L'essence du politique*. Dans ce travail, Freund cherchait d'ailleurs à dépeindre les contours de ce qu'il appelle lui-même « l'éternelle politique[31] ». Autrement dit, par une étude « phénoménologique » (en prenant ce terme dans un sens général), il voulait définir sur le plan conceptuel « le politique » comme phénomène humain, en illustrant ses « présupposés » et sa « finalité[32] ». En d'autres termes, il cherchait à décrire les conditions essentielles de toute théorie systématique du politique[33]. Il s'agissait alors, pour lui, de penser la politique telle qu'elle apparait aux hommes, dans l'histoire, sans fard ni moralisme. De ce fait, malgré une multitude d'influences diverses, on constate aisément que son travail s'inscrivait de manière générale dans la lignée d'un certain réalisme politique machiavélien[34].

En outre, ce qui est particulièrement intéressant pour nous avec ce travail sur l'essence du politique, c'est qu'en plus de renfermer possiblement une structure et des concepts qui permettent de découvrir une conception forte du politique, cette thèse a été élaborée sous l'influence de deux célèbres théoriciens auxquels nous avons fait allusion précédemment : Raymond Aron et Carl Schmitt[35]. De la sorte, en plus d'être construite avec l'apport de deux cultures philosophiques, la thèse de Julien Freund offre aussi un croisement entre deux traditions politiques, celle du libéralisme et celle du réalisme

[31] Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004 [1965], p. 90.
[32] *Ibid*., p. 23, 83-84, 650.
[33] Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988 [1922 et 1969], p. 175-176.
[34] On se rappellera ici la célèbre citation tirée du *Prince* : « Mais puisque mon intention est d'écrire chose utile à qui l'entend, il m'est apparu plus convenable de suivre la vérité effective de la chose que l'image qu'on en a. Et beaucoup se sont imaginé républiques et principats dont on n'a jamais vu ni su qu'il existait vraiment. En effet, il y a si loin de la façon dont on vit à celle dont on devrait vivre que celui qui laisse ce que l'on fait pour celle que l'on devrait faire apprend plutôt sa ruine que sa conservation […]» (*Le Prince*, Paris, PUF, 2014, chapitre XV, p. 187).
[35] À la fin de l'avant-propos, Freund affirme avoir eu deux grands maîtres : Raymond Aron et Carl Schmitt. Voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 6.

politique le plus pur (ou le plus impur)[36]. Évidemment, la filiation intellectuelle avec Raymond Aron ne pose désormais, pour le présent travail, aucun problème. Auteur d'une œuvre « multiforme » qui débute avec des textes sur la sociologie allemande, la philosophie de l'histoire et qui s'achève avec une immense réflexion sur Clausewitz et les relations internationales, Aron est maintenant considéré comme l'un des penseurs « classiques » ou l'un des « pères fondateurs » de la science politique française contemporaine[37]. En outre, comme le rappelle Gwendal Châton, l'œuvre scientifique d'Aron s'est toujours inscrite dans un combat pour la liberté dans un siècle d'idéologies meurtrières[38]. De fait, malgré les aléas de l'histoire européenne au XX^{e} siècle, ce sociologue a su garder la tête froide et est resté sa vie durant un indéfectible défenseur du libéralisme politique (au sens fort), alors que précisément, bon nombre d'intellectuels français se sont compromis à cette époque avec les différents totalitarismes[39].

Si cette filiation n'est donc vraisemblablement pas problématique *a priori*, on ne peut en dire autant du lien qui relie Freund à Schmitt. En effet, il est indéniable que le penseur allemand exerça sur Freund une forte influence après-guerre; ce qui aux yeux de beaucoup fait du philosophe alsacien son « principal disciple français[40]». Il est vrai

[36] Pour Schmitt, il faut parler même d'autoritarisme et de nazisme pendant une partie de sa vie. Comme le souligne Jean-François Kervégan au début de son livre sur Carl Schmitt, il n'y a plus aucun doute aujourd'hui sur le fait que le juriste allemand fut bel et bien un nazi de 1933 à 1945 (explicitement de 1933 à 1936 et plus discrètement ensuite, surtout après la défaite de Stalingrad). À ce sujet, voir : Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?*, Paris, Gallimard, 2011, p. 10-11, 29-51.
[37] Gwendal Châton, *Introduction à Raymond Aron*, Paris, La Découverte, 2017, p. 3.
[38] Ce qui est particulièrement intéressant pour nous avec la filiation aronienne dans *L'essence du politique*, c'est que comme on le constate, Aron allie libéralisme et une certaine forme de réalisme dans sa réflexion politique. Comme le rappelle Gwendal Châton, Aron s'est intéressé aux vertus du libéralisme en étant confronté aux totalitarismes nazi et soviétique. Pour cette raison, le libéralisme aronien n'est jamais plaqué sur la réalité, il émerge plutôt d'une réflexion plongée dans les vicissitudes de l'histoire. Le libéralisme aronien nous apparait donc comme une voie fructueuse pour qui cherche un libéralisme qui prend en compte la nature agonistique du politique. Voir : Gwendal Châton, *Introduction à Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 56-57.
[39] Voir à ce sujet l'article d'Allan Bloom, « Le dernier des libéraux », *Commentaire*, vol.8, n° 28-29, 1985, p. 174-181.
[40] Jan Werner Müller, *Carl Schmitt un esprit dangereux*, *op. cit.*, p. 292.

d'ailleurs qu'en plus de la théorie de l'ami et de l'ennemi — trace la plus évidente de la filiation avec Carl Schmitt —, on retrouve dans *L'essence du politique* de nombreux thèmes de la pensée schmittienne[41]. Parallèlement, dans d'autres textes, Freund reprend à son compte plusieurs analyses du juriste allemand. Par exemple, dans *Le nouvel âge* — dont la deuxième partie est explicitement dédiée à Schmitt pour son soixante-quinzième anniversaire — il reprend l'analyse classique des conservateurs allemands sur le traité de Versailles[42]. Comme le juriste, il est également farouchement anticommuniste et anti-pacifiste[43]. Probablement aussi influencé par le nationalisme de Schmitt, Freund est devenu au début des années 1980 un sévère critique de la perte de puissance française et un sceptique à l'endroit des mouvements de décolonisation et de leurs défenseurs européens[44]. Plus spécifiquement en lien avec les débats intellectuels français contemporains, il est devenu également à la même époque un penseur dit de la « décadence » et un critique de l'« antiracisme[45] ».

Pour ces raisons, aujourd'hui la pensée de Freund est à peu de chose près ignorée en France et elle est presque totalement tombée dans l'oubli en dehors de l'Hexagone[46].

---

[41] Pour l'ami et l'ennemi, voir Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 442. Sinon, pour les autres sujets, nous pouvons en mentionner quelques-uns. Par exemple, celui de la souveraineté et du « décisionnisme », p. 124-126, celui de l'État, p. 557, celui de la légalité et de la légitimité, p. 259. De plus, le lecteur attentif remarquera que dans ce texte l'un des principaux adversaires théoriques de Freund n'est nul autre que Hans Kelsen. De surcroit, tout comme Schmitt dans la *Théorie du partisan*, malgré son anticommunisme indéniable, Freund reconnait à Lénine une conscience des exigences de la politique particulièrement exacerbée, p. 129, 216.

[42] Julien Freund, *Le nouvel âge*, Toulouse, Éditions Marcel Rivière, 1970, p. 165.

[43] Sur ces deux thèmes, on peut lire par exemple un texte comme *Les infortunes de l'impuissance* dans Julien Freund, *Politique et impolitique*, Paris, Édition Sirey, 1987, p. 49 et sa critique de l'utopie marxiste dans *Utopie et violence*, Paris, Éditions Marcel Rivière, 1978, p. 109, 151.

[44] Julien Freund, *La fin de la Renaissance*, Paris, PUF, 1980, p. 29.

[45] Voir sur ces sujets : Julien Freund, *La décadence*, Paris, Sirey, 1984, et Julien Freund, « Le garde-fou et le mirador », dans André Béjin et Julien Freund (dirs.), *Racisme et antiracisme*, Parsi, Librairie des Méridiens, 1986, p. 11-36.

[46] Malgré quelques thèses de doctorat et quelques ouvrages (pas plus d'une dizaine) qui lui sont consacrés depuis le début des années 2000, Julien Freund est un penseur qui, comparé à d'autres auteurs français de l'époque, est demeuré somme toute dans l'oubli. On ne peut pas dire qu'il y a aujourd'hui une mode

Cette mise à l'écart avait déjà commencé d'ailleurs du vivant du philosophe français qui, selon Pierre-André Taguieff, après Mai 68 « fut frappé d'ostracisme […], par une intelligentsia de gauche modelée par le stalinisme[47] ». Comble du malheur pour sa postérité, sa pensée fut après sa mort souvent récupérée par des mouvements dits de la « nouvelle droite » française. En conséquence, certains associent aujourd'hui Julien Freund à l'extrême droite, sans réellement faire l'effort de lire ses écrits[48]. Pourtant, si faire de ce philosophe un théoricien du néonazisme est exagéré, il faut admettre que certains aspects de sa pensée et de sa biographie prêtent à des associations malencontreuses. Par exemple, en plus du lien avec les idées de Schmitt que nous avons exposé, il est vrai qu'à partir de la fin des années 1970 et durant les années 1980, Freund donna lui-même des articles ou prononça des conférences pour des organismes associés de près ou de loin à la « nouvelle droite », comme le GRECE (*Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne*), *Contre point*, *Le Club de l'horloge*, *Nouvelle école*, *Élément* ou *Réaction* [49].

Évidemment, toutes ses prises de positions idéologiques et ces flirts avec la « nouvelle droite » ne sont rien pour aider la notoriété actuelle de Freund. Cependant, ce qu'on semble reprocher encore par-dessus tout à ce philosophe, c'est d'avoir été finalement, sans trop de scrupules, un introducteur, un défenseur et un récupérateur de la pensée de Carl Schmitt[50]. Comme le note encore Pierre-André Taguieff, on est là

freundienne ou un nouvel engouement pour ses théories. En France, outre les cercles assez nichés de la droite conservatrice, de la droite catholique ou de la nouvelle droite, on ne discute pas vraiment de son œuvre ou de ses idées. Il faut plutôt aller dans le monde hispanique pour trouver des rééditions de ses écrits ou des livres qui traitent de sa pensée.

[47] Pierre-André Taguieff, *Julien Freund*, Paris, La table Ronde, 2008, p. 10

[48] Sylvain Laurens, Alain Bihr, « L'extrême droite à l'université : le cas Julien Freund », *Agone*, n° 54, 2014, p. 13-26.

[49] Pierre-André Taguieff, *Julien Freund*, *op. cit.*, p. 102-115.

[50] Comme en témoigne leurs nombreux échanges, Julien Freund et Carl Schmitt ont développé une solide amitié après-guerre et jusqu'à la fin des années 1970 (début 1980). Relation d'amitié dans laquelle d'ailleurs, tout lecteur des extraits de leur correspondance peut le remarquer, le juriste allemand est d'une étonnante

probablement à l'origine du scandale[51]. Le plus gros problème toutefois, c'est que l'ombre de ce « scandale », pour reprendre l'expression de Taguieff, obscurci grandement une œuvre qui vaut, selon nous, encore la peine qu'on s'y attarde.

Néanmoins, si cette œuvre philosophique est digne d'intérêt, mentionnons ici que nous limiterons précisément l'objet de notre enquête historique. Il ne s'agit pas pour nous, dans ce travail, de faire l'examen de toute la pensée de Freund, mais de l'étudier principalement dans son acte de naissance. En ce sens, nous ne chercherons pas à analyser et à scruter l'intégralité de son œuvre ou de sa biographie. Nous ne souhaitons pas ainsi étiqueter ou classer catégoriquement sa philosophie dans une branche de la pensée

gentillesse et d'une grande générosité intellectuelle à l'endroit de Freund. En raison peut-être de cette forte amitié, sans nier son engagement nazi, comme le note Philippe Raynaud, Freund présente souvent les idées de Schmitt (ou sa biographie) de manière complaisante et édulcorée, de façon à en atténuer les aspects problématiques. Certains auteurs suggèrent même que cette mauvaise appréciation de Freund aurait influencé Raymond Aron dans sa propre appréciation erronée de Schmitt qui apparaît dans les *Mémoires*. Selon nous, une telle thèse est fausse. D'abord, parce que c'est accordé beaucoup d'importance à Freund; celui-ci ne semble pas avoir exercé une influence sur Aron à ce sujet, en témoigne leur correspondance dans laquelle Aron est tout de même très réticent à l'idée de participer à des revues en hommage à Schmitt. Notons que le sociologue français participera finalement à une revue d'hommage pour le 90e anniversaire de C. Schmitt (1980), en envoyant des vœux tout simplement. De plus, toujours dans la correspondance, Freund fait allusion explicitement au passé du juriste allemand (qu'il ne veut pas cacher dit-il comme certains ont fait pour Heidegger). Ensuite, cette idée parait d'autant plus fausse qu'un des textes sur Schmitt où Freund est le plus clair sur le passé nazi et antisémite de ce dernier est la *Préface* à *La notion de politique* et à la *Théorie du partisan* qu'il rédige sous le patronage d'Aron en 1971. Dans cette préface Freund écrit : « il [Schmitt] fit au départ confiance à Hitler […]. Carl Schmitt fit dans diverses études et articles la théorie du nouveau pouvoir sous tous ses aspects y compris l'antisémitisme. […] Le cas de Carl Schmitt est cependant plus embarrassant en raison de son attitude lors des premiers temps du régime nazi et de certains articles de la même période qui critiquent les juifs. » Bien que Freund ne mentionne pas toute l'histoire de Schmitt (peut-être ne la connaissait-il pas lui-même), il ne cache pas le passé nazi du juriste allemand dans ce texte qu'Aron a dû lire inévitablement. Sur ce sujet, voir : Julien Freund, « Préface » dans Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 11-12, Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 5 août 1971 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°206, Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 6 juin 1978 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°206 et Raymond Aron, « Lettre à Julien Freund du 17 avril 1967 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°206, Bibliothèque et Archives nationales de France. Voir également : Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Robert Laffont, 2010, p. 837; Philippe Raynaud, « Raymond Aron lecteur de Carl Schmitt », *Commentaire*, n°148, 2014, p. 814; Daniel Steinmetz-Jenkins, « Plettenburg not Paris : Julien Freund the New Right, and France's Liberal Moment » in Stephen Sawyer and Iain Stewart (eds.), *In Search of the Liberal Moment : Democracy, Anti-totalitarianism and Intellectual Politics in France since 1950*, New-York, Palgrave, 2016, p. 48 et Daniel Steinmetz-Jenkins, « Why did Raymond Aron Write that Carl Schmitt Was not a Nazi? An Alternative Genealogy of French Liberalism », *Modern Intellectual History*, 11, 3, 2014, p. 549-574.

[51] Pierre-André Taguieff, *Julien Freund*, *op. cit.*, p. 27.

politique française (libéralisme, conservatisme, gaullisme, etc.) et nous ne statuerons pas non plus sur la « véritable » nature des relations entre Freund et Schmitt ou entre Freund et des organisations de la « nouvelle droite » (française ou allemande). Un tel travail nous éloignerait trop du caractère philosophique de notre recherche et nous cantonnerait dans une tâche en histoire des idées d'une tout autre envergure et pour laquelle, comme nous le verrons, beaucoup de données sont encore manquantes[52].

Par conséquent, nous limiterons notre enquête historique aux deux décennies qui vont suivre la fin du second conflit mondial et nous nous intéresserons principalement à la thèse de doctorat de Freund et aux sources intellectuelles qui l'ont inspirée. Plus précisément, bien que Carl Schmitt ait indéniablement exercé une influence sur ce texte, nous nous tournerons plutôt vers le rôle moins connu qu'a joué Raymond Aron dans l'élaboration de celui-ci. Comme nous l'avons laissé entendre et notamment grâce à l'influence aronienne, nous estimons que *L'essence du politique* renferme possiblement des concepts utiles pour retrouver, à la fois, une vision forte et libérale du politique. Cependant, comment faire justement pour naviguer dans cet immense ouvrage et trouver des éléments pour échafauder notre « conception libérale de la politique »?

[52] Certains commentateurs ont essayé ces dernières années de déterminer plus ou moins polémiquement la nature idéologique de l'œuvre de Julien Freund. Est-il un penseur de droite, d'extrême droite, un conservateur, un libéral, etc.? Néanmoins, tout chercheur qui travaille à répondre globalement à ce type d'interrogations doit avoir l'honnêteté d'admettre, comme nous le verrons au premier chapitre, que les archives personnelles de Freund ne sont pas accessibles au public. Il est donc, dans ses conditions, difficile de faire un travail complet en histoire des idées, si l'on veut affirmer par exemple que Freund était un « réactionnaire », un « libéral » ou un « fasciste ». Notons, par ailleurs, que notre thèse cherche à éviter ce problème en adoptant un angle philosophique et en s'intéressant plus étroitement à *L'essence du politique*. Ainsi, nous ne chercherons pas à affirmer que Julien Freund fut un doctrinaire de la nouvelle droite ou, au contraire, qu'il fut un bon libéral sa vie durant; justement parce que selon nous trop d'éléments sont pour l'instant manquants pour trancher rigoureusement un tel débat.

Pour ce faire, nous devrons illustrer en quoi la conception de l'essence du politique de Freund n'est pas en opposition avec les idéaux du libéralisme de manière à dévoiler comment il est possible d'être libéral, tout en ayant une sensibilité aiguë pour le politique. Précisons donc que notre thèse poursuit un double objectif. Premièrement, elle a un but historique : dévoiler la part aronienne et libérale de *L'essence du politique*. Deuxièmement, elle possède une visée plus systématique et philosophique, c'est-à-dire qu'elle veut parvenir à définir un concept du politique susceptible d'être compatible avec les valeurs libérales et l'élaboration d'une figure du libéralisme « réaliste[53] ». Pour le démontrer, notre travail vise plus exactement à dissocier d'abord la thèse de Freund de la théorie de Schmitt et à montrer ensuite, l'influence qu'Aron a eue dans l'élaboration d'une conception du politique qui appartient selon nous à l'histoire d'un certain type de libéralisme français.

Ce travail a donc pour but précis de corriger l'interprétation, généralement défendue, selon laquelle *L'essence du politique* n'est qu'une espèce de prolongement de la théorie de Schmitt[54]. Pour nous, Freund n'a jamais épousé l'antilibéralisme de ce dernier dans *L'essence du politique* et cette thèse révèle plutôt une philosophie originale[55]. En ce

[53] Nous mettons « réaliste » entre guillemets, parce que comme nous le verrons Aron et Freund ne peuvent appartenir totalement à ce qu'on nomme communément le réalisme politique. Pour qualifier le type de libéralisme que nous souhaitons mettre en avant au terme de notre recherche, dans la conclusion de la thèse, nous userons de l'expression de libéralisme tragique.

[54] Dans son livre *Que faire de Carl Schmitt ?*, en parlant du cas de Julien Freund, Kervégan laisse sous-entendre que *L'essence du politique* ne serait qu'un complément de la théorie de Carl Schmitt (*Que faire de Carl Schmitt?*, *op. cit.*, p. 59-60, 183-184). Par ailleurs, Jean-Vincent Holeindre affirme que la conception « ami-ennemi » est la plus importante de la théorie de Freund. Elle serait à la « racine », comme chez Schmitt, de sa vision du politique. Voir : Jean-Vincent Holeindre, « De la guerre au conflit. Sur l'œuvre polémologique de Julien Freund », dans Gil Delannoi, Pascal Hintermeyer, Philippe Raynaud, Pierre-André Taguieff (dirs.), *Julien Freund, la dynamique des conflits*, Paris, Berg international, 2010, p. 61. Évidemment, notre travail veut s'inscrire en faux contre ce type d'interprétation.

[55] Dans notre travail, nous reprendrons une étiquette que Sébastien de La Touanne et Pierre-André Taguieff avaient utilisée pour qualifier la pensée de Julien Freund au terme de leurs études respectives : celle de libérale et conservatrice. Voir : Pierre-André Taguieff, *Julien Freund*, *op. cit.*, p. 121 et Sébastien de La Touanne, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 313. Selon nous, ce qualificatif — plus difficilement acceptable dans la pensée politique française, mais qui est assez commun dans le monde anglo-saxon — correspond tout à fait à ce que Julien Freund incarne sur le plan de

sens, nous pensons qu'Aron a agi comme une sorte de modérateur intellectuel, lors de l'écriture de ce livre[56]. Cet élément est l'un des aspects novateurs de notre recherche. D'après nous, la vision du politique de Julien Freund illustrée dans cet ouvrage a été fortement inspirée par Aron, qui ne fut pas que le directeur de thèse de Freund, mais aussi une source constante d'inspiration philosophique pour lui. Comme le note Sébastien de La Touanne à ce sujet, il y a eu entre les deux hommes, « tout au long de leur vie (jusqu'à la mort de Aron en 1983), une connivence intellectuelle évidente […][57] ».

Toutefois, si la relation intellectuelle entre Schmitt et Freund est absolument évidente, celle entre Aron et ce dernier est plus difficile à discerner et ce précisément même dans sa thèse de doctorat[58]. Notamment, parce qu'en plus de la réputation trouble qui accompagne aujourd'hui l'aura de Freund, ce qui frappe assurément tout lecteur de *L'essence du politique*, c'est l'emploi par son auteur du célèbre critère de l'ami et de l'ennemi. On peut donc dire que la filiation avec la pensée schmittienne masque nécessairement le rapport avec la pensée aronienne.

Par conséquent, avec une lecture attentive de la thèse de Freund et par une étude de la correspondance que celui-ci a entretenue avec Aron, notre objectif est d'abord d'exposer plus clairement la relation intellectuelle que ces deux penseurs français ont eue, afin de

---

la philosophie politique. En effet, résultat de l'histoire politique française, les classifications de « libéral » et encore plus celle de « conservateur » ont depuis la Révolution et encore aujourd'hui une connotation négative dans l'imaginaire intellectuel de ce pays. Le libéral est souvent associé à 1789, à la Monarchie de Juillet ou à la III[e] République, c'est-à-dire finalement à une monarchie constitutionnelle ou à une république de notables, bref à un régime bourgeois, beaucoup trop modéré pour répondre aux aspirations des idéologues et pour combler l'espoir des petites gens. À l'inverse, le conservateur français est associé soit au cléricalisme, soit à la réaction monarchiste. Dans les deux cas, ces étiquettes de classement politique n'ont pas la légitimité ni la respectabilité que peuvent avoir le « *liberal* » ou le « *tory* » dans l'univers anglo-saxon.

[56] Jan Werner Müller, *Carl Schmitt un esprit dangereux, op. cit.*, p. 146.

[57] Sébastien de La Touanne, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique, op. cit.*, p. 82.

[58] *Idem*.

présenter l'apport d'Aron à *L'essence du politique*. Nous dévoilerons qu'autant ou sinon plus que les idées de Carl Schmitt, les conseils et la pensée de Raymond Aron ont eu une influence importante dans l'élaboration de la thèse de Freund. Un tel examen nous conduira conjointement à examiner la conception aronienne du politique et, de là, à circonscrire la nature de son libéralisme. Nous espérons alors pouvoir montrer les points de convergence et divergence entre les deux auteurs et ainsi dégager une conception du libéralisme qui respecterait la nature du politique.

Ainsi, pour expliciter les liens intellectuels qui se sont établis entre ces deux auteurs au cours de la seconde moitié du XX^{e} siècle et la nature de leurs échanges — leurs accords et leurs désaccords[59] —, le présent travail est divisé en six chapitres. Le premier chapitre est un exposé biographique qui retrace les trajectoires, après-guerre, d'Aron et de Freund, jusqu'en 1959, date où Aron accepte de diriger la thèse de ce dernier, après que Jean Hyppolite ait décidé d'en abandonner la direction[60] L'intérêt d'un tel exposé est de dévoiler dans quel contexte historique *L'essence du politique* a été écrite et contre quel adversaire idéologique, elle a été pensée. Le second chapitre vise pour sa part à examiner les rapports intellectuels entre Julien Freund et Carl Schmitt dans la même période et à dégager les aspects essentiels qui unissent et qui distinguent leurs deux conceptions du politique. Par la suite, le troisième chapitre a pour objectif central de montrer, en s'appuyant en partie sur

[59] Bien que nous cherchions avant tout à illustrer les similitudes entre la pensée d'Aron et de Freund, notre travail soulignera aussi les dissemblances entre leurs conceptions du politique (cf. chapitre 6).
[60] En 1958, Jean Hyppolite qui dirigeait la thèse de Julien Freund depuis le début des années 1950 abandonne la direction du projet, après avoir pris connaissance des cent premières pages. Hégélien et pacifiste, Hyppolite ne pouvait soutenir en Sorbonne un travail dans lequel la catégorie « ami-ennemi » était centrale. L'inimitié et la violence apparaissaient à Hyppolite comme des éléments dépassés qui disparaissaient avec les progrès de l'histoire humaine. À ce sujet, voir : Julien Freund, « Raymond Aron directeur de thèse », *Commentaire*, vol.8, n°28-29, 1985, p. 55-56.

l'étude de la correspondance, l'influence orchestratrice et modératrice que Raymond Aron a eu sur le travail de Julien Freund, notamment en lui permettant de repenser le critère ami-ennemi.

Après quoi, de manière à solidifier le lien théorique entre les deux auteurs, le quatrième chapitre cherche à montrer comment les thèmes sur lesquelles Aron semble avoir influencé le travail de Freund — le politique, le commandement et l'obéissance, le primat du politique, l'ami et l'ennemi, etc. — avaient été abordés par le sociologue français dans ses travaux qui précède la publication de la thèse de Freund (1965). Le cinquième chapitre tente, quant à lui, de poursuivre ce rapprochement théorique en identifiant les éléments du libéralisme aronien qui se trouve dissimulé dans *L'essence du politique*. Finalement, si les cinq chapitres précédents ont pour objet de montrer la similitude entre les positions d'Aron et celles de Freund, le sixième et dernier chapitre a pour objet de dévoiler les différences majeures qui subsistent dans leurs analyses du politique. En témoignant de ces différences, par le biais des dernières critiques qu'Aron a réservées au travail de Freund au moment de la soutenance, nous pourrons esquisser une synthèse de leurs positions qui débouchera sur l'élaboration d'une « conception libérale de la politique ». Ce n'est qu'au terme de cette longue étude comparative entre le travail de Freund et les travaux d'Aron que nous parviendrons à définir ce que nous nommons ici le libéralisme tragique.

⁂

Avant de commencer ce travail et de dévoiler la part aronienne de *L'essence du politique*, mentionnons qu'une bonne partie de notre thèse repose sur une notion quelque

peu problématique en histoire des idées, celle d'influence. En effet, comme le signale Michel Foucault, cette notion :

> Fournit un support — trop magique pour être bien analysé — aux faits de transmission et de communication; qui réfère à un processus d'allure causale (mais sans délimitation rigoureuse ni définition théorique) les phénomènes de ressemblance ou de répétition; qui lie, à distance ou à travers le temps — comme par l'intermédiaire d'un milieu de propagation — des unités définies comme individus, œuvres, notions ou théories[61].

Néanmoins, si Foucault a raison de souligner l'ambiguïté qui peut accompagner l'usage du concept d'influence par les philosophes ou les historiens, il est extrêmement difficile de se passer de ce terme, si l'on veut mettre à jour simplement l'ascendant qu'un auteur a pu avoir sur un autre. Ainsi, faute de mieux, nous conserverons cette notion et nous l'emploierons dans sa plus simple expression, c'est-à-dire en essayant de montrer justement l'ascendant que Raymond Aron a possiblement exercé sur la thèse de Julien Freund.

Cependant, pour dissiper les éventuels malentendus, tâchons de préciser la manière dont nous cernerons cette « ascendance » dans notre travail. Tout d'abord, rappelons que notre recherche est en grande partie historique et donc hypothétique : comme dans tout travail historique, il s'agira d'une reconstruction partielle. Reconstruction partielle, parce que — faut-il le rappeler — contrairement au biologiste ou au chimiste, l'historien n'est jamais en face de l'évènement qu'il prétend analyser, comprendre et expliquer. Jamais plus personne n'assistera à la fin de l'Empire romain d'Occident, puisque ce passé « a sombré dans le non-être », comme l'écrit si bien Aron lui-même[62]. En conséquence, l'historien ne peut que s'appuyer sur des textes, des archives, des ruines, des artéfacts, etc. pour produire

[61] Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 34.
[62] Raymond Aron, *Dimension de la conscience historique*, Paris, Les Belles lettres, 2011 [1961], p. 70.

une interprétation acceptable ou inacceptable des « évènements » passés ou plutôt des « faits » rescapés de ces « évènements » antérieurs qu'il a pu récolter et étudier dans son propre présent. La validité des interprétations de l'historien dépendra alors de la conformité qui existe ou non entre celles-ci et les diverses preuves récupérées.

Ainsi, tout comme l'historien ne peut produire une image définitive du passé, mais seulement une image valable (voire « définitivement une image valable »)[63], nous n'avons pas la prétention ici d'avoir dévoilé l'ascendant exact — tel qu'il a été véritablement — que Raymond Aron a exercé sur Julien Freund. Notre hypothèse est plus modeste. Nous cherchons à montrer précisément « l'influence hypothétique[64] » qu'Aron et ses idées ont pu avoir sur l'écriture, par Freund, de *L'essence du politique*. De la sorte, pour atténuer le caractère « trop magique » de la notion d'influence, énonçons quelques précisions qui, nous l'espérons, apporterons validité à notre présentation.

D'abord, comme nous venons de l'indiquer, dans notre recherche nous avons essayé d'établir l'influence que Raymond Aron eut sur Julien Freund au moment de la rédaction de la thèse de doctorat de ce dernier. Il s'agit donc de montrer l'influence qu'un seul auteur aurait eue sur un autre auteur au moment de l'écriture d'un seul livre bien particulier. L'ascendant que nous cherchons ici à dévoiler est ainsi assez limité et circonscrit. Il ne concerne que deux penseurs qui ont travaillé ensemble — dans un rapport

[63] Raymond Aron, *Dimension de la conscience historique*, *op. cit*, p. 81.
[64] Nous disons ici « influence hypothétique », parce que cette influence est supposée et reconstruite par notre travail qui ne s'appuie que sur des éléments parcellaires. Comme nous l'avons indiqué, aucun historien ou philosophe ne peut reproduire exactement l'intégralité des échanges entre Raymond Aron et Julien Freund. De plus, comme nous l'indiquerons dans certains chapitres, plusieurs éléments qui auraient pu être utiles à notre recherche sont aujourd'hui inexistants ou inaccessibles. Dans le corps du texte, pour des raisons de style et d'élégance, nous n'emploierons pas le terme d'« influence hypothétique », mais bien simplement celui d'influence. Néanmoins, ayons à l'esprit que ce terme n'affirme pas dans notre recherche un déterminisme assuré, comme si l'ascendant d'Aron aurait hors de tout doute transformé la thèse de Freund à tel ou tel endroit.

de directeur de recherche à chercheur (Freund avait 45 ans au moment de la fin de sa thèse) — pendant six ans (1959-1965). Ensuite, signalons que nous avons mobilisé principalement quatre sources pour établir le rapport d'influence : la correspondance, *L'essence du politique*, *Paix et guerre entre les nations* (1962) et *Démocratie et totalitarisme* (1957-1958). Si les deux premières sources se passent d'explications, notons que les deux autres livres sont des ouvrages d'Aron, antérieurs à 1965, sur lesquels Freund s'est le plus appuyé dans sa thèse.

Finalement, mentionnons qu'au cours des chapitres trois, quatre et cinq, nous entendrons la notion d'influence dans trois sens différents qui dévoileront simultanément trois niveaux distincts. Premièrement, au troisième chapitre nous exposerons ce que l'on peut nommer une « influence directe », c'est-à-dire que grâce à l'étude de la correspondance nous dévoilerons les thèmes et les endroits de la thèse où Aron a conseillé à Freund des modifications. Dans le même chapitre, nous verrons également comment l'auteur de *L'essence du politique* a effectué ces changements qui lui ont été conseillés par son directeur. Deuxièmement, au quatrième chapitre nous illustrerons ce que l'on peut appeler une « influence indirecte primaire ». En ce sens, de manière à souligner la similitude entre les deux auteurs, nous montrerons comment Aron avait dans ses ouvrages antérieurs (surtout dans *Paix et guerre* et dans *Démocratie et totalitarisme*) abordé les thèmes sur lesquels il avait particulièrement conseillé Freund. Mentionnons que celui-ci admet lui-même à Aron, dans la correspondance, avoir puisé dans ces livres des éléments pour repenser les thèmes à retravailler dans sa thèse. Troisièmement, au cinquième chapitre, nous illustrerons ce que l'on peut nommer une « influence indirecte secondaire », c'est-à-dire qu'à l'aide d'une étude comparative, entre certains aspects de *L'essence du*

politique et de *Démocratie et totalitarisme*, nous démontrerons que le livre de Freund renferme un esprit libéral et aronien, inspiré par le cours de Raymond Aron.

Évidemment, cette reconstruction historique vise ultimement dans notre recherche à clarifier le rapport entre libéralisme et politique et, plus encore, à présenter ce que pourrait être le juste rapport entre ces deux notions. Autrement dit, rappelons que la reconstruction historique est menée ici avec une intention philosophique systématique précise : parvenir à une conception forte du politique qui soit satisfaisante pour le libéralisme. Rappelons aussi en terminant que nous croyons pouvoir parvenir à cette conception en étudiant *L'essence du politique*, dans son contexte de production historique, en dévoilant le rapport d'influences qu'a exercé Raymond Aron sur cette œuvre et son auteur. C'est ce dévoilement précisément qui nous permettra — une fois la philosophie de Freund mise à distance de celle de Schmitt par le rapprochement avec la pensée aronienne — d'évaluer la valeur de la théorie freundienne, en l'examinant notamment à la lumière de la critique formulée par Aron. Ce n'est qu'au terme de cette incursion, dans un moment de l'histoire des idées politiques européennes au XX^{e} siècle, que nous pourrons jeter les bases de notre « conception libérale de la politique » et préciser les contours du libéralisme vers lequel elle nous conduit.

Chapitre I

Les « désillusions de la victoire » et les « déceptions surmontées »

Avant de commencer notre travail de reconstruction pour tenter d'exposer plus spécifiquement l'influence que Raymond Aron a exercée sur *L'essence du politique*, nous décrirons d'abord brièvement les évènements que vécurent Aron et Freund dans l'après-guerre. Pour Aron, nous relaterons quelques éléments biographiques qui eurent lieu entre l'année 1944 et 1955[65], année lors de laquelle il devint professeur de sociologie en Sorbonne. Pour Freund, nous raconterons principalement les faits saillants de son parcours personnel de 1944 jusqu'à l'année 1959[66], soit l'année où il entama sa collaboration avec

[65] Pour retracer le parcours intellectuel de Raymond Aron pendant cette décennie nous nous appuierons sur deux textes autobiographiques les *Mémoires* et *Le spectateur engagé*. *Le spectateur engagé* est un livre d'entretiens qu'Aron a eu avec les journalistes Dominique Wolton et Jean Louis Missika en décembre 1980, un peu plus de deux ans avant sa mort. Voir : Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, Paris, Éditions de Fallois, 2004 [1981]. Nous nous réfèrerons également à la biographie de Nicolas Baverez, *Raymond Aron, un moraliste au temps des idéologies* (Paris, Perrin, 2006). Nous puiserons aussi quelques éléments éclairant le contexte dans les ouvrages d'historiens de la vie intellectuelle française : Jean-François Sirineli, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, Paris, Fayard, 1995, et, du même auteur, *Génération intellectuelle : khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, PUF, 1994, puis Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1999.

[66] Pour suivre le parcours de Julien Freund, nous nous servirons presque exclusivement de deux textes autobiographiques : « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *Revue européenne de science sociale*, t.19, n° 54, 1981, p. 7-47 et *L'Aventure du politique*, Paris, Criterion, 1991. *L'Aventure du politique* est un livre d'entretiens que Freund a eu avec le philosophe Charles Blanchet d'août 1988 à septembre 1990, soit trois ans avant sa mort. Dans ce texte Freund reprend parfois presque mots à mots des morceaux de son texte autobiographique de 1981. Il faut dire qu'à cette époque sa santé était déclinante. Nous emprunterons également certains éléments aux ouvrages de P-A Taguieff et J. C. Valderrama Abenza, mais ces deux textes, aussi pertinents soient-ils, reprennent essentiellement les aspects biographiques qui se trouvent dans les textes écrits par Freund lui-même. Voir : J. C. Valderrama Abenza, *Julien Freund. La imperiosa obligation de lo real*, Murcia, Sociedad de Estudio politicos de la region de Murcia, 2006 et Pierre-André Taguieff, *Julien Freund*, *op. cit.* Nous nous appuierons aussi sur les premières lettres de la correspondance de Schmitt et de Freund. Correspondance qui a été publiée par Piet Tommissen dans *Schmittiana* II, Brussel, Weinheim: Vertrieb, 1990, p. 31-71. Notons ici que dans cette correspondance un choix étrange a été fait par Freund et Tommissen. Ils ont décidé de publier presque uniquement les lettres de C. Schmitt, sans les lettres de J. Freund. On ne retrouve donc que quelques lettres du philosophe français dans cette correspondance. Nous renverrons à l'occasion au témoignage du Docteur Bertrand Kugler, neveu de Julien Freund. Nous avons personnellement échangé avec le Docteur Bertrand Kugler lors de notre passage en France au printemps 2019. La plupart des éléments soulevés par le témoignage de Monsieur Kugler sont mentionnés dans un article qu'il a écrit pour le journal du village de Henridorff, lorsque la municipalité a tenu à honorer la mémoire de Julien Freund lors d'une cérémonie officielle le 7 octobre 2017. Voir : Bertrand Kugler, « Julien

Aron. En esquissant la trajectoire de nos deux auteurs, à partir des années d'après-guerre jusqu'à leur rencontre à la fin des années 1950, notre objectif est de montrer comment ces deux philosophes aux origines et aux parcours bien différents ont émergé des tourments de la Seconde Guerre mondiale; puis, comment à partir de cette étape décisive de leur vie, ils ont tous les deux délaissé pour un temps, l'épistémologie, et pour l'autre, l'idéalisme philosophique, pour réorienter leurs recherches vers une étude de la politique aux accents plus réalistes et plus sociologiques[67]. Nous constaterons comment de ces réflexions plus strictement politiques émergeront des idées qui aboutiront, après leur rencontre, à *L'essence du politique* en 1965.

En outre, en présentant ces deux parcours, nous aurons bien sûr une vision générale du contexte historique dans lequel Aron et Freund ont travaillé et nous découvrirons aussi

Freund », *Bulletin municipal de Henridorff*, Jan-févr. 2018. n°29, p. 28-32. Malheureusement, à ce jour, il n'existe aucune biographie officielle sur Julien Freund et très peu d'historiens mentionnent son nom dans leurs ouvrages. Par exemple, dans le *Dictionnaire des intellectuels français*, le nom de Julien Freund n'est mentionné qu'une seule fois, comme l'un des collaborateurs prestigieux de la revue *Nouvelle école*. Aucun article ne lui est consacré. À ce sujet, voir : Jacques Julliard et Michel Winock (Dirs.), *Dictionnaire des intellectuels français : les personnes, les lieux, les moments*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 638. Ceci explique le petit nombre de sources que nous avons mobilisées dans cette section et le fait que les informations biographiques avancées par Freund n'ont pu bénéficier d'une contrevérification exhaustive. Toutefois, rien ne nous porte à croire que celles-ci soient fausses, mais nous indiquons ici que nous sommes sensibles au fait que ces sources n'ont pu être validées « objectivement ». En ce sens, malgré que leur article nous semble exagérément polémique et peu objectif, Sylvain Laurens et Alain Bihr ont raison de souligner qu'il n'existe que peu de « données contrôlées » pour croiser le récit autobiographique de Freund avec des « faits avérés ». Voir : Sylvain Laurens et Alain Bihr, « L'extrême droite à l'université : le cas Julien Freund », *art. cit.*, p. 14. Les archives personnelles de Julien Freund sont conservées à Villé dans son ancienne résidence qui appartient toujours à la famille Freund, mais ces archives sont inaccessibles au public et aux chercheurs pour des raisons qui sont hors de notre ressort.

[67] Évidemment, Aron n'a pas définitivement délaissé les problèmes d'épistémologie des sciences historiques et sociales à ce moment, mais comme nous le verrons, après la Seconde Guerre mondiale, il semble avoir vécu une perte d'intérêts pour ces questions pendant quelques années, au profit d'un intérêt accru pour la vie politique (national et internationale). Il reviendra néanmoins sur ces thèmes dans la seconde moitié des années cinquante comme en témoignent par exemple certains passages de *L'opium des intellectuels* (1955) ou le livre *Dimension de la conscience historique* (1961). Par la suite, la réflexion sur les problèmes d'épistémologie en histoire, en sociologie et en science politique représentera un champ d'activités constant du travail intellectuel d'Aron. Pour Freund, bien qu'il ait délaissé l'idéalisme philosophique pour entreprendre sa recherche sur l'essence du politique dans les années 1950, il n'a jamais abandonné par ailleurs un goût pour la métaphysique, comme en témoigne l'un de ces derniers ouvrages, *Philosophie philosophique* (1990).

pourquoi et comment ces deux hommes ont été amenés à collaborer. Ce faisant, nous prendrons également toute la mesure du climat intellectuel dans lequel fut élaborée, en particulier, la thèse de doctorat de Freund. En exposant les idées dominantes de cette époque, nous verrons ainsi contre quelles autres conceptions de la politique celles d'Aron et de Freund ont été pensées. Simultanément, en dévoilant le parcours de Freund, nous verrons comment ce philosophe a été amené à faire la connaissance de Schmitt, à la même époque où il entama sa collaboration avec Aron.

De la sorte, pour bien saisir le parcours de ces deux penseurs français du politique; de manière sommaire, nous décrirons d'abord dans ce premier chapitre le contexte de l'après-guerre dans lequel ils ont tous les deux évolué. Plus précisément, dans la première partie du chapitre, nous évoquerons le climat intellectuel et la situation particulière de la France après la Libération. Par la suite, dans la deuxième partie, nous exposerons plus en détail le parcours d'Aron. Finalement, dans la troisième partie, nous raconterons celui de Freund, jusqu'en 1959. Ce n'est qu'après avoir édifié ce tableau historique que nous pourrons mieux entamer notre travail d'analyse qui vise à dévoiler clairement la relation intellectuelle que nos deux auteurs ont entretenue pendant leur collaboration, afin de présenter l'apport d'Aron à la thèse de Freund.

1.1 Climat intellectuel et situation de la France

Globalement, la décennie qui suit la Libération à l'été 1944 est synonyme à la fois de joies et de tristesses pour Aron, Freund et la vaste majorité des Français de l'époque. D'abord, la joie provoquée par la victoire et le retour à la paix en Europe s'estompe

rapidement devant une réalité plus dure. La France est en bonne partie ruinée[68]. La défaite de 1940, les années d'occupation et les combats de l'été 1944 ont laissé de profondes cicatrices sur le sol français et dans l'imaginaire national. En outre, sur le plan de la politique intérieure, le pays traverse au lendemain de la Libération une sorte de vide du pouvoir. Comme le notent les historiens Serge Berstein et Pierre Milza, la France est alors un pays « sans régime politique établi, où tout est possible[69] ». Cette absence d'autorité au sommet de l'État entraine après juin 1944 une période d'instabilité caractérisée par les excès de l'Épuration et l'affirmation, parfois exagérée, d'un désir de changements à la fois sur le plan politique et social.

Cette période houleuse de l'histoire de France est inévitablement, en grande partie, tributaires des bouleversements qui se sont produits sur la scène politique mondiale, entre les années 1939 et 1945. Ce sont précisément ces bouleversements qui vont également venir teinter vigoureusement le climat intellectuel et les débats idéologiques de l'époque, dans lesquels le marxisme atteindra des sommets de popularité. À cet égard, comme le rappelle l'historien François Furet, « la fin de la Seconde Guerre mondiale ouvre donc la courte période — une dizaine d'années — pendant laquelle le communisme soviétique va exercer son maximum de fascination sur l'imagination politique des hommes du XX^{e} siècle[70]. » François Furet note simultanément que, si les années d'après-guerre « constituent pour l'idée communiste d'exceptionnelles cuvées, c'est d'abord qu'elles sont accompagnées par la plus puissante des divinités de l'histoire : la victoire[71]. »

[68] Olivier Wieviorka, *La mémoire désunie*, Paris, Seuil, 2009, p. 27.
[69] Serge Berstein et Pierre Milza, *Histoire de la France au XXe siècle II. 1930-1958*, Paris, Perrin, 2007, p. 377.
[70] François Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont, 1995, p. 587.
[71] *Idem.*

En effet, en mai 1945, les divisions de l'armée rouge sont au cœur de l'Allemagne et les forces soviétiques ou prosoviétiques, en plus d'occuper la moitié de l'Europe et d'avoir vaincu le régime hitlérien, paraissent s'accroitre sérieusement en Grèce, en Autriche et en Italie. Le communisme soviétique est alors à son zénith. De fait, grâce à sa victoire sur l'Allemagne nazie, l'URSS a réussi à faire oublier le pacte germano-soviétique et elle a réussi à conférer conjointement un nouveau prestige en Europe à l'idéologie qui l'a fait naitre : le marxisme-léninisme[72]. Pour beaucoup, c'est alors l'URSS qui semble être venue à bout du mal absolu, dans un combat titanesque pour la liberté. À ce moment précis, « l'Union soviétique n'incarne plus le sens de l'histoire par la seule vertu d'une idéologie, mais par le sacrifice de ses soldats et le triomphe de ses armes[73]. » Pour de nombreux Européens, l'engouement pour l'URSS trouve là une forte justification : la victoire soviétique met un terme définitif à la velléité de puissance allemande qui a troublé la paix du continent pendant près d'un demi-siècle[74]. De la sorte, dans l'imaginaire populaire européen, le rayonnement de l'Union soviétique est avant tout dû au « jugement de l'histoire » et à un fort sentiment anti-allemand et antifasciste, plutôt qu'à un réel engouement pour les libertés et la démocratie retrouvées[75].

D'ailleurs, les populations de l'Europe de l'Est vont rapidement comprendre que sous le vernis de la propagande des Alliés — qui octroie à l'« oncle Joe » l'estampe démocratique — et derrière les illusions du président Roosevelt — qui a cru ou voulu croire que les Alliés, malgré leurs différences politiques, partageaient des valeurs et des objectifs communs — se cache une froide vérité : l'impérialisme soviétique. Ainsi, en prétendant

[72] Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1999, p. 513.
[73] François Furet, *Le passé d'une illusion*, *op. cit.*, p. 624.
[74] *Ibid*., p. 609.
[75] *Ibid*., p. 608-609.

libérer les peuples du nazisme, Staline se sert de ses victoires militaires pour faire de nouveaux gains territoriaux et étendre sa domination politico-idéologique sur des pays qui en réalité échappent à un totalitarisme raciste et génocidaire, pour devenir les prisonniers d'un totalitarisme aux prétentions humanitaires[76].

À l'inverse, ne connaissant pas le régime communiste réel, l'Europe de l'Ouest conservera plus longtemps un préjugé favorable à l'endroit de l'URSS[77]. En France notamment, les années d'occupation, l'antifascisme de la Résistance et une longue tradition révolutionnaire vont amplifier l'attachement au Parti communiste et à l'image d'une URSS mythifiée. Parallèlement, par chauvinisme, par tradition politique ou par anglophobie, malgré la libération de leur pays par les armées anglo-américaines, les Français vont être majoritairement indifférents — même certains carrément hostiles — aux institutions et à la tradition politique venu d'Amérique[78]. Comme le souligne François Furet, la civilisation américaine « est dans sa réalité à la fois trop mêlée de foi chrétienne et trop confiante en l'esprit de libre entreprise pour séduire tous ceux qui ne peuvent penser l'avenir de la démocratie que séparé du christianisme et du capitalisme : les enfants innombrables de la Révolution française[79]. »

À ce sujet, de nombreux intellectuels de gauche en France et en Allemagne de l'Ouest reprendront cette vieille rhétorique qui associait avant-guerre impérialisme et capitalisme ou fascisme et capitalisme. Ceux-ci vont alors vivement critiquer le libéralisme, comme étant une idéologie embryonnaire ou génératrice du fascisme et du

[76] Sur ce sujet, voir François Furet, *Le passé d'une illusion*, *op. cit.*, p. 591-593.
[77] *Ibid.*, p. 594, 625.
[78] *Ibid.*, p. 593, 623-624.
[79] *Ibid.*, p. 624.

nazisme[80]. Toute critique trop vive de l'idéal communiste, au nom du libéralisme, devient ainsi suspecte de constituer une possible concession au fascisme[81]. Dans l'imaginaire de la gauche française de l'époque (toutes tendances confondues), l'économie capitaliste et le parlementarisme bourgeois vont être alors perçues généralement comme des institutions à dépasser[82]. Par conséquent, comme nous le verrons subséquemment, l'idée de révolution va faire un retour triomphant et jamais celle-ci « n'a été si visible dans la politique française qu'à la Libération[83] ». Il faut dire aussi que l'idéal révolutionnaire a en France, à ce moment, de solides appuis au sein d'une classe ouvrière majoritairement attachée au Parti communiste, au Parti socialiste et au Front populaire[84].

En plus de l'histoire politique du pays — qui crée un lien particulier entre l'homme de gauche et l'idéal révolutionnaire —, les accords de Munich, la défaite de 1940 et la collaboration ont provoqué une sorte de discrédit de la classe politique traditionnelle française (particulièrement pour la droite)[85]. Un retour à la troisième République semble plus improbable qu'une nouvelle révolution prolétarienne. S'ouvre donc une période de l'histoire de France où le Parti communiste exerce une sorte de magistère idéologique et il apparait à beaucoup comme un moyen réel pour échapper à la résurgence d'un monde capitaliste et bourgeois qu'on accuse d'avoir généré le fascisme ou le pétainisme, plus exactement. À ce moment, on assiste alors à une radicalisation du corps électoral français

[80] François Furet, *Le passé d'une illusion*, *op. cit.*, p. 598. En note de bas de page François Furet fait allusion à Herbert Marcuse, notons que Theodore Adorno emploie le même type d'analogie dans *Minima Moralia*, Paris. Payot et Rivages. 2003 [1951]. p. 73-74.
[81] François Furet, *Le passé d'une illusion*, *op. cit.*, p. 625.
[82] Par exemple, François Furet remarque qu'alors que celui-ci se voulait indépendant, le programme du Conseil national de la résistance, en 1944, était très près de la ligne du parti communiste (*Le passé d'une illusion*, *op. cit.*, p. 634).
[83] *Ibid*., p. 632.
[84] *Ibid*., p. 631.
[85] *Ibid*., p. 635-636.

et on voit naitre une chaude lutte entre les différents partis ou les divers mouvements politiques de gauches qui veulent profiter de la situation pour édifier un nouveau régime. La Quatrième République doit sa création, en partie, à l'effet modérateur du vote des femmes et du vote de la classe paysanne qui ira à l'encontre de cette tendance lourde, mais il s'en fallut de peu que la Libération n'engendre une République socialiste ou communiste[86].

Ainsi, nonobstant la joie provoquée par la victoire, c'est dans un pays marqué par la défaite de 1940, quatre années d'occupation et la quasi-menace d'une « guerre civile[87] » qu'Aron et Freund vont se lancer dans la réflexion politique au moment de l'après-guerre. L'atmosphère intellectuelle de l'époque est évidemment imprégnée par le marxisme qui ne cesse de faire de nouveaux adeptes ou de nouveaux « compagnons de route » qui sont soucieux d'ébranler et de critiquer la vieille société bourgeoise. Malgré la différence générationnelle et la différence de positions sociales entre Aron et Freund, c'est dans ce contexte que leurs analyses et leurs prises de position politiques seront pour un temps globalement sujettes à controverses et souvent méprisés par une intelligentsia, en France, qui supporta généralement mal la critique vis-à-vis du communisme.

En effet, alors qu'Aron était destiné à une brillante carrière universitaire, sa critique théorique du marxisme et son opposition politique au Parti communiste le conduiront à débouler dans les marges du monde intellectuel après 1944. Issu d'une famille appartenant à la bourgeoisie parisienne, il s'était pourtant révélé très jeune comme l'un des plus

[86] Les premiers sondages d'opinion dans la France d'après-guerre semblent avoir révélé cette donnée. Sur le sujet, voir : Raymond Aron, « Électeurs, partis et élus », *Revue française de science politique*, vol.5, n°2, 1955, p. 247.
[87] Olivier Wieviorka, *La mémoire désunie*, *op. cit.*, p. 27.

brillants et des plus prometteurs étudiants de sa génération[88]. Néanmoins, après son passage à Londres, où il dirige *La France libre* et où il côtoie les plus hautes autorités de la Résistance, Aron se retrouvera mis à l'écart du monde universitaire et des modes intellectuelles parisiennes, au début de la Guerre froide. De son côté, le désir manifesté par Freund de faire une analyse du politique dégagée de toutes idéologies rendit son cheminement académique laborieux dans les années 1950. De fait, il ne fit pas partie d'emblée de l'élite intellectuelle française et étant issu d'une famille nombreuse appartenant à la classe ouvrière d'Alsace-Lorraine, il dut travailler d'arrache-pied pour parvenir jusqu'à la thèse en Sorbonne. Une fois dans le milieu universitaire parisien, son caractère personnel et l'approche qu'il donnait à sa recherche condamnèrent le jeune étudiant à œuvrer en quasi solitaire[89].

C'est donc en avançant à contre-courant dans un milieu intellectuel qui leur est idéologiquement hostile qu'Aron et Freund vont développer des conceptions originales sur « le politique ». Celles-ci s'opposent évidemment en de nombreux points à la vision marxiste. En ce sens, Raymond Aron poursuit, après-guerre, le dialogue critique qu'il avait entamé avec le marxisme dans l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*[90]. Si dans les années 1930 le cœur du débat entre Aron et le marxisme était l'histoire, après la guerre et durant les années 1950, c'est plutôt à travers le prisme de la sociologie politique que le philosophe français discutera les fondements intellectuels du communisme[91]. L'émergence

[88] Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle*, Paris, PUF, 1994, p. 155.
[89] Même, contrairement à Aron qui sans être populaire fut somme toute après 1955 l'une des grandes figures de la vie intellectuelle française, Julien Freund malgré l'obtention de son doctorat et d'un poste d'enseignant à Strasbourg demeura un penseur marginal.
[90] Par exemple, Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1986 [1938], p. 309.
[91] Si, tout au long de sa vie, la philosophie de l'histoire reste en toile de fond des débats entre Aron et le marxisme, dans l'après-guerre et durant les années 1950, c'est plutôt la sociologie qui devient le lieu et le

de ces réflexions plus strictement politiques dans l'œuvre aronienne coïncide aussi avec son retour à l'Université en 1955 et à la fin d'une période particulièrement difficile sur le plan personnel[92]. Hasard du destin, quelques années plus tard, Aron décida de superviser le travail de Freund sur l'essence du politique. Le patronage d'Aron influença inévitablement l'analyse que produisit Freund, mais il permit aussi à ce dernier de surmonter, par le travail théorique, ses propres désillusions sur le monde.

⁂

Toutefois, avant de se remettre au travail intellectuel, au sortir du second conflit mondial, Aron et Freund vont délibérément délaisser pour un temps la recherche académique au profit d'une participation active aux affaires de la cité. Tous les deux vont être emportés, à l'instar de beaucoup d'autres français, par un intense désir d'engagement. En fait, en 1944 la situation de la France était telle que peu de citoyens sont restés insensibles au sort de leur pays; nombreux se sont donc impliqués politiquement et socialement afin de reconstruire une France en morceaux. Quel était précisément l'état du pays en 1944-1945, pour que des intellectuels comme Raymond Aron et Julien Freund décident de s'impliquer en politique dans l'espoir de rebâtir la France? Premièrement, il faut le dire, beaucoup de Français qui — comme Aron alors mobilisé — avaient vécu en

moyen de la critique aronienne du marxisme et de la société soviétique. Voir à ce sujet les trois livres : *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (1962), *La lutte des classes* (1964) et *Démocratie et totalitarisme* (1965). À l'origine, ces trois ouvrages étaient des cours professés en Sorbonne durant les années scolaires 1955-1956, 1956-1957, 1957-1958.

[92] Comme nous le soulignerons ultérieurement, le retour à l'Université et la publication de *L'opium des intellectuels* en 1955 correspondent également au moment de la vie de Raymond Aron où celui-ci — de son propre aveu — réussit à surmonter les drames personnels de l'année 1950 : la naissance d'un enfant trisomique et la mort de sa deuxième fille âgée de six ans, emportée par la leucémie. Voir à ce sujet, Nicolas Baverez dans l'introduction à *L'opium des intellectuels,* Paris, Fayard/Pluriel, 2010 [1955], p. XII – XIII et Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 422.

premières lignes la débâcle de mai 1940 étaient restés profondément marqués par l'effondrement général du pays. La défaite avait été si brutale, si soudaine et si totale, qu'elle semblait avoir été causée par une sorte de panique collective ou par un sentiment d'abandon généralisé. Comme l'écrivait l'historien Marc Bloch, « cette faiblesse collective n'a peut-être été, souvent, que la somme de faiblesses individuelles[93] ». Ainsi, pour pallier cette espèce de « paresse somnolente » qui avait caractérisé la société française, l'engagement ou le volontarisme de l'individu semblait être la clé pour éviter cette sorte de démission commune — au moment de la Libération — qui avait frappé le pays cinq ans plus tôt.

Deuxièmement, la situation matérielle et économique dans laquelle se retrouvaient les Français à la Libération était accablante et pouvait certainement pousser le simple citoyen à vouloir participer à la reconstruction du pays[94]. Avant tout, sur le plan humain, environ 600 000 Français étaient morts aux combats entre l'année 1939-1945[95]. Pendant l'occupation, on comptait environ 530 000 décès dus aux mauvaises conditions de vie (hygiène, pénurie, rationnement, etc.) et s'ajoutait à ce chiffre un déficit de naissances (une perte démographique) d'environ un million d'individus[96]. En conséquence, la France à la fin de l'année 1944 se retrouvait avec une population vieillissante qui totalisait moins de 39 millions de personnes, alors que le pays comptait plus de 41 millions d'habitants avant-guerre.

[93] Marc Bloch, *L'Étrange défaite*, Paris, Gallimard, 1990, p. 165.
[94] Même si les données statistiques peuvent varier légèrement avec celles que nous possédons aujourd'hui; il est toujours intéressant de se reporter au portrait de la situation économique de la France après-guerre dans *Le grand schisme* (Paris, Gallimard, 1948). Voir, en particulier, les chapitres dix à douze.
[95] Serge Berstein et Pierre Milza, *Histoire de la France au XXe siècle II. 1930-1958, op. cit.,* p. 456.
[96] *Idem.*

Ensuite, au lendemain des hostilités, sur le plan des infrastructures, 20% du capital immobilier était détruit : soit 50 000 exploitations agricoles, 50 000 usines, 300 000 immeubles, 115 gares et 9000 ponts[97]. De plus, 80% des ports, des canaux et des voies ferrées étaient anéantis. À ces chiffres sur les transports s'ajoutaient encore la destruction de 20% des trains, de plus de 60% des cargos; 75% des pétroliers, 85% du matériel fluvial et plus de 40% des véhicules automobiles avaient été aussi détruits[98]. Ces énormes dégâts matériels étaient évalués à 85 milliards de franc-or et les coûts de l'occupation s'élevaient quant à eux à 1500 milliards de francs courants[99]. Sur ce 1500 milliards de francs, environ 1100 avaient été pillés par l'occupant et 400 milliards de dettes avaient été créés par le gouvernement de Vichy. Économiquement, la France était donc dans une situation plus que difficile. L'État était non seulement au bord de la faillite, mais il devait faire face également à des pénuries importantes et à une énorme inflation.

Troisièmement, sur le plan politique la France était aussi en mauvais état. Avec l'effondrement de la Troisième République et la fuite du gouvernement de Vichy, comme nous l'avons indiqué, le pays semblait ouvert au changement radical; ce qui pouvait certainement laisser croire que des places devaient être occupées par de nouveaux visages. Néanmoins, beaucoup confondirent aussi cette possibilité de changement avec la possibilité d'une révolution et cette confusion entraina une situation politique tendue. En fait, le pays avait été placé devant deux choix avant le débarquement des Alliés en Normandie : soit un gouvernement français se reconstituait rapidement à la Libération, soit

[97] Serge Berstein et Pierre Milza, *Histoire de la France au XXe siècle II. 1930-1958*, *op. cit.*, p. 456.
[98] *Idem.*
[99] *Ibid*. p. 456-457.

le pays subirait une nouvelle occupation, cette fois-ci anglo-américaine[100]. Le général de Gaulle coupa court à cette dernière possibilité en instituant rondement, dès qu'il foula le sol de France, un gouvernement provisoire.

Malgré le désir de de Gaulle de restaurer l'unité nationale[101], aussitôt constituée la nouvelle administration hétéroclite se fractura. En effet, les différends idéologiques étaient forts à l'intérieur du gouvernement provisoire et les divers partis issus de la Résistance et des administrations précédentes ne pouvaient ultimement s'entendre. Comme le soulignent les historiens Serge Berstein et Pierre Milza, éclatait ainsi une lutte entre le Général et les partis[102]. Comme nous l'avons mentionné, beaucoup des membres ou des sympathisants des partis de gauche (centre gauche, socialiste, communiste, etc.) voyaient dans la période de la Libération, le moment pour une réelle révolution et refusaient ainsi le retour à la normale proposé par de Gaulle. Comme le rappelait Aron lui-même dans les *Mémoires*, « on parla beaucoup de révolution dans la France libérée » et le slogan du journal *Combat* — *De la résistance à la révolution* — illustrait merveilleusement l'état d'esprit de nombreux Français[103].

Pourtant, derrière l'espérance lyrique d'une révolution apparut une réalité moins romantique. Rapidement, Maurice Thorez (Secrétaire général du PCF) obtint la permission de Paris et la consigne de Moscou de revenir en France (1944). Le Parti communiste français (PCF) entérina alors la dissolution de ses armées parallèles (milices patriotiques)

[100] Rosevelt souhaitait créer en France une Administration militaires pour les territoires occupés (AMGOT). Voir : Serge Berstein et Pierre Milza, *Histoire de la France au XXe siècle II. 1930-1958, op. cit.,* p. 370.
[101] Olivier Wieviorka, *La mémoire désunie, op. cit.*, p. 30.
[102] Serge Berstein et Pierre Milza, *Histoire de la France au XXe siècle II. 1930-1958, op. cit.,* p. 392.
[103] Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 263.

et entama une étrange rentrée dans la légalité[104]. Les jeux de coulisses, la partisannerie et les manœuvres douteuses caractérisèrent dès lors les actions du PCF et, de manière plus générale, les actions des divers partis durant cette période de l'immédiat après-guerre.

Tout en participant au gouvernement provisoire et à l'élaboration des nouvelles institutions, chaque parti essayait d'emporter la mise; d'abord en s'opposant à la République présidentielle souhaitée par de Gaulle et, ensuite, en tentant de faire primer son modèle de constitution au détriment des modèles défendus par les autres partis. Plus précisément, de leur côté, les communistes défendaient jalousement le monopole de l'idée révolutionnaire, tout en refusant concrètement d'actualiser cette possibilité. Le PCF profita plutôt de l'Épuration et de ses bons résultats aux élections de 1945 pour tenter de placer ses hommes à des postes clés à l'intérieur de l'État, du gouvernement et des grandes institutions de la société civile (la CGT notamment)[105]. D'ailleurs, une lutte fratricide particulièrement rude s'engagea entre les mouvements communistes et socialistes, issus de la Résistance, pour la prise de ces postes clés. Néanmoins, si comme Aron en son temps et comme de nombreux historiens aujourd'hui, on peut douter des volontés réelles du Parti communiste de s'emparer du pouvoir en France après 1944[106], on ne peut minimiser l'importance prise par « le parti des 75 000 fusillés » à cette époque sur l'échiquier politique français. Dans *Le Grand Schisme*, Aron résumait ainsi la situation, s'« ils [les communistes] ne semblaient pas assez forts pour s'emparer du pouvoir, à la manière de

[104] Michel Winock, *Le siècle des intellectuels, op. cit.*, p. 517.
[105] Michel Winock, *Le siècle des intellectuels, op. cit.*, p. 516-517 et Serge Berstein et Pierre Milza, *Histoire de la France au XXe siècle II. 1930-1958, op. cit.*, p. 390.
[106] Raymond Aron, *Le grand schisme*, Paris, Gallimard, 1948, p. 190.

Lénine en 1917, ils l'étaient assez pour faire peser sur le régime et les autres partis une menace constante[107]. »

À cet égard, le PCF devint le premier parti de France à l'élection de la première assemblée constituante en 1945. Plus précisément, fort de ses 160 députés, il fit pression sur le général de Gaulle pour obtenir des ministères clés dans le gouvernement provisoire (affaires étrangères, défense nationale, intérieure)[108]. De Gaulle refusa obstinément de donner ces ministères aux communistes et menaça même de démissionner, si le PCF poursuivait son chantage. Devant la fermeté du Général, le PCF abdiqua finalement. Il obtint cependant sa revanche quelques mois plus tard, lorsque l'Assemblée — alors composée à majorité par le PCF, la SFIO, et les radicaux de gauche — exclut de Gaulle des travaux de la commission chargée de rédiger la nouvelle Constitution. Devant le refus opiniâtre et répété des députés de gauche, le Général annonça sa démission le 20 janvier 1946[109]. L'abdication de Charles de Gaulle devant les partis entérina ainsi le retour à une république parlementaire dans laquelle le tripartisme (PCF, SFIO et MRP) était maintenant aux commandes de l'État[110].

Dans ces conditions, toutes prises de décisions politiques en France donnaient lieu à d'interminables débats et à de scabreuses tractations. De plus, dans cette lutte parlementaire, le Parti communiste devenait inévitablement le plus gros joueur ou, du moins, un acteur incontournable. D'ailleurs, lors des référendums constitutionnels qui suivirent le départ du Général, le PCF pesa de tout son poids pour tenter de faire adopter

[107] Raymond Aron, *Le grand schisme*, *op. cit.*, p. 197.
[108] Serge Berstein et Pierre Milza, *Histoire de la France au XXe siècle II. 1930-1958*, *op. cit.*, p. 393.
[109] *Ibid*., p. 394.
[110] *Ibid.*, p. 396.

sa version de la constitution, c'est-à-dire une assemblée unique disposant de tous les pouvoirs[111]. Si elles avaient été entérinées par la population, les préférences constitutionnelles du PCF auraient octroyé une majorité absolue aux socialo-communistes. En conséquence, après 1946, comme l'écrivait Aron : « Chaque élection se [ramena] à deux questions posées au pays : pour ou contre le communisme? À qui confier la tâche d'élever le barrage[112]? » Comme en témoigne aussi *Le grand schisme,* Aron s'engagea rapidement et ouvertement pour « élever le barrage » contre le communisme[113]. Pour lui, dès 1947, il était évident que le PCF représentait une « cinquième colonne » qui menaçait la démocratie libérale dans le pays[114].

Quant à lui, comme nous l'expliquerons, à cette époque de sa vie en militant sur le terrain, Freund apprit à ses dépens à connaitre les communistes. Alors jeune résistant à tendance socialiste, mais aussi sympathique à la personne du général de Gaulle, il vécut péniblement l'éclatement de la Résistance et la dissipation de ses illusions sur la politique dans sa Lorraine natale. L'Alsace-Lorraine fut d'ailleurs l'un des derniers territoires libérés et du fait de son annexion au III^{e} Reich (et non de sa seule occupation), la période de l'Épuration y fut particulièrement longue, douloureuse et souvent complexe[115]. Freund s'engagea donc, pour sa part, contre le communisme, mais aussi avec l'intention de panser les plaies de son coin de pays qui avait vécu durement les années du régime hitlérien. Nous verrons maintenant plus en détail les parcours respectifs de ces deux hommes, dans une

[111] Serge Berstein et Pierre Milza, *Histoire de la France au XXe siècle II. 1930-1958, op. cit.*, p. 399-400.
[112] Raymond Aron, *Le grand schisme, op. cit.*, p. 194.
[113] *Ibid.*, p. 70-72.
[114] *Ibid.*, p. 143.
[115] Jean-Louis Vonau, *L'Épuration en Alsace*, Strasbourg, Éditions du Rhin, 2005, p. 38-39.

France qui tentait de tourner la page sur la guerre et tâchait de se relever péniblement de cette seconde *guerre de Trente Ans*.

1.2 Raymond Aron : d'une intoxication politique au RPF

Après quatre années à avoir été le rédacteur en chef de la revue de *La France libre* à Londres, Raymond Aron remit les pieds sur le sol de France à l'automne 1944[116]. Alors âgé de 39 ans, il retrouva Paris et ses vieux amis, Jean-Paul Sartre et André Malraux, qu'il avait dû abandonner en s'engageant dans la résistance en juin 1940. Les premières allégresses des retrouvailles parisiennes retombées, Aron redécouvrit des hommes transformés par la guerre. Jean-Paul Sartre était alors en voie de devenir le grand maitre de la littérature française. Comme le précise Michel Winock, Sartre depuis la Libération dominait la scène littéraire, « tout le monde [avait] vu sa photo, tout le monde le [reconnaissait], même les plus réfractaires à la lecture, tant la grande presse l'[avait] placé sous les feux de la rampe[117]. »

La nouvelle vedette des milieux littéraires et des cafés de Saint-Germain-des-Prés était également en phase de devenir le philosophe de l'engagement. Lui qui s'était pourtant si peu intéressé à la politique avant-guerre et pendant les années de l'Occupation, rédigea après-guerre de brillants textes sur l'engagement et la responsabilité de l'écrivain[118]. Sartre devenait ainsi une sorte de moraliste qui discernait derrière l'impératif esthétique du prosateur un impératif moral : exalter la liberté humaine ou imprégner le monde « toujours

[116] Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 268.
[117] Michel Winock, *Le siècle des intellectuels, op. cit.*, p. 493.
[118] *Ibid*., p. 493-494.

davantage de liberté[119]. » Par cette nouvelle quête d'engagement et avec cette recherche radicale de liberté, Aron nota à son retour — non sans un certain malaise — que son ami s'était également rapproché des communistes[120]. À l'inverse, André Malraux qui avait été lui aussi un écrivain à succès très sympathique aux idéaux révolutionnaires, avant la guerre, était désormais devenu farouchement anticommuniste[121]. Dans ses *Mémoires*, Raymond Aron s'expliquait encore mal les véritables motifs de cette « conversion », à l'instant de leurs retrouvailles en 1944[122].

Quoi qu'il en soit, Malraux et Sartre représentent deux pôles — autant sur le plan personnel que sur le plan idéologique — entre lesquelles Aron navigua au moment de son retour à Paris. Il oscilla ainsi un temps entre le milieu existentialiste de la gauche intellectuelle et le milieu de la droite gaullienne auquel Malraux s'était attaché. S'il est incontestable que Aron fut plus près de Malraux que de Sartre, lors de cette période de sa vie, il faut souligner que malgré son engagement auprès du RPF en 1947, Aron ne partagea jamais le culte que Malraux vouait à de Gaulle. Pour les gaullistes d'ailleurs, Aron resta toujours une sorte d'électron libre, souvent détesté, à la fois antirévolutionnaire et anticommuniste, mais trop libéral et donc constamment critique vis-à-vis du Général et de son « grand dessein[123] ».

---

[119] Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1948, p. 79-80.
[120] Dans ses *Mémoires* (*op. cit,* p. 413), Aron remarque qu'en 1945 un article de Maurice Merleau-Ponty publié dans le *Figaro* sur Sartre et l'existentialisme lui avait fait réaliser toute la distance qui s'établissait maintenant entre lui et ses deux amis. Dans le texte, Merleau-Ponty parlait de « querelles de famille » pour qualifier les petits désaccords qui pouvaient surgir ici et là entre l'existentialisme et le communisme. Sartre reprendra également la même formule.
[121] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, *op. cit.*, p. 148.
[122] Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 270.
[123] Nicolas Baverez, « Aron et de Gaulle », *Revue de politique française*, n°2, 1999 [2e version en ligne], p. 2.

Lors de son retour au pays en 1944, Aron renoua donc avec bonheur, pour un moment, de vieilles amitiés. Cet épisode de sa vie lui donna aussi l'occasion de constater malheureusement la disparition d'êtres chers, comme le philosophe et mathématicien Jean Cavaillès, fusillé par la Gestapo[124]. L'homme qui redécouvrit Paris prit également toute la mesure des difficultés que connurent et que connaissaient encore les Français à l'époque de la Libération. Aux journalistes Dominique Wolton et Jean-Louis Missika, qui l'interrogeaient en 1980 sur le regard qu'il portait sur ses compatriotes lorsqu'il retrouva Paris, Aron répondit de manière laconique : « […], bon, juger les Français après les années de guerre, ça n'a pas de sens. Les conditions de vie étaient très difficiles. C'était encore la guerre, c'était le marché noir[125]. » Il admettait aussi avoir ressenti un malaise devant ses compatriotes qui avaient souffert les difficiles heures de l'Occupation, alors que lui s'était engagé à Londres, pour finalement y rédiger des articles de revue[126]. Il rappelait également aux deux journalistes que Paris était une ville triste le 8 mai 1945. Aucune démonstration de joie comme celle qu'il avait connue, adolescent, le 11 novembre 1918[127]. Bien que les Français aient été dans le camp des vainqueurs, le printemps 1945 marquait surtout la victoire des Alliés. La France, elle, restait à reconstruire.

À ce moment de sa vie, ce pénible constat apparut d'ailleurs comme une sorte d'appel existentiel pour Aron. Comme nous l'avons souligné, le pays en 1944-1945 était à rebâtir et ce simple professeur de philosophie voulut candidement participer à la reconstruction nationale[128]. Devant la situation lamentable du pays, il se voyait mal quitter

[124] Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 260-261.
[125] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, *op. cit.*, p. 149.
[126] *Idem*.
[127] *Ibid*., p. 151.
[128] Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 267.

la capitale, seul lieu susceptible de lui permettre de jouer un rôle dans le redressement de la France ou, au moins, de lui permettre de peser d'une quelconque façon sur le cours des évènements politiques et intellectuels. De plus, ayant été longtemps éloigné de Paris et de ses proches, il était difficilement concevable pour Aron — à peine de retour après quatre années d'exil — de quitter la capitale, pour retourner enseigner la philosophie, isolé en province[129]. Ainsi, il refusa en 1944 deux postes à l'Université, dans l'espoir de jouer un rôle politique dans la France d'après-guerre. Il exclut d'abord quelque peu maladroitement de reprendre son poste de maitre de conférence à Toulouse où il avait été nommé en aout 1939[130]. Puis, il rejeta l'offre d'André d'Arbon, doyen de la Faculté de Bordeaux, de se présenter à la chaire de sociologie de cette université, avec la certitude d'être élu[131].

Par la suite, Aron jugera sévèrement ces décisions prises en 1944. Elles eurent des conséquences « illimitées » pour son existence et il regardera son choix de vouloir délibérément éviter la carrière universitaire, au profit du service public, comme « parfaitement déraisonnable[132] ». Néanmoins, il faut souligner qu'à l'instar de ses amis, Sartre et Malraux, Aron avait été également transformé par la guerre. En effet, bien qu'il ait étudié passionnément dans les années 1930 la philosophie de l'histoire; en 1944, les problèmes épistémologiques laissaient quasiment « indifférent » ce philosophe qui affirmait, depuis ses années londoniennes, avoir été atteint par le « virus de la politique[133] ». Pour cette raison, il n'était pas question pour Aron en 1944 de retourner travailler à des problèmes obscurs dans le calme des universités ou des bibliothèques.

[129] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, *op. cit.*,, p. 156.
[130] Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 265-266.
[131] Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 252.
[132] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, *op. cit.*, p. 156.
[133] Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 266, 268.

L'homme devait s'engager plus concrètement dans la vie de la cité. Toutefois, comme le remarque Jean-François Sirinelli, l'expression « virus de la politique », employée par Aron, est trompeuse, puisque ce changement qui s'est opéré chez lui durant la guerre était déjà en germe, en Allemagne au début des années 1930, lorsque jeune étudiant, il décida de son projet philosophique : celui d'être un spectateur engagé[134].

Sur ce sujet, il faut souligner également qu'en plus de son propre projet personnel, le climat intellectuel du Paris de la Libération poussait en quelque sorte les intellectuels à participer à la vie sociale et politique. En fait, le thème de l'engagement des écrivains fut l'un des grands enjeux dans les débats culturels de l'époque[135]. La période de l'Épuration en effet entraina de multiples réflexions sur la responsabilité des intellectuels dans la collaboration et dans la vie publique plus largement. Sartre et les *Temps modernes* (revue à laquelle Aron collaborait à ce moment) avaient, dès octobre 1945, donné le ton de cette nouvelle ère de l'engagement, en proclamant que l'écrivain, quoi qu'il en pense, est engagé dans son temps et par le fait même de ses écrits ou de ses silences, influence l'histoire en train de se faire[136].

Outre Sartre, de grandes figures de la littérature française comme Mauriac, Camus, et Malraux décidèrent également de prendre part aux débats sociaux et politiques à la même époque. Aron rejoignit donc des écrivains célèbres lorsqu'il décida de s'engager dans la vie politique en 1944-1945 et dans la vie publique, à partir de 1946. En outre, en faisant le choix de participer activement aux débats politiques de l'après-guerre, Aron ne faisait pas

[134] Jean-François Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, Paris, Fayard, 1995, p. 207.
[135] *Ibid.*, p. 228.
[136] *Ibid.*, p. 229-230.

que suivre l'air du temps ou les injonctions de son ancien « petit camarade », il s'inscrivait aussi dans une tradition française plus large qui, depuis l'affaire Dreyfus (si l'on se limite au seul XX^{e} siècle), avait vu plusieurs grands intellectuels intervenir vigoureusement dans le débat public[137]. D'ailleurs, si Aron souscrit jusqu'à un certain point à la mode sartrienne de l'engagement, nous verrons que l'engagement aronien est à l'opposé de celui du philosophe de Saint-Germain-des-Prés. On peut même ajouter que si le fait de choisir l'activité politique et le journalisme au détriment du travail scientifique détourna délibérément Aron de l'université, ce sont précisément ses choix politiques de l'époque qui provoquèrent, malgré lui, la rupture avec la vaste majorité des intellectuels français et avec Sartre personnellement.

⁂

En fait, l'ambition de Raymond Aron de jouer un rôle dans la vie politique française fut vite déçue. Selon ses propres mots, de l'automne 1944 au printemps 1946, il passa au travers d'une sorte de « temps vide[138]. » Il était en vérité sans réelle situation. Il travailla alors à gauche et à droite, il donna encore quelques articles à la *France libre* et aida Sartre à lancer les *Temps modernes*; il collabora également à un obscur magazine nommé *Point de vue* où il « expérimenta le commentaire de l'actualité immédiate[139]. » Enfin, en décembre 1945, il devint directeur du cabinet de Malraux, alors ministre de l'information[140]. Le travail d'Aron en politique fut aussi limité et éphémère que le gouvernement provisoire dirigé par de Gaulle qui prit fin deux mois plus tard. La tâche

[137] Jean-François Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, *op. cit.*, p. 230.
[138] Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 268.
[139] Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 264-265.
[140] *Ibid.*, p. 256.

d'Aron consista essentiellement à assister le ministre dans la gestion des stocks de papiers et à octroyer des autorisations de paraitre pour les journaux[141]. Si ce travail fut de courte durée, il n'en rapprochait pas moins la personne de Raymond Aron de celle du général de Gaulle et de la droite française.

D'ailleurs, cet amalgame entre Aron et la droite avait commencé à opérer quelques mois plus tôt lorsqu'Aron collaborait à la création des *Temps modernes*. Le durcissement de la position de l'URSS lors des négociations d'après-guerre, l'occupation durable de l'Allemagne et de l'Europe de l'Est, les actions de plus en plus fermes des partis communistes en Europe de l'Ouest avaient entrainé débats et tensions à l'intérieur de l'équipe de rédaction de la revue[142]. Les conflits sur la scène internationale conditionnèrent donc le début de la rupture entre Sartre et Aron, mais aussi entre ce dernier et une grande partie de l'intelligentsia française. Le nerf du débat avait été résumé simplement par Simone de Beauvoir qui affirmait que, lors d'un dîner à Golfe-Juan, Aron aurait affirmé qu'en cas de guerre entre les deux « Supers Grands », il choisirait le camp des États-Unis; Sartre lui aurait alors répondu qu'il se rangerait du côté des communistes[143]. La proposition de Malraux — de devenir son directeur de cabinet — dégagea finalement Aron de ce « mauvais pas[144] ». Par la suite, après la démission du Général, il entra au journal *Combat* en mars 1946 et il quitta définitivement *Les Temps modernes* à l'été de la même année[145].

[141] Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 278-279.
[142] Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 272.
[143] Simone de Beauvoir, *La cérémonies des adieux*, suivi d'*Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, 1981, p. 93-94.
[144] Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 273.
[145] Jean-François Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, *op. cit.*, p. 235.

À cet effet, le second rapprochement d'Aron avec les milieux gaullistes confirmait la rupture qui serait bientôt consommée entre lui et Sartre. Sur le plan personnel, trois évènements vont mettre définitivement un terme à l'amitié entre les deux philosophes. D'abord, le 8 novembre 1946, lors de la générale de *Morts sans sépulcre*, Suzanne Aron indisposée par la violence d'une scène quitta le théâtre au moment de l'entracte, raccompagné tout naturellement par son mari[146]. Malgré les excuses de la femme d'Aron, le couple Sartre-Beauvoir fut offusqué par cette sortie précipitée et tous les deux virent dans ce malaise, un geste politique exprimant une sorte de désaffection de la bourgeoisie[147].

Ensuite, Aron prononça quelques semaines plus tard une conférence au Collège philosophique — *Marxisme et existentialisme* — dans laquelle il montrait l'incompatibilité de ces deux philosophies[148]. Si dans ce texte Aron est critique envers les tentatives de conciliation philosophiques de Sartre et de Merleau-Ponty, le ton y est respectueux et les propos de l'auteur se cantonnent au débat d'idées. Toutefois, bien qu'on ne trouve pas trace dans ce texte d'une attaque personnelle, Sartre ne resta pas insensible à cette conférence et sans répondre ou sans même entrer dans le débat philosophique avec son ancien camarade; il prit mal cette nouvelle affaire[149].

Finalement, en octobre 1947, lors d'une émission de radio, Sartre prononça un long réquisitoire contre le général de Gaulle dans lequel il comparait l'homme du 18 juin à Adolf Hitler[150]. L'attaque était si violente que la radio organisa le lendemain une sorte de droit

[146] Jean-François Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron, op. cit.,*, p. 237.
[147] *Idem*.
[148] Raymond Aron, « Marxisme et existentialisme » dans R. Aron, *Marxismes Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1970, p. 25-56.
[149] Nicolas Baverez, *Raymond Aron, op. cit.*, p. 307.
[150] *Ibid.*, p. 308.

de réplique où Aron devait agir comme arbitre entre Sartre et deux contradicteurs gaullistes. L'entretien tourna court, Sartre, mal à l'aise dans les face-à-face, resta stoïque et ne répondit pas à ces deux interlocuteurs qui, eux, étaient complètement déchainés. Aron lui tenta de calmer le jeu, puis fini par se taire sous une pluie d'invectives, sans s'adresser particulièrement à Sartre qui restait, pour le coup, totalement silencieux. Après quelques minutes, devant ce dialogue impossible, les quatre hommes mirent fin à ce débat avorté[151]. Quelque temps plus tard, Aron rendit visite à Sartre pour tenter de s'expliquer. Son ami l'écouta d'une oreille distraite et prit vite congé de son ancien camarade[152]. En réalité, le jugement de Sartre était tombé et sans appel : Aron l'avait trahi, il était avec les gaullistes, contre lui. Entre-temps, Aron avait quitté le journal *Combat* — avant sa dissolution définitive —, adhéré au RPF et rallié les rangs du *Figaro*. Cette succession d'évènements couplée aux choix politiques et aux choix de carrière d'Aron lui valurent ce sobriquet octroyé par son ancien ami, celui de « philosophe RPF[153] ».

1.3 Aron, un quasi solitaire critique des marxistes[154]

Si les divers commentateurs et les différents biographes ont beaucoup glosé sur la rupture entre Sartre et Aron, c'est qu'au-delà des anecdotes personnelles, celle-ci illustre la grande séparation qui va s'opérer dans le milieu intellectuel français, fin 1947 et début

[151] Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 418-419.
[152] Nicolas Baverez, *Raymond Aron, op. cit.*, p. 309.
[153] Nicolas Baverez, « Aron et de Gaulle », *art. cit.*, p. 3.
[154] Entre 1945 et 1955, Aron vivra une période difficile de son existence. En plus des malheurs familiaux auxquels nous avons fait allusion, c'est précisément à cette époque — en raison de ses choix politiques en faveur de la démocratie libérale — que le sociologue perdu plusieurs amitiés de jeunesses et qu'il fut condamné moralement par la majorité des intellectuels français. Néanmoins, il ne faut pas s'imaginer Aron en homme totalement isolé. Comme le souligne justement Iain Stewart, même si les portes de l'université lui sont fermées durant cette période, Aron est tout de même éditorialiste au Figaro et directeur de collection chez Calmann-Lévy, en plus d'être un militant haut placé au RPF. Voir : Iain Stewart, *Raymond Aron and Liberal Thought in Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 108.

1948. En fait, sur la scène proprement politique, 1948 est la première année complète de la Guerre froide. Le conflit débuta officiellement avec la rencontre de Slarszka-Poreba, le 22 septembre 1947, où les différents partis communistes d'Europe se firent dicter une nouvelle ligne de conduite « anti-impérialiste[155] ». En France, dès le 2 octobre 1947, Maurice Thorez lança à son tour le grand combat contre le capitalisme mondial, impérialiste et « fauteur de guerre[156] ». À partir de cette date, le PCF adopta donc une attitude beaucoup plus agressive et, sur la scène mondiale, l'opposition qui était larvée entre les deux blocs antagonistes éclata au grand jour. La lutte étant officiellement déclarée, il s'ensuivit en France un mois de grève ouvrière particulièrement agité[157].

Par conséquent, tout commentateur de la politique française devenait, à ce moment, contraint de se prononcer sur le communisme, le PCF et plus largement, sur les actions de l'URSS. Malgré toutes les formes de nuances que l'écrivain pouvait introduire dans son propos, il devait au bout du compte prendre parti : être pour ou contre les agissements du bloc de l'Est[158]. En ce sens, lorsque Raymond Aron publia *Le grand schisme* en 1948, le titre évocateur de l'ouvrage illustrait non seulement la séparation qui s'effectua entre les États-Unis d'Amérique et l'URSS, mais aussi la rupture qui s'opérait entre les intellectuels français de l'époque. Globalement, bien que de différentes tendances, les uns acceptaient plus ou moins les termes d'une république parlementaire, alors que les autres étaient favorables au communisme et à sa révolution. De la sorte, en favorisant le camp des démocraties libérales, en militant au RPF et en travaillant au *Figaro*, Aron choisissait, au

[155] Michel Winock, *Le siècle des intellectuels, op. cit.*, p. 538.
[156] *Idem*.
[157] *Idem.*
[158] *Ibid*., p. 537.

point de vue de la gauche, on ne peut plus clairement son parti. Il devenait ainsi explicitement un antirévolutionnaire, un anticommuniste et, pour beaucoup, un ennemi de la classe ouvrière.

Si aujourd'hui les prises de position d'Aron, nous apparaissent tout à fait légitimes, voire pleines de bon sens; rappelons qu'à l'époque, l'anticommunisme clairement exprimé était ultra-minoritaire chez les intellectuels. Les opinions politiques d'Aron vont ainsi le couper drastiquement de son milieu d'origine, c'est-à-dire la gauche intellectuelle[159]. Dès cette époque, celle-ci avec ses différentes variantes prendra majoritairement fait et cause pour le marxisme et son jugement règnera sans partage pendant trois décennies sur l'intelligentsia française[160]. Elle ne pardonnera pas d'ailleurs à l'auteur du *Grand schisme* sa précoce dissidence idéologique. Presque tous les qualificatifs négatifs — qui vont le suivre jusqu'à la fin de sa vie — dont on affubla Aron proviennent de cette période et d'un article des *Temps modernes* dans lequel Sartre dépeignit son ancien ami en bourgeois, cynique et belliciste, défenseur de l'autoritarisme[161].

Au-delà de la caricature et du parti-pris aronien pour l'Amérique et la démocratie libérale dans le conflit est-ouest, quels sont les éléments de la critique faite par Aron des différents marxismes dans l'immédiat après-guerre qui choqua la gauche? D'abord, avant

[159] Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 300. Concernant l'appartenance de Raymond Aon à la gauche il faut savoir que celui-ci provient d'une famille juive originaire de Lorraine où le patriotisme et le républicanisme étaient des valeurs bien ancrées. Le père de la famille, Gustave était un homme de gauche, imprégné de la philosophie des Lumières et profondément marqué par l'affaire Dreyfus. Suivant en cela la tradition familiale, Aron fut dans sa jeunesse très près d'Alain et un disciple de Léon Brunschvicg de qui il hérita une forme de kantisme. De plus, à cette même époque, Aron fut inscrit au parti socialiste (SFIO) et militait en faveur du pacifisme. Sur ce sujet, voir Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 27, 30 et particulièrement le chapitre III, p. 61-80.

[160] Jean-François Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, *op. cit.*, p. 231.

[161] Il s'agit précisément de l'article de David Rousset et Jean-Paul Sartre, « Entretien sur la politique », *Les temps modernes*, n°36, 1948, p. 385-428. Cité dans Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 310.

L'opium des intellectuels, dans *Le grand schisme*, le philosophe s'attaquait déjà au « mythe de la révolution » et au « mythe de la société sans classes ». Premièrement, l'auteur rappelait dans cet ouvrage que la Révolution russe était non le fait du peuple en armes ou des masses ouvrières tout entières, mais bien le fait d'une poignée de révolutionnaires professionnels qui s'emparèrent du pouvoir à la faveur d'un coup d'État[162]. Deuxièmement, Aron soutenait que la société soviétique n'avait pas éliminé les classes, mais reconstitué une hiérarchie de commandement et des inégalités sociales différentes de celles qui caractérisaient la société russe avant la prise du pouvoir des bolcheviques[163].

En démontant ces deux « mythes » chers aux intellectuels de gauche selon lesquelles d'une révolution historiquement inéluctable devait nécessairement sortir une société plus juste et plus fraternelle, Aron rappelait simultanément que l'homme et spécialement l'homme qui s'engage en politique est acteur de l'histoire et que ses actions ont souvent des conséquences inattendues sur la société dans laquelle il agit. En ce sens, ce n'était pas « la révolution » qui avait transformé la Russie, mais bien Lénine et ses acolytes et, malgré leurs bonnes intentions, ils n'avaient pas produit « la société sans classes » attendue par les marxistes, mais bien de nouvelles inégalités sociales structurées par un pouvoir autoritaire. Autrement dit, en opposition au déterminisme historique du marxisme, Aron montrait que c'est l'homme qui fait l'histoire et qui, par ses actions politiques, forge les contours de son destin collectif qui, lui, reste en bonne partie imprévisible.

[162] Raymond Aron, *Le grand schisme*, *op. cit.*, p. 128.
[163] *Ibid.*, p. 138.

Par conséquent, en 1948, Aron reprenait différemment ce qui concluait l'*Introduction à la philosophie de l'histoire,* pour le faire jouer plus explicitement contre la société soviétique telle que fantasmée par une bonne partie de ses contemporains. À ce propos, dans la troisième partie de la quatrième section de son texte de 1938, *L'homme et l'histoire,* le philosophe affirmait clairement dans un passage célèbre que l'humanité se crée dans l'histoire par une sorte de « cheminement indéfini[164]. » Pour cette raison, Aron soutenait que « l'histoire [était] libre parce qu'elle n'[était] pas écrite d'avance, ni déterminée comme une nature ou une fatalité, imprévisible, comme l'homme pour lui-même[165]. »

Ainsi, en soulignant l'indétermination de l'histoire et la possibilité de l'action humaine, libre et édificatrice, Aron contestait le marxisme et sa vision déterministe du devenir humain. Comme il le rappelait d'ailleurs aux existentialistes dans sa conférence de 1946, *Marxisme et existentialisme,* l'anthropologie marxiste suppose une relation particulière entre l'homme et la nature (appropriation des forces naturelles par le travail), celle-ci constituant la « relation décisive » qui influence autant le milieu de vie que les relations entre les hommes et leur évolution dialectique dans l'histoire jusqu'au communisme, stade final du développement[166]. Vraie solution du conflit entre les hommes et vraie solution de la lutte entre l'homme et la nature, le communisme apparait donc comme le terme du devenir de l'humanité. Selon Aron, cette vision téléologique de l'histoire s'accordait mal à l'existentialisme de Sartre, de Beauvoir ou de Merleau-Ponty

[164] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op. cit.,* p. 404.
[165] *Idem.*
[166] Raymond Aron, « *Marxisme et existentialisme* », *op. cit.,* p. 43-44.

qui mettait l'accent sur la liberté, la lutte éternelle des consciences ou les échecs de toutes entreprises humaines[167].

Parallèlement, presque en réponse directe aux critiques d'Aron, Merleau-Ponty publiait *Humanisme et terreur* la même année. Bien qu'empreint d'un certain doute, Merleau-Ponty soutenait néanmoins dans son texte que le marxisme était la seule philosophie de l'histoire. En parlant de cette philosophie, il écrivait : « Ce n'est pas une philosophie de l'histoire, c'est la philosophie de l'histoire et y renoncer c'est faire une croix sur la Raison historique[168]. » Selon lui, à cette époque, l'humanité avait donc le choix entre le marxisme ou « les projets de quelques grands hommes », c'est-à-dire le choix entre d'un côté la rationalité dans l'histoire ou, de l'autre, le hasard et la barbarie. Choix sophistique qui, comme Aron le souligna dans ses *Mémoires,* laisse apparaitre un critère « supra-historique » ou métaphysique dans l'appréciation, puisqu'on juge dans l'abstrait à la fois de la fin de l'histoire et de la supériorité de la société communiste à venir, sur toutes les sociétés ayant existé et sur toutes celles déjà existantes[169].

Nonobstant, ces débats sur le sens ou le non-sens de l'histoire humaine[170], la critique aronienne des marxismes français d'après-guerre que l'on retrouve dans des textes comme *Le grand schisme* et *Marxisme et existentialisme* dévoilent davantage et annoncent

[167] Raymond Aron, « *Marxisme et existentialisme* », *op. cit.*, p. 44.
[168] Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947, p. 163.
[169] Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 415-416.
[170] Dans son cours de 1963, *Philosophie et histoire*, Raymond Aron rappelait que l'un des sujets de prédilections en débat dans la France de l'après-guerre était le sens ou la totalisation de l'histoire. Ce débat opposait marxistes orthodoxes, marxistes existentialistes et non-marxistes (anticommunistes). Aron qui se situait dans le troisième groupe critiquait les membres des deux premiers groupes pour leur refus de comparer objectivement et pragmatiquement les mérites et les démérites des différents régimes politiques existants (URSS vs démocraties libérales). Voir : Raymond Aron, *Philosophie et histoire*, 1963-1964, *Les conférences du soir*, France culture, émission animée par Philippe Garbit, 28-07-214. Consulté en ligne le 17-09-2019, à l'adresse suivante : https://www.franceculture.fr/emissions/les-conferences-du-soir/raymond-aron-15.

deux idées centrales pour la sociologie aronienne. En effet, comme le laisse voir le dialogue entre Aron et Merleau-Ponty, ces débats sur la philosophie de l'histoire posaient également la question du rôle de l'homme politique dans l'histoire. Si pour les marxistes, l'action des grands hommes reste superficielle, parce que conditionnée par l'appartenance de classes ou l'économie; pour Aron, l'action politique de l'homme pouvait être un facteur aussi ou sinon plus déterminant dans l'histoire que les facteurs d'ordre économique. Aron défendait donc, non seulement la liberté de l'homme face aux philosophies de l'histoire[171], mais il défendait aussi ce que lui-même et les commentateurs vont appeler ultérieurement l'« autonomie du politique[172] ». Ainsi, en opposition avec le rôle central accordé à l'économie par les marxistes, le philosophe français insistait plutôt pour souligner le rôle déterminant — mais non exclusif — joué par l'action politique sur les sociétés humaines.

Sur ce point, le XX^{e} siècle avait été l'illustration dramatique qui confirmait que les hommes politiques pesaient encore sur le cours de l'histoire et le totalitarisme soviétique était la preuve, pour Aron, que le pouvoir politique pouvait toujours excessivement déterminer le sort d'une collectivité[173]. En terminant, si cette dernière considération laisse entrevoir l'un des éléments clés de la sociologie politique d'Aron qui sera bien illustré dans le célèbre cours *Démocratie et totalitarisme,* la lecture du *Grand schisme* et de *Marxisme et existentialisme* invite aussi à considérer un autre point important. En effet, dans ces deux textes son auteur demande à ce qu'on quitte le terrain du débat métaphysique sur l'histoire pour juger du communisme et que l'on analyse rigoureusement — chiffres et données à

[171] Raymond Aron, *Le grand schisme*, *op. cit.*, p. 167.
[172] Francisek Draus, « Raymond Aron et la politique », *Revue française de sciences politiques*, vol. 34, n°6, 1984, p. 1200.
[173] Sur l'influence du politique sur la société russe, voir la dernière partie du *Le Grand schisme*, *op. cit.*, p. 327-343.

l'appui — la société soviétique[174]. Pour lui, il devenait clair à l'époque que ce n'était qu'en évaluant l'URSS, à l'aide d'une analyse sociologique rigoureuse, que l'on arriverait à faire véritablement la lumière sur la vraie nature de ce régime. On comprend donc ici que, derrière le philosophe Raymond Aron, perçait désormais un sociologue, soucieux de la réalité et des aspects politiques de celle-ci[175].

⁂

Ces critiques du marxisme par le truchement de la sociologie politique n'ont certainement pas fait d'Aron un homme populaire après 1948. Bien au contraire, celles-ci, couplées à son militantisme au RPF et à son travail d'éditorialiste au *Figaro,* ont fait de ce penseur une sorte de paria du milieu intellectuel français. Si le terme peut paraitre excessif, quelques éléments biographiques confirment néanmoins cette dure affirmation. Afin de constater les déboires de ce philosophe et la dureté du climat idéologique de l'époque, nous relaterons quelques faits de la vie personnelle d'Aron qui illustrent ce rejet dont il était victime dans le milieu intellectuel et la peine qui l'accablât, au même moment, sur un plan plus personnel.

Tout d'abord, la même année que la parution du *Grand schisme,* Aron qui recouvrit à ce moment un goût pour le travail théorique tenta sa chance pour un poste de professeur de philosophie à la Sorbonne. Alors que quatre années auparavant l'université française lui faisait presque un pont d'or, la Sorbonne écarta cette fois-ci rapidement sa candidature. On

[174] Raymond Aron, *Le grand schisme, op. cit.*, p. 109 et Raymond Aron, « Marxisme et existentialisme », *op. cit.*, p. 56.

[175] Sans vouloir tout ramener à l'*Introduction à la philosophie de l'histoire,* on voit déjà dans ce texte que pour Aron, l'analyse rigoureuse de situation particulière, donc des faits précis, en histoire éloigne l'historien de la philosophie ou de la découverte de lois historiques universellement valables, pour le rapprocher d'une science plus particulariste (*op. cit.*, p. 223 et p. 227).

reprochait à Aron essentiellement deux choses : travailler au Figaro et son refus du positivisme durkheimien[176]. Outre la Sorbonne, Aron tenta sa chance à l'*Institut d'études politiques* de Paris où il fut régulièrement invité à titre de chargé de cours et de conférencier. Malgré le succès de ses classes et malgré sa connaissance indéniable des grands penseurs politiques, personne ne mentionna, en aucun cas, le nom de Raymond Aron pour un poste de professeur permanent[177]. L'emprise sur l'école de Jean Bruhat, « stalinien de stricte observance », et de Maurice Duverger, « grand prêtre du neutralisme », était telle, qu'aucun professeur ne proposa jamais officiellement la candidature d'Aron[178].

Ensuite, en dehors du milieu strictement universitaire, Aron essuya d'autres déconvenues dans le milieu intellectuel. Par exemple, en 1950, un jeune étudiant prometteur du nom de Branko Lazitch vit sa thèse refusée de publication, parce que celle-ci était accompagnée d'une préface d'Aron. L'éditeur qui était loin d'être un idéologue de gauche croyait simplement qu'une thèse préfacée par Raymond Aron ne se vendrait pas[179]. De plus, en 1951, Aron publia un autre essai de politique internationale, *Les guerres en chaîne,* dans lequel il poursuivait sa critique des mythes du marxisme, comme il l'avait fait dans *Le Grand Schisme*[180]. Cependant, si l'accueil avait été distant, mais courtois pour ce dernier ouvrage, la parution des *Guerres en chaîne* déclencha un « véritable tir de

[176] Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 302.
[177] *Ibid.*, p. 332-333.
[178] *Ibid*., p. 332.
[179] *Ibid*., p. 334.
[180] Par exemple, on peut y lire : « On a toujours honte du réel quand on le mesure à l'idéal. […] Le socialisme est un système économico-social, dont on discutera les avantages et les inconvénients, comparés à ceux de la libre entreprise et des mécanismes du marché. Il n'est certainement pas un bien absolu ou l'accomplissement de la destinée humaine ». Voir : Raymond Aron, *Les guerres en chaine*, Paris, Gallimard, 1951, p. 494-495.

barrage[181]. » La Guerre de Corée ayant exacerbé les tensions, le livre reçut véritablement des critiques injurieuses de la part de toutes les tendances de la gauche. L'hostilité envers le livre prit de telles proportions, qu'à la même époque, l'Université Notre-Dame en Indiana décommanda une invitation faite à Aron sous prétexte que le philosophe Étienne Gilson, de passage chez eux, leur avait affirmé solennellement que son confrère, Raymond Aron, était en réalité un agent de la CIA[182].

Toutefois, l'évènement le plus singulier fut la démission presque forcée d'Aron de la *Revue de Métaphysique et de Morale,* alors dirigée par Jean Wahl. À l'automne 1952, la revue préparait un numéro sur Alain. Aron alors membre du comité de rédaction et ancien élève du philosophe soumit un texte sur le pacifisme de son ancien professeur. Le texte fut accepté sans correction, mais au moment de la parution du numéro, une note avait été ajoutée par Jean Wahl au bas de la première page du seul texte d'Aron. Celle-ci disait en substance que « les appréciations émises par les auteurs n'engagent pas la revue elle-même[183]. » Choqué par la note qui jetait exclusivement la suspicion sur son texte et sa personne, Aron demanda à Wahl de réunir le comité de rédaction pour lui exposer le problème et lui soumettre sa démission. Sans s'excuser, le directeur répondit vaguement à Aron que le comité se réunirait peut-être au mois de novembre; il l'invitait aussi mollement à demeurer membre de l'équipe de rédaction, au moins jusqu'à la prochaine réunion qui, elle, ne se tiendrait pas spécialement pour entendre la plainte de ce dernier[184].

[181] Nicolas Baverez, *Raymond Aron, op. cit.*, p. 319.
[182] *Ibid*., p. 324.
[183] *Idem.*
[184] *Ibid.*, p. 335.

Finalement, sur un plan plus intime et plus personnel, outre la rupture avec Sartre, les opinions politiques d'Aron lui vouèrent d'autres ruptures d'amitiés. Par exemple, son cousin Louis Lévy, avec qui il avait été proche jusqu'en 1945, lui retira son amitié tant et aussi longtemps qu'Aron soutiendrait le général de Gaulle[185]. Dans une lettre, son autre ami Pierre Guille (ancien normalien) affirmait froidement à la même époque ne plus avoir rien à lui dire[186]. Conjointement, dans un registre plus dramatique, Aron vécut de difficiles malheurs familiaux durant cette période laborieuse de sa vie. En effet, en juillet 1950, Suzanne Aron donna naissance à Laurence, une petite fille atteinte de trisomie 21. La même année, le 30 décembre exactement, la seconde fille du couple, Emmanuelle, mourut emportée par une leucémie foudroyante[187]. Comme le souligne Nicolas Baverez, Aron « fut touché de manière indicible » par ces deux terribles évènements et, plongé dans l'isolement, il « manqua de perdre la raison[188]. »

En somme, après 1950, Aron « traversa en réalité ces années comme un somnambule, ivre de douleur et de solitude […][189] ». Celles-ci furent d'autant plus pesantes qu'il ne reçut aucun soutien ni aucun témoignage de sympathie de la part d'anciens amis, comme Sartre, qui avaient connu la petite Emmanuelle[190]. C'est finalement, le support et l'affection de ses proches — sa femme, sa fille Dominique et son mari — qui permirent à Aron de retrouver quelque peu le goût d'exister. Pour se sortir de cette période sombre, soutenu en cela par sa femme, il se raccrocha également à une solide et routinière discipline

[185] Nicolas Baverez, *Raymond Aron, op. cit.*, p. 302-303.
[186] *Ibid.*, p. 303.
[187] *Ibid.*, p. 336.
[188] *Ibid.*, p. 337.
[189] *Ibid.*, p. 331.
[190] *Ibid.*, p. 337.

de travail[191]. Ces efforts intellectuels conduisirent Aron à produire l'un des grands classiques de la pensée politique française au XX^{e} siècle : *L'opium des intellectuels*. Comme il le souligne dans ses *Mémoires* : « J'eus l'impression, peut-être l'illusion de m'être guéri, sauvé grâce à *L'opium des intellectuels*. Les attaques dont ce livre fut l'objet me laissèrent presque indifférent. J'étais sorti de la nuit, peut-être parviendrais-je à me réconcilier avec la vie[192]. » Comme il l'avoue aussi volontiers dans ses *Mémoires*, l'autre évènement qui le réconcilia avec le monde fut son retour à la Sorbonne en juin 1955[193]. Avec le passage du temps, beaucoup d'anciens camarades de l'École Normale supérieure étaient maintenant professeurs dans cette vieille institution. Contrairement à 1948, eux savaient que derrière l'éditorialiste du *Figaro* se cachait l'un des grands savants de leur génération.

1.4 Julien Freund : le dur apprentissage du sens de la politique

À l'instar de Raymond Aron, Julien Freund s'engagea rapidement dans la Résistance au moment de la défaite en 1940. Comme nous le montrerons, cet engagement va conduire ce philosophe à porter un regard tout à fait singulier sur les hommes et la vie politique. Les expériences de la Résistance et de la Libération vont en quelque sorte briser l'idéalisme de ce jeune homme, qui se tournera alors vers certains auteurs « sulfureux » pour approfondir sa réflexion sur la politique. Au bout de cette quête à la fois existentielle et philosophique, Freund rencontrera Aron avec l'aide de qui, il parviendra à répondre à

[191] Nicolas Baverez, *Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 331, 337.
[192] Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 422.
[193] *Ibid*., p. 439.

cette difficile question qui n'avait cessé de le préoccuper après la guerre : qu'est-ce que la politique?

Ainsi, l'histoire de l'engagement de Freund commence dès l'été 1940. En fait, à l'arrivée de l'occupant en Lorraine, un attentat avait été perpétré contre une estafette roulant à moto dans la région d'Henridorff. Ne trouvant aucun coupable, les Allemands prirent des otages dans le village et menacèrent de les exécuter, si les vrais coupables ne se rapportaient pas aux autorités. Âgé de 19 ans, le jeune Julien proposa alors de substituer sa personne à celle d'un otage, père de huit enfants[194]. Une fois que l'armée allemande découvrit que le motocycliste avait été tué par un piège tendu par des enfants, Freund et les autres otages furent libérés. Le jeune Julien décida dès lors de manifester sa désapprobation vis-à-vis de l'occupant en poursuivant des activités de résistants en facilitant, par exemple, l'évasion et le sort des prisonniers français de Sarrebourg[195]. Lorsque les autorités prirent connaissance des trafics qui avaient lieu autour de la caserne de la ville, Freund quitta sa région. Il se retira ainsi à Clermont-Ferrand où l'Université de Strasbourg s'était alors repliée.

S'inscrivant à des cours de philosophie le jour, le jeune Julien participait également à des activités de résistant la nuit. Plus précisément, à partir de janvier 1941, il opéra dans le groupe « Libération » fondé par l'un de ses professeurs auquel nous avons fait allusion précédemment : Jean Cavaillès[196]. À la même époque, le jeune étudiant suivit également les cours de George Canguilhem à qui il devra beaucoup. Un an plus tard, en janvier 1942,

[194] Joseph Dillenschneider, *Les passeurs lorrains*, Sarreguemines, Éditions Pierron, 1979, p. 78.
[195] *Idem.*
[196] Pierre-André Taguieff, *Julien Freund*, *op. cit.*, p. 57.

Freund joignit son action aux « groupes de choc » du mouvement de résistance *Combat*, chapeauté par Jacques Renouvin[197]. La participation de Freund aux « groupes de chocs » le conduisit finalement à être arrêté, puis emprisonné à la forteresse de Sisteron d'où il s'évada le 8 juin 1944[198].

Avant son évasion toutefois, à l'intérieur des murs de cette prison et des autres camps d'internements, Freund eut pendant environ deux ans l'occasion de discuter abondamment de politique. Il occupa ses nombreux temps libres à refaire le monde avec ses compagnons d'infortune. Plus spécifiquement, avec ses amis G. Rougeron (futur sénateur socialiste) et G. Ribière (secrétaire des « Jeunesses trotskistes »), ils élaborèrent une nouvelle constitution pour la France et, rien de moins, qu'une grande réforme de tous les ministères[199]. Alors très imprégné des idées socialistes, le jeune résistant ancrait à gauche sa réflexion sur la politique française[200]. Il rêvait évidemment d'une France en paix, où règneraient équité et justice[201]. Revenant sur cette période d'incarcération, en 1981, dans son *Ébauche d'une autobiographie intellectuelle*, Julien Freund affirmait :

> Nous avions l'occasion de reconstruire intellectuellement la société, sans autres obstacles que ceux des murs de la prison ou des barbelés du camp, à l'abri de toute

[197] François-Georges Dreyfus, *Histoire de la Résistance*, Paris, Éditions de Fallois, 1996, p. 113.
[198] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit*., p. 30.
[199] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 14.
[200] Notons que Freund grandit dans une famille modeste de Lorraine. Son père, Émile Freund, était cheminot et socialiste, un « rouge », comme on disait à l'époque. Le petit Julien passa donc une bonne partie de sa jeunesse dans les cités ouvrières de Reding et Benestroff, dans une atmosphère marquée à gauche. Ce contact avec les milieux populaires rendit Freund particulièrement sensible aux misères du monde ouvrier, tout en lui inoculant une dose de réalisme quant aux vertus messianiques, supposées, du prolétariat. C'est aussi le père de Freund qui immunisa son fils contre le nazisme. Ayant servi dans l'armée allemande en 14-18, Émile Freund avait été profondément marqué par la guerre et craignait que le nazisme conduise inévitablement à un nouvel affrontement, dans lequel les Alsaciens-Lorrains seraient encore une fois pris en étau. L'un des souvenirs que Freund conserve de son père — celui-ci décéda en 1938 —, c'est celui de ses colères monumentales devant la radio, lorsqu'on parlait d'Hitler. La résistance fut ainsi une pente naturelle pour Julien Freund, une sorte de fidélité envers le père. Sur ces sujets voir Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 7 et Bertrand Kugler, « Julien Freund », *art. cit.*, p. 28-32.
[201] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 27.

> contestation. Nous faisions fi des intérêts des hommes et de la concurrence des opinions. Il suffisait d'imaginer ce qui pouvait paraître théoriquement le meilleur, en dehors de toute expérience directe et concrète, pour le notifier dans nos projets. Nous élaborions une politique indépendamment des conditions d'une politique asservie aux déterminations spatiales et temporelles[202].

De l'avis de Juan C. Valderrama Abenza, la confrontation de ces espoirs de jeunesse avec la réalité au moment de la Résistance après Sisteron et au moment de l'après-guerre conduisirent Freund de l'idéalisme au réalisme politique[203]. En effet, en fuyant cette prison, Freund fut recueilli par un maquis F.T.P. au sein duquel il vécut pendant quelques mois une vie de véritable communiste, avec chaque jour ses heures d'endoctrinement au marxisme-léninisme. Avec ces hommes, il fut nécessairement acteur de la guerre contre l'occupant, mais il fut aussi le spectateur malaisé des luttes intestines avec les autres groupes de résistants de l'A.S. (armée secrète non communiste), où il constata toute la rigidité doctrinale de certains de ses camarades[204]. Le jeune Julien fut également témoin des horreurs du combat et des injustices que celui-ci entraine; comme, par exemple, lorsque son groupe voulut exécuter, sur le champ, trois fuyards italiens rencontrés par hasard au détour d'une route. Les trois hommes n'eurent probablement la vie sauve qu'en raison d'une attaque allemande.

Un autre évènement, plus troublant encore, affecta profondément Freund, sur le plan moral et intellectuel. Alors que son groupe F.T.P. stationnait près de Lurs, le chef du maquis se mit à fréquenter une jeune fille d'un village des environs. Après quelques jours, celle-ci refusa de revoir l'homme en question. Celui-ci particulièrement mécontent accusa

[202] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 15.
[203] Juan C. Valderrama Abenza, *Julien Freund. La imperiosa obligation de lo real, op. cit.*, p. 38.
[204] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 31.

la demoiselle, devant les membres du groupe, de collaborer avec les Allemands. Elle fut donc déclarée prisonnière et emmenée immédiatement, par la troupe, pour être jugée. Indigné par cette espèce de pseudo-justice que ses compagnons voulaient instaurer, Freund tenta de défendre la jeune fille en s'improvisant avocat. Peine perdue, puisque celle-ci était condamnée d'avance et le jeune Freund commença à devenir alors éminemment suspect aux yeux du groupe. Après avoir été entendue par un tribunal « révolutionnaire », la jeune fille fut violée par ses accusateurs et exécutée au matin. Au soir de sa vie, en parlant de « cette nuit d'épouvante », Julien Freund confiait au philosophe Charles Blanchet qu'« après une telle expérience, vous ne pouvez plus porter le même regard sur l'humanité[205]. »

À partir de cette époque, Freund se questionna de plus en plus sur le rapport entre morale et politique[206]. Comment les hommes pouvaient-ils se donner des objectifs aussi nobles qu'une société sans classes, équitable et pacifique, pour en arriver dans les faits à voler, violer et tuer? Comment des fins en apparence généreuse pouvaient-elles conduire à des actions aussi criminelles? Néanmoins, Freund n'était pas au bout de ses peines, puisqu'après avoir participé à la libération de la zone sud, il remonta vers la Lorraine où il tenta de s'engager, à l'instar d'Aron, dans la vie politique. À l'automne 1944, Freund cessa de participer activement aux combats pour s'impliquer dans les offices de la Résistance. En octobre 1944, il participa à la réunion des cadres du mouvement national de libération

[205] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 32.
[206] *Idem*.

en tant que représentant M.U.R de l'Allier. En janvier, 1945 il assista au congrès du M.L.N, comme responsable départementale de la Moselle[207].

De plus, en rentrant à Henridorff en décembre 1944, Freund eut le goût de s'impliquer sur la scène politique locale. Comme le reste de la France, l'Alsace et la Lorraine n'avaient pas été épargnées par les destructions et les disettes que la guerre avait entrainées[208]. Freund participa à l'intense activité des autorités administratives pour redresser la situation. Il devint ainsi directeur de l'*Avenir Lorrain* (journal) et il se présentât comme conseiller municipal dans la ville de Sarrebourg[209]. Aux élections, il rata de peu le poste de maire en 1945. Il fonda aussi une association pour les anciens déportés et les résistants dans cette même ville[210]. À cette occasion, il se rapprocha de Robert Schuman avec qui il partageait son régionalisme et son goût pour une Europe unie[211].

Conjointement à son implication sur la scène politique et journalistique de Lorraine, Freund poursuivit son engagement dans les grands mouvements politiques issus de la Résistance. Ainsi, il devint secrétaire départemental de l'Union Démocratique et Socialiste de la Résistance. À ce poste, il participa activement aux campagnes électorales qui suivirent la Libération. Il fut même inscrit sur les listes électorales, mais toujours en queue de listes, puisqu'il n'avait pas les 24 ans requis pour être élu[212]. En tant que secrétaire de l'U.D.S.R., il fut le témoin privilégié de l'éclatement de l'unité de la Résistance. Il vécut lui-même les menaces et la violence que les communistes firent subir aux représentants socialistes[213].

---

[207] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 16.
[208] Jean-Louis Vonau, *L'Épuration en Alsace*, *op. cit.*, p. 79.
[209] Bertrand Kugler, « Julien Freund », *art. cit.*, p. 31.
[210] *Idem*.
[211] *Idem*.
[212] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 16.
[213] Juan C. Valderrama Abenza, *Julien Freund. La imperiosa obligation de lo real, op. cit.*, p. 39.

Un soir à la sortie du conseil municipal de Sarrebourg, il échappa de peu à une tentative d'assassinat[214].

Par la suite, en juin 1946, après avoir travaillé à une dernière élection, écœuré par le copinage, la corruption et les diverses tractations politiques, toujours plus douteuses les unes que les autres, Freund démissionna de tous ses mandats, incluant celui de directeur de *L'Avenir Lorrain*[215]. À ce moment de sa vie, il n'avait qu'une envie : reprendre ses études de philosophie, de manière à se retirer quelque peu du monde qui l'avait si profondément déçu. L'enseignement à Metz, puis à Strasbourg, et les joies que celle-ci lui donna finirent par convaincre le jeune homme, alors nouvellement marié (1948), de s'inscrire à l'agrégation de philosophie pour se lancer définitivement dans une carrière d'enseignant. Il obtint l'agrégation en 1949 et aussitôt, il prit la décision de s'inscrire pour une thèse en Sorbonne en y inscrivant comme sujet : *Essence et signification de la politique*[216].

⁂

En décidant de se lancer dans l'écriture d'une thèse de doctorat au titre aussi évocateur, Freund n'avait qu'un seul objectif : comprendre les expériences qu'il avait traversées, c'est-à-dire la guerre, l'échec de la Résistance et les déceptions que tous ces évènements tragiques avaient entrainées chez lui. Comment l'Europe avait-elle pu s'entredéchirer encore pendant six nouvelles années d'apocalypse? Pourquoi les hommes étaient portés à la violence guerrière depuis des siècles? Pourquoi les nobles causes politiques conduisaient le plus souvent, au mieux, à des échecs ou au pire, à des actions

[214] Bertrand Kugler, « Julien Freund », *art. cit.*, p. 31.
[215] Juan C. Valderrama Abenza, *Julien Freund. La imperiosa obligation de lo real, op. cit.*, p. 40.
[216] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 33.

crapuleuses, contraires à toute morale ? Plus spécifiquement encore, pourquoi l'unité de la Résistance avait éclaté à la Libération ? Qu'est-ce qui avait poussé les communistes et les socialistes à lutter les uns contre les autres, alors qu'ils avaient des buts similaires et que tous souhaitaient réaliser un monde meilleur ? Freund rassembla alors les questionnements qui l'habitaient en cherchant à comprendre le phénomène politique dans son essence[217].

À cet égard, Freund soutenait que « [s]on but était de [s]e livrer à une recherche approfondie, la plus objective possible, sur la base de l'expérience historique des hommes, quitte à réviser entièrement [s]es jugements antérieurs[218]. » Même en 1950, de son propre aveu, les jugements qu'il avait sur la politique étaient toujours « intellectuels », « candides » et « moralisants[219] ». Pour laisser tomber ses préjugés, Freund entreprit de réaliser un programme de lecture à l'opposé de ce qu'il connaissait sur le plan de la politique et de la philosophie. Rappelons qu'en plus d'être socialiste, en tant qu'étudiant de philosophie, Freund avait fait un diplôme d'études supérieures sur « le rôle pratique des idées chez Kant[220] ». Ainsi, pour se sortir de l'idéalisme allemand et pour comprendre la politique, Freund se lança dans la lecture des œuvres de Machiavel. Il fut particulièrement impressionné par la lecture des *Histoires florentines* et par la lecture de la correspondance de cet auteur[221]. Après ce premier contact, le jeune philosophe était fasciné par la

[217] Nous expliquerons ce concept plus en détail dans des chapitres subséquents, mais notons que Freund définit premièrement l'essence en ces termes : « le sens premier que je donne à la notion d'essence consiste dans l'effort pour découvrir les constantes qui caractérisent les diverses activités humaines. L'essence est indissociable de l'expérience. C'est en ce sens que j'ai conçu l'essence du politique comme une recherche et une réflexion sur l'expérience humaine générale que nous avons de l'activité politique » (« Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 17.) Pour une définition plus complète de ce que Freund entend par « essence », voir *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 42-45.
[218] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 16.
[219] *Idem*.
[220] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 30.
[221] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 29.

clairvoyance du penseur florentin. Il se disait que Machiavel avait eu le courage de dire ce qui se passait réellement en politique, en se dégageant des *a priori* moraux ou idéalistes, il avait réussi à décrire la politique comme elle l'était, non comme on souhaiterait qu'elle soit[222].

C'est également à la même époque que Freund découvrit Aristote. Par le passé, il avait déjà travaillé la biologie et les notions de causalité, puis de finalité, chez Aristote avec Canguilhem, mais il entreprit alors de lire les œuvres majeures de ce philosophe grec. Dans son *Autobiographie*, Freund indique que « la lecture attentive, crayon en main, de la *Politique* fut un émerveillement tel que je finis par lire et relire l'œuvre entière du Stagirite. Il m'a converti à la réflexion métaphysique[223] ». À cet égard, Freund fut particulièrement marqué par deux concepts d'Aristote soit celui des contraires et celui de dialectique[224]. Selon le philosophe français, ces deux notions lui permirent de comprendre autrement la dialectique que dans son sens hégélien ou marxiste[225]. En effet, chez Aristote, il n'y a pas de troisième terme qui offre une synthèse entre deux oppositions, celles-ci perdurent et n'ont pas vocation à se fondre ou à être dépassées.

Ainsi, pour Freund, Aristote représenta une sorte de première guérison intellectuelle[226]. En étudiant l'œuvre de ce dernier, il comprit que l'univers — et spécialement l'univers politique — pouvait être constitué par des oppositions qui n'avaient pas à être surmontées par une finalité réconciliatrice. Parallèlement à cet apprentissage

[222] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 35.
[223] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 29.
[224] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 37
[225] *Idem*.
[226] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 29.

aristotélicien, c'est à la même période (1952) que le jeune étudiant découvrit, par hasard en consultant des fiches bibliographiques à la bibliothèque de Strasbourg, un ouvrage rédigé en 1932 par un auteur inconnu — Carl Schmitt — et au titre intriguant : *Der Begriff des Politischen*. Freund emprunta alors le livre et en fit la lecture en une nuit[227]. Au petit matin, enivré par cette lecture, Freund avait le sentiment profond d'avoir découvert une théorie absolument fondamentale pour comprendre les ressorts de l'activité politique. Comme il le dit lui-même dans son *Autobiographie* : « J'avais compris jusqu'alors que la politique avait pour fondement une lutte opposant des adversaires. Je découvrais la notion d'ennemi avec toute sa pesanteur politique, ce qui m'ouvrait des perspectives nouvelles sur les notions de guerre et de paix[228]. »

Toutefois, bien que grandement stimulé par *Der Begriff des Politischen,* Freund ne connaissait absolument rien sur son auteur et ne savait donc quoi faire exactement avec cette théorie pour l'approfondir. Il croyait avoir découvert l'ouvrage obscur d'un homme à l'âge avancé ou même celui d'un homme depuis longtemps décédé[229]. Un beau dimanche à Strasbourg, en rencontrant son ami et professeur Paul Ricœur qui revenait du temple Saint-Paul à vélo, Freund lui fit part de son émotion et de sa perplexité vis-à-vis de ce texte[230]. En écoutant le jeune homme, Ricœur le raccompagna jusqu'à chez lui et devant le pas de la porte, Freund lui prêta son exemplaire du livre. Trois semaines plus tard, Ricœur revenait à Freund en lui disant en substance : « "Remarquable, mais je me suis renseigné. Cet homme est un nazi"[231]. » Le livre avait hautement intéressé Ricœur, néanmoins

[227] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 29.
[228] *Idem*.
[229] *Idem*.
[230] *Idem*.
[231] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 35-36.

recherches faites, ce Carl Schmitt qui vivait toujours avait été le *Kronjurist* du régime nazi[232].

Cette nouvelle consterna et accabla Freund qui rumina longtemps sa déception. Pourtant, après relecture, rien dans l'ouvrage ne lui permettait de croire que le livre était de la main d'un partisan d'Hitler. À ses yeux, l'idée centrale du livre n'avait rien d'une notion profasciste ou pronazie. Il entreprit donc avec le plus grand scrupule la lecture des autres textes de Schmitt. Après de longues heures de décryptages et de réflexions, le jeune thésard décida tant bien que mal de conserver la conceptualisation « ami-ennemi » dans son analyse du politique. Le concept lui était apparu trop important pour pouvoir le négliger ou le laisser tomber. Par la suite, en 1956, Freund rencontra par hasard lors d'un colloque universitaire Pierre-Paul Sagave, spécialiste de littérature allemande, qui lui confia avoir rencontré récemment Carl Schmitt[233]. Dans le cadre de ses recherches sur Thomas Mann, Sagave avait rendu visite à Schmitt, car selon toute vraisemblance, le juriste allemand était l'une des personnalités qui avaient servi de modèle pour le personnage de Naphta dans *La montagne magique*[234]. Le professeur de littérature donna alors au jeune étudiant l'adresse de Schmitt et il l'invita vivement à prendre contact avec lui.

Cependant, Freund resta sur sa réserve et il était somme toute très embarrassé par cette possibilité de rencontre[235]. Il était extrêmement difficile à un ancien résistant et à un ancien interné des prisons et des camps de venir discuter tout bonnement de philosophie politique avec un ancien haut dignitaire nazi. Bien que fort pertinente pour sa thèse, les

[232] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 29.
[233] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 50.
[234] *Idem*.
[235] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 29.

horreurs du nazisme étaient sans doute encore trop vives à la mémoire de Freund pour qu'il se lance dans l'aventure d'une telle rencontre. Ce n'est qu'après plus de trois ans d'hésitation et après presque quinze ans de paix entre la France et l'Allemagne, que celui-ci eut une drôle de révélation. Il se dit que si Machiavel était encore vivant, il n'aurait pas le choix de le rencontrer et, par conséquent, il lui rendrait visite sans hésiter[236]. Il décida ainsi d'écrire une lettre à Schmitt dans laquelle il lui disait que malgré le fait qu'il était du côté d'Hitler et lui, prisonnier dans les camps, il reconnaissait l'immense qualité de son œuvre[237]. Après quelques jours, Freund reçut une réponse « fort neutre » dans laquelle Schmitt le remerciait, tout en soulignant le fait que Freund se trompait quant à ses positions politiques personnelles[238]. L'étudiant français lui répondit tout de même, en lui envoyant une longue lettre dans laquelle il décrivait les grandes lignes de son travail sur l'essence du politique[239]. L'affaire semblait classée, lorsque une semaine plus tard environ, l'étudiant français reçut un télégramme de Schmitt qui l'invitait, le jour même, pour un dîner à Colmar[240]. Freund se rendit à ce rendez-vous où la discussion fut vive et animée. Néanmoins, une solide amitié naquit entre les deux hommes[241].

---

[236] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 50.
[237] Julien Freund, « Lettre à Carl Schmitt, 4 septembre 1959 », *Schmittiana* II, Brussel, Weinheim: Vertrieb, 1990, p. 33.
[238] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 30.
[239] Julien Freund, « Lettre à Carl Schmitt, 18 septembre 1959 », *Schmittiana* II, *op. cit.*, p. 35-39.
[240] Carl Schmitt, « Télégramme pour Julien Freund, 23 septembre 1959 », *Schmittiana* II, *op. cit.*, p. 39.
[241] Comme avec beaucoup d'autres de ses nouveaux amis d'après-guerre, Carl Schmitt semble avoir voulu séduire son correspondant en jouant une sorte de double jeu dans lequel il prétendait dévoiler toute la vérité sur son passé, tout en choisissant scrupuleusement les éléments qu'il divulguait ou non sur celui-ci. À ce titre, notons que la première lettre de Schmitt à Julien Freund contient plus que ce que le philosophe français relate dans son autobiographie. La réponse « fort neutre » est en réalité assez révélatrice. Voici par exemple comment, Schmitt s'adressait à Freund au sujet de son propre passé: « Vous allez être effrayé à propos du bagage terrible, que je traîne avec moi, et qui n'a pas besoin de vous intéresser en aucune manière. Mais je ne désirerais rien vous taire ou vous cacher. Je suis trente ans plus vieux que vous et il est préférable que je vous informe directement que de vous abandonner aux troubles [du] mythes C.S. Pour ne pas rendre futile l'*Essence du politique*, nous ne voulons cependant pas non plus méconnaître que [de] telles mythifications appartiennent aussi à la réalité du politique. *Le combat spirituel est plus brutal que la bataille des hommes*.* »

1.5 Un concept contre le marxisme

À cet égard, il est paradoxal de remarquer qu'alors que l'on fait souvent exclusivement de Julien Freund un théoricien de « l'ennemi », il est en réalité l'un des premiers Français à forger une amitié intellectuelle, après-guerre, avec Carl Schmitt et à réintroduire, par la même occasion, la pensée de cet auteur en France[242]. Toutefois, alors qu'il n'est pas toujours facile, encore aujourd'hui, de discuter sereinement les thèses de l'auteur de *La notion de politique*, durant les années 1950 et 1960, en France, réintroduire l'œuvre théorique d'un juriste qui s'était rallié au régime nazi était chose quasi impossible. L'affaire était d'autant plus périlleuse que, contrairement à ce que feront plus tard certains schmittiens de gauche, Freund se servait précisément du concept « ami-ennemi » comme d'une arme théorique contre le marxisme. Avant d'illustrer le problème personnel que ce choix intellectuel va lui occasionner dans le monde universitaire, nous montrerons brièvement, pour Freund, comment la question de l'inimitié s'oppose de front à la philosophie marxiste.

D'abord, comme nous l'avons laissé entendre, la philosophie de l'histoire qui se trouve au cœur du marxisme fait miroiter aux hommes l'espoir d'un monde sans antagonismes politiques, c'est-à-dire un univers ultimement pacifié. Par exemple, dans *Le manifeste communiste*, Marx et Engels annoncent clairement que la classe bourgeoise fera

* En Français dans la lettre, traduction de l'allemand par Daniel Tanguay. On voit particulièrement dans cet extrait comment Schmitt prétend ne rien vouloir cacher à Freund, tout en insistant par ailleurs sur les mythes (donc les mensonges) qui l'entourent. Carl Schmitt, « Lettre à Julien Freund, 11 septembre 1959 », dans *Schmittiana* II, *op. cit.*, p. 34-35.

[242] David Cumin fait aussi remarquer qu'une première introduction de la pensée de Schmitt avait été tentée dans les années 1930-1940. Voir : David Cumin, « Le concept de politique : Carl Schmitt et Julien Freund comparé », dans Gil Delannoi, Pascal Hintermeyer, Philippe Raynaud, Pierre-André Taguieff (Dirs.), *Julien Freud, la dynamique des conflits*, *op. cit.*, p. 203-204.

disparaitre les antagonismes nationaux, puisque lorsque le commerce international brisera les frontières en uniformisant la production industrielle et « les modes de vie qui en résultent », il ne restera alors quasiment plus de différences culturelles dans les diverses régions du monde[243]. Ils ajoutent qu'une fois le prolétariat au pouvoir, celui-ci fera disparaitre encore plus radicalement ces différences entre les nations. Car, en supprimant l'exploitation entre le bourgeois et le prolétaire, on supprimera ultimement l'exploitation de l'homme par l'homme, donc « l'exploitation d'une nation par une autre nation[244]. » Il en résulte qu'« en même temps que l'opposition des classes au sein de la nation disparaît l'hostilité qui oppose les nations[245]. »

Ensuite, comme le note Kostas Papaioannou, le marxisme prophétise également un « dépérissement de l'État » et la fin de tout pouvoir répressif[246]. À cet effet, la victoire du prolétariat, la fin de la lutte des classes et la fin de la domination bourgeoise coïncident aussi avec la fin de l'anarchie et les troubles qu'elle occasionne. Ainsi, comme il n'y a plus rien à réprimer, puisqu'il n'y a plus de conflit de classes ni de lutte pour l'existence, il n'y a plus nécessité d'un pouvoir répressif, c'est-à-dire qu'avec le communisme, les hommes qui vivent égaux et en paix n'ont plus besoin d'État. À ce sujet, Papaioannou cite ces mots célèbres d'Engels qui écrivait à propos de l'État dans la société communiste : « Le gouvernement des personnes fait place à l'administration des choses et à la direction des opérations de production. L'État n'est pas aboli, il s'éteint[247]. » De la sorte, pour Engels,

[243] Karl Marx et Friedrich Engels, *Le manifeste communiste*, dans Marx, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982. p. 422.
[244] *Idem.*
[245] *Idem.*
[246] Kostas Papaioannou, *Marx et les marxistes*, Paris, Flammarion, 1972, p. 226.
[247] Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, cité dans Kostas Papaioannou, *Marx et les marxistes*, *op. cit.*, p. 226.

le dépérissement de l'État et la naissance du monde communiste correspondent à la fin de la politique — comprise ici comme la gouvernance des rapports humains hiérarchiques et conflictuels — et à l'apparition du règne paisible de la gestion économique. Dans l'*Anti-Dühring,* conjointement à l'annonce de la fin de l'État et de son pouvoir répressif, Engels proclame même que l'évolution historique conduira à la fin de toute armée permanente[248]. Inévitablement, sans pouvoir répressif et sans « hostilité » entre les différents peuples du monde, il n'y a rien qui justifie l'existence d'une police, d'une armée ou d'une classe militaire.

Ainsi, en reprenant les concepts d'ami et d'ennemi, dans l'élaboration de sa thèse de doctorat, Freund s'inscrit évidemment en faux contre la philosophie marxiste et sa vision du dernier stade du développement de l'histoire humaine. En effet, en faisant de l'amitié et de l'inimitié une paire de concepts permanents qui caractérise toute politique, il attaquait la conception que les communistes et les socialistes pouvaient se faire de la future société libérée de l'exploitation. En ce sens, selon Freund, lorsque les hommes font de la politique, ils génèrent une unité en fonction d'une particularité — quelle qu'elle soit — vis-à-vis d'autres unités et de cette altérité peut toujours naitre une relation d'inimitié avec d'autres groupes[249]. Autrement dit, en cherchant à fonder ou à faire perdurer un commandement particulier qui crée un ordre politique singulier en regard des autres communautés, on divise et on particularise un groupement humain[250]. Cette division génère presque

[248] Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, 1950, p. 143. Consulté en ligne à l'adresse : classiques.uqac.ca/classiques/Engels_friedrich/anti_duhrind/anti-duhring_t1.pdf.
[249] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 478.
[250] *Idem*.

inévitablement des conflits qui peuvent déboucher sur des rivalités ou des alliances avec les différentes unités politiques.

Pour illustrer la théorie freundienne, il est possible d'imaginer que si des communistes veulent vivre de la façon « C » et tentent d'instaurer un ordre garantissant ce mode de vie, puisque les hommes ne sont jamais tous d'accord éternellement, les communistes trouveront inévitablement sur leur chemin des oppositions à la réalisation de leur projet. Des socialistes, des libéraux, des conservateurs, des républicains, etc. voudront vivre, par exemple, de la manière « S », « L », « T » ou « R », c'est-à-dire qu'ils ne voudront pas vivre sous la gouverne d'un régime ou d'un État communiste, mais bien conformément à ce qu'eux conçoivent comme étant l'ordre juste ou la vie bonne. Ainsi, de ces différends idéologiques pourront naitre des alliances ou des inimitiés. Ces rivalités pourront être si fortes qu'elles conduiront à une séparation définitive (naissance de deux communautés politiques) ou à des conflits violents (guerres civiles ou guerre standard). Bref, comme le soulignait Julien Freund dans *L'essence du politique*, à moins de croire qu'un jour l'humanité n'aura qu'un seul but ou un même intérêt, étant donnée la diversité inévitable des religions, des cultures, des économies, des traditions, des institutions, des mœurs, etc., il est impossible d'empêcher absolument que, sur la base de ces différences, ne se forment des groupements particuliers comportant le risque d'inimitié[251].

En somme, en mettant de l'avant la catégorie de l'ami et de l'ennemi dans les premières pages de sa thèse, Freund tirait en quelque sorte à boulets rouges sur la finalité de la philosophie marxiste de l'histoire et, en rappelant la possibilité constante du conflit,

[251] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 482-483.

il en invalidait le principe même. À ce sujet, François Furet remarquait d'ailleurs que l'un des mythes qui a fait d'Octobre 17 un « pôle de la conscience européenne » au XX^{e} siècle, c'est que la révolution bolchévique — avec le traité de Brest-Litovsk — semblait réellement apporter la paix et la fin de la guerre à l'humanité[252]. Par conséquent, le pacifisme et la réconciliation humaine ont été, pendant des décennies, des objectifs qui apparaissaient tout à fait réalistes à beaucoup d'hommes de gauche. Ainsi, alors que le marxisme exerçait encore un magistère sur les mentalités dans l'intelligentsia française, soutenir que l'inimitié et le risque de conflits armés étaient des phénomènes éternels de l'activité politique allait à contre-courant et ne pouvait manquer de déranger.

1.6 Aron, nouveau directeur de thèse

Évidemment, de tels propos ne manquèrent pas de choquer et repoussèrent Freund en marge du monde universitaire. Il le rappelait d'ailleurs dans la préface à *L'essence du politique* : « J'avais l'impression de travailler en solitaire, car lorsque j'exposais à des collègues les idées que je développais […] je me heurtais sinon à l'hostilité, du moins à la suspicion[253]. » Puis, en parlant de ces mêmes collègues, il ajoutait : « Il leur semblait que je faisais la théorie d'une politique révolue et que les catégories de mon analyse étaient dépassées[254]. » Ce sentiment partagé par la majorité des universitaires français du moment fut également partagé par le premier directeur de thèse de Freund. En effet, l'utilisation du concept d'ami et d'ennemi heurta profondément Jean Hyppolite et le choc, entre ce dernier et la conception du politique défendu par Freund, plongea l'étudiant dans un certain

[252] François Furet, *Le passé d'une illusion*, *op. cit.*, p. 136.
[253] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. IX.
[254] *Idem*.

embarras[255]. Après huit ans de travail, il fut contraint de se trouver un nouveau directeur de thèse, alors que les candidats à cette charge ne s'étaient pas bousculés par le passé. Heureusement, comme nous le montrerons, avec l'aide de Canguilhem et d'Aron, Freund pu tout de même mener son projet à bien et parvenir à défendre sa thèse en Sorbonne, en 1965.

En fait, lorsque Freund décida de faire une thèse de doctorat sur l'essence du politique en 1950, aucun professeur ne semblait apte ou intéressé à superviser son travail. Raymond Aron et Raymond Polin étaient encore absents de l'université. À l'époque, la chaire de philosophie morale et politique, à la Sorbonne, était occupée par Vladimir Jankélévitch qui était plutôt un moraliste qu'un réel penseur de la politique[256]. L'approche méthodologique machiavélienne que Freund cherchait à développer s'accordait mal avec les recherches de ce professeur. De plus, nombre des auteurs que Freund souhaitait mobiliser pour son analyse étaient ignorés en France, à ce moment. Machiavel et Hobbes[257] étaient alors mal connus. Schmitt était tout simplement inconnu. Seul Max Weber jouissait d'une certaine attention[258]. Le jeune Freund demanda donc conseil à son ancien enseignant et ami, Canguilhem, qui lui proposa de travailler sous la direction de Jean Hyppolite[259]. Après tout, Hyppolite connaissait très bien la pensée politique de Hegel et celle de Marx, puis il connaissait également Freund, puisqu'il avait été son professeur à Strasbourg.

[255] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 43-44.
[256] *Ibid*., p. 42.
[257] Raymond Polin publie en 1953 un livre sur Thomas Hobbes : *Philosophie et politique chez Thomas Hobbes* (Paris, P.U.F., 1953). Toutefois, Raymond Polin ne deviendra professeur à la Sorbonne qu'en 1961, date à laquelle Julien Freund avait évidemment commencé depuis près de dix ans son travail de thèse. Freund rendra d'ailleurs hommage à Raymond Polin en disant qu'il avait « ressuscité la philosophie politique » lors de son arrivée à la Sorbonne en 1961. Voir : Maurice Cranston, Sergio Cotta, Julien Freund, Giovanni Busino, « En hommage à Raymond Polin », *Revue Européenne Des Sciences Sociales,* t.17, n°46, 1979, p. 5-10.
[258] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. VII.
[259] *Idem*.

Finalement, au terme d'une longue conversation, Hyppolite accepta de patronner le travail de Freund.

Au départ, ce travail sur l'essence du politique était accompagné d'une thèse complémentaire sur la pensée de Lénine. Cependant, après deux ans de travail, en discutant avec Canguilhem, celui-ci déconseilla à Freund de poursuivre son analyse sur les écrits du révolutionnaire russe[260]. Il lui disait que son exposé déplairait sûrement aux staliniens et qu'on aurait de cesse de le critiquer en trouvant des phrases inédites de Lénine pour venir torpiller son ouvrage[261]. Freund décida alors de se tourner vers Max Weber pour sa thèse complémentaire. Son travail devait consister en la traduction de plusieurs écrits épistémologiques du sociologue allemand et à accompagner le tout d'une longue introduction[262]. C'est ultimement Paul Ricœur qui accepta de superviser le travail de Freund pour cette seconde thèse[263].

Parallèlement, c'est la même année, en 1952, que Freund rencontra pour la première fois Raymond Aron aux éditions Calmann-Lévy[264]. Comme Aron était l'un des rares

[260] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 28.
[261] *Idem*.
[262] Notons que la thèse complémentaire de Freund porte sur la « *Wissenschaftslehre* » de Max Weber, c'est-à-dire des essais tirés de *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Ces textes traduits par Freund ont été publié accompagné d'une longue introduction en 1965 chez Plon, soit la même année que la publication de *L'essence du politique*, dans la collection *Recherche en sciences humaines*, sous le titre : Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965. Certains commentateurs affirment que la thèse complémentaire de Freund serait *Le savant et le politique — Wissenschaft als Beruf* et *Politik als Beruf* — paru en 1959, chez Plon, accompagné d'une introduction de Raymond Aron. Cette information est inexacte. Voir à ce sujet : Raymond Aron, « Soutenance de M. Julien Freund », 26 juin 1965, dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fond Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France (cf. annexe). Et voir également : Carl Schmitt, « Lettre à Julien Freund, 25 aout 1963 », dans *Schmittiana* II, *op. cit.*, p.54. Voir aussi la note n°72 de Piet Tommissen, p.68. Nous avons remarqué que cette erreur est commise autant dans l'article de Sylvain Laurens, Alain Bihr, « L'extrême droite à l'université : le cas Julien Freund », *art. cit.*, p. 16, que dans le texte de Daniel Steinmetz-Jenkins, « Plettenburg not Paris : Julien Freund the New Right, and France's Liberal Moment », *op. cit.*, p.45.
[263] Julien Freund, « Ébauche d'une autobiographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 28.
[264] Julien Freund, « Raymond Aron directeur de thèse », *art. cit.*, p. 55.

intellectuels, en France, à pouvoir analyser la politique en dehors des cadres théoriques marxistes ou marxisants, le jeune étudiant voulait obtenir ses conseils pour l'élaboration de sa thèse. Après une discussion franche et ouverte où Aron sembla très intéressé par le projet, les deux hommes se quittèrent, Aron souhaitant bonne chance à Freund[265]. N'étant pas en poste à l'université, l'auteur de l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* ne pouvait faire plus pour le doctorant. Après quoi, Freund poursuivit son enseignement au Lycée, puis en première supérieure, tout en continuant de travailler d'arrache-pied à sa thèse de doctorat. Environ six ans plus tard, il termina l'écriture des cent cinquante premières pages qu'il fit parvenir à Hyppolite. Aussitôt, le professeur convoqua son étudiant à Paris[266].

Les deux hommes se rencontrèrent donc fin 1958, en compagnie de Canguilhem, au Balzar près de la Sorbonne[267]. D'emblée Hyppolite dit à Freund que la catégorie ami-ennemi lui posait un grave problème. Il voyait mal comment son jeune étudiant pouvait avoir une vision aussi noire et aussi violente des affaires humaines. Voici comment Freund rapporte les propos d'Hyppolite : « Hyppolite essayait de me persuader de la possibilité d'une politique plus généreuse, qui serait de plus en plus démocratique et confiante, à cause du recul de la violence sous toutes ses formes, sous les effets d'une raison toujours plus puissante[268]. » Selon Hyppolite, l'évolution de l'histoire conduirait à une sorte de « paix générale […] où l'ennemi se transformerait en une contradiction chargée de la positivité […][269] ». Son étudiant lui répondait inlassablement qu'il y avait peu de chance que la

[265] Julien Freund, « Raymond Aron directeur de thèse », *art. cit.*, p. 55.
[266] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. VIII.
[267] *Idem*.
[268] *Idem.*
[269] *Idem.*

politique se transforme ainsi; il ne percevait aucun signe réel d'une telle évolution et au contraire, les évènements de la Guerre froide semblaient prouver la permanence de l'inimitié et des conflits en politique internationale.

Après un vif débat animé, mais courtois, devant Freund et Canguilhem, Hyppolite acheva l'entretien en ses termes : « Je suis socialiste et pacifiste, je ne puis diriger en Sorbonne une thèse dans laquelle on déclare ''il n'y a de politique que là où il y a un ennemi''[270]. » Son étudiant lui répondit alors que cette conception de la politique était le fruit de ses expériences et de réflexions longuement mûries et que, pour ces raisons, il ne pouvait supprimer ce qui était pour lui (à ce moment) « le nerf » de sa thèse[271]. Sans acrimonie, Hyppolite lui répliqua : « Alors, il vous faut chercher un autre directeur de thèse[272] ». Freund quelque peu ébranlé et impressionné par la fermeté de conviction de son professeur, lui demanda tout de même avant de quitter la brasserie, si celui-ci l'autorisait à demander à Raymond Aron — alors élu à la Sorbonne — de reprendre la direction de la thèse. Hyppolyte qui ne voulait pas être en mauvais termes avec son étudiant accepta aussitôt[273]. Une fois Freund partit, Canguilhem convenu avec son collègue d'intervenir auprès d'Aron en faveur de Freund.

Sans être au fait de l'affaire, le soir même en attendant son train pour Strasbourg, dans un petit café en face de la gare de l'Est, Freund rédigea une courte lettre à Raymond Aron dans laquelle il lui expliquait la situation[274]. Il lui demandait également de bien

[270] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 43.
[271] *Idem.*
[272] *Idem*.
[273] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. VIII.
[274] *Idem.*

vouloir accepter de prendre la succession d'Hyppolite, en devenant son nouveau directeur de thèse. À cette lettre, il joignit le manuscrit qui l'avait plongé dans l'embarras, en espérant que celui-ci fasse cette fois meilleure impression. De retour chez lui, quelque peu ébranlé par toute cette saga, Freund passa les vacances de Noël à méditer les arguments d'Hyppolite[275]. Il commençait à douter de la pertinence de produire une telle thèse de doctorat dans un climat intellectuel où tout semblait jouer contre son projet. Puisqu'un grand nombre de ses collègues et la plupart des autorités académiques de l'époque le pensaient, peut-être que sa conception du politique était dépassée et que le monde se dirigeait effectivement vers une sorte de paix généralisée[276]. Puis, en songeant aux évènements politiques récents, le thésard reprit quelque peu confiance en son travail. En effet, la guerre d'Algérie, l'Indochine, la révolte de Budapest, la crise de Berlin, etc. n'étaient-ils pas des évènements qui démontraient la constance des conflits en politique? Enfin, pour achever de conforter Freund dans ce nouvel élan, le 3 janvier 1959, en rentrant chez lui, il trouva une lettre d'Aron. Celui-ci lui disait qu'il trouvait remarquables les pages de son manuscrit et qu'il acceptait de reprendre la direction de sa thèse et de soutenir avec joie, par la même occasion, sa candidature au C.N.R.S[277].

De plus, pour encourager Freund dans son travail universitaire, Raymond Aron accepta de préfacer la même année la traduction du texte de Max Weber, *Le savant et le politique*, auquel son nouvel élève travaillait. Ce n'est toutefois que près d'un an plus tard que la première rencontre au sujet de la thèse eut lieu, entre les deux hommes. En effet, c'est au mois de février de l'année 1960 que Freund fut reçu par Aron heureux de pouvoir

[275] Julien Freund, « Raymond Aron directeur de thèse », *art. cit.*, p. 55.
[276] *Idem.*
[277] *Idem*.

enfin discuter avec son nouvel étudiant[278]. Bien qu'enthousiasmé par le travail de Freund, Aron n'était pas entièrement d'accord avec les idées avancées par celui-ci[279]. De l'avis de Freund, « l'entretien fut très animé, car Aron avait le don de faire des objections pénétrantes et inattendues, non par jeu, mais pour éprouver la solidité des idées qu'on avançait[280] ». Après avoir éprouvé avec satisfaction les arguments de Freund, Aron mit son thésard en garde contre les difficultés qu'il rencontrerait inévitablement en publiant une telle thèse. Il le pria surtout de ne pas prendre son approbation comme une garantie d'être protégé contre les attaques indues[281].

À la suite de l'entretien, les deux hommes déjeunèrent ensemble et échangèrent des anecdotes sur leur passé respectif, notamment sur leur implication pendant la guerre. Aron qui connaissait le passé de Freund dans la résistance par Canguilhem, était particulièrement enchanté qu'un véritable résistant écrive une thèse comme celle-là[282]. Le sociologue très respectueux de cet engagement, ne manquera pas d'ailleurs de souligner le passé et le courage de Freund au moment de la soutenance de thèse[283]. Toujours est-il qu'après leur repas vers 14h30, Aron raccompagna son élève et puis, sur le pas de la porte, il lui dit en toute confidence : « C'est une thèse que j'aurais voulu faire, peut-être d'une autre façon, mais dans le même esprit. On vous critiquera, mais l'on ne pourra effacer l'expérience dont

[278] Julien Freund, « Raymond Aron directeur de thèse », *art. cit.*, p. 56. Notons qu'il est étonnant que Freund et Aron ne se soient rencontrés formellement, pour discuter de la thèse, que près d'un an après qu'Aron ait accepté d'en devenir le superviseur. Ici soit qu'il y a erreur dans les dates ou soit que la distance (Freund vivait à Strasbourg et Aron à Paris) et les diverses occupations de l'un et de l'autre ont occasionné cette rencontre tardive.
[279] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 44.
[280] Julien Freund, « Raymond Aron directeur de thèse », *art. cit.*, p. 56.
[281] *Idem.*
[282] *Idem*.
[283] *Ibid*., p.57. Freund sera très reconnaissant envers R. Aron pour ce geste. Voir : Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 9 juillet 1965 » et Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 4 octobre 1965 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fond Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France.

se nourrit votre idée. Évitez l'idéologie! Évitez l'idéologie[284]! » À partir de ce jour, une collaboration et une amitié intellectuelle étaient nées.

Conclusion

En somme, Aron et Freund vont se rencontrer à la fin des années 1950 au terme d'un parcours long et difficile qui les porta, chacun de leur côté et à des postes différents, de la fin de la guerre à l'université. Avant leur collaboration, ils passèrent tous les deux par les désillusions de la politique dans la France d'après-guerre où ils furent confrontés à la montée en puissance du communisme et à l'emprise idéologique que celui-ci exerça sur leurs confrères. Opposés au marxisme et isolés pour cette raison, ils persévérèrent néanmoins dans une critique du communisme qui les conduisit à développer une analyse foncièrement originale de l'activité politique. Cette analyse leur servit précisément d'outils pour dévoiler les faiblesses philosophiques et réelles du marxisme-léninisme idéologique et appliqué.

Alors qu'en France durant les deux décennies qui ont suivi la Seconde Guerre mondiale la politique était vivement critiquée et même dépréciée par les communistes et leurs compagnons de route, Aron et Freund ont tenté chacun à leur manière de revaloriser l'importance de ce phénomène humain. En partant de la philosophie et en se tournant vers la sociologie, Aron a montré contre les déterminismes historiques et économiques que l'action politique avait encore un impact majeur sur l'organisation des sociétés et leur développement dans l'histoire. De son côté, Freund en usant du concept ami-ennemi a voulu réaffirmer le fait que les êtres humains se posent en s'opposant. C'est parce qu'un

[284] Julien Freund, « Raymond Aron directeur de thèse », *art. cit.*, p. 56.

être humain peut penser, juger et agir dans sa société ou vis-à-vis d'autres sociétés que la politique reste un domaine d'actions permanent et potentiellement conflictuel.

Dans les chapitres subséquents, nous exposerons plus en détail ces conceptions de la politique que ces deux penseurs français ont élaborée. Cependant, il nous reste à savoir comment Raymond Aron a influencé le travail de Julien Freund. On s'en doute bien, un homme et un professeur, comme Aron, ne s'est pas contenté de lire *L'essence du politique* l'avant-veille de la soutenance de son « thésard ». En fait, tout nous porte à croire que les deux hommes ont eu de nombreux échanges au sujet de la politique et que ces échanges ont nourri l'ouvrage de Freund. Même, Aron semble avoir grandement contribué à la structure générale de la conception freundienne du politique et c'est ce que nous tenterons de montrer plus précisément au troisième chapitre.

Cependant, avant d'entreprendre cette démonstration, il nous faut d'abord examiner un point qui peut faire obstacle à tout rapprochement entre Aron et Freund : soit la relation complexe qu'entretient la pensée de Freund avec celle de Carl Schmitt. Comme nous l'avons montré dans ce chapitre, c'est environ à la même époque que le philosophe français rencontra Schmitt et Aron; et l'on sait toute l'importance que prit la distinction ami-ennemi dans la thèse de Freund. Pour cette raison, selon nous, ce n'est qu'en distinguant préalablement la conception schmittéenne du politique de celle de Freund qu'il sera possible de dégager les éléments qui permettent un rapprochement entre la pensée politique de ce dernier et certaines idées aroniennes.

Chapitre II

Schmitt et Freund : une filiation qui rencontre des limites

Dans le premier chapitre, nous avons essayé de tracer les grandes lignes des parcours de Raymond Aron et de Julien Freund au moment de l'après-guerre. L'intérêt pour nous d'exposer ces deux itinéraires intellectuels, jusqu'à leur entrecroisement au début des années 1960, était surtout de dévoiler dans quel contexte historique leurs conceptions du politique avaient été élaborées et contre quel adversaire idéologique celles-ci avaient été pensées. Le résultat de cet examen biographique nous a permis de constater qu'autant chez Aron que chez Freund, la réflexion sociologique et philosophique a été conduite dans un rapport très critique vis-à-vis du marxisme qui était alors la philosophie dominante dans la France de l'époque. Il faut donc comprendre que le travail de *L'essence du politique* et les idées aroniennes qui l'ont inspiré n'ont pas été conçus dans l'objectif de faire une critique de la modernité politique ou du libéralisme. Le tout a plutôt été pensé contre une philosophie de l'histoire qui faisait inéluctablement de la société future une communauté humaine unifiée, sans conflit et sans hiérarchie sociale. Devant un tel déterminisme rationalisé, Aron et Freund ont rappelé que le politique restait néanmoins un champ de l'activité humaine, à la fois ouvert et contraignant, où se dévoilait la liberté de l'action édificatrice de l'homme sur lui-même.

L'esquisse biographique du premier chapitre nous permet donc de souligner un point important, Freund a surtout rédigé *L'essence du politique* en réaction aux philosophies progressistes de l'histoire d'inspiration hégélienne, défendue notamment par les socialistes et les communistes qui dominaient le monde de la philosophie et des sciences

sociales en son temps (en témoigne le désaccord avec Hyppolite). Ainsi, malgré tout ce qu'on peut reprocher à Freund aujourd'hui, il serait selon nous erroné de voir dans son œuvre principale une critique directe du libéralisme politique ou du régime parlementaire[285]. En ce sens, bien qu'il ait indéniablement partagé énormément sur le plan intellectuel avec Schmitt[286], Freund ne semble pas avoir en commun avec lui cette détestation des régimes libéraux. Du moins, remis dans son contexte de production historique, *L'essence du politique* parait être un texte qui s'oppose plus directement au marxisme, au socialisme et au totalitarisme qu'il ne s'oppose au libéralisme[287].

Malheureusement, le « scandale » qui entoure le rapport entre Schmitt et Freund occulte ce type de divergences qu'on retrouve néanmoins entre les deux théoriciens. D'ailleurs, il existe plusieurs autres différences significatives entre la philosophie de Freund et la théorie du juriste allemand sur le politique. Celles-ci sont cependant également méconnues et l'utilisation par le philosophe français du célèbre critère schmittien, de l'ami et de l'ennemi, a en quelque sorte marqué trop négativement l'œuvre de ce dernier[288]. De

[285] Par exemple, Alain Bihr affirme que l'un des principaux apports de Freund au corps doctrinal du GRECE est d'avoir révélé à ce groupe l'existence de Carl Schmitt, « cet important théoricien de l'État autoritaire, l'un des inspirateurs de la constitution de l'État national-socialiste! » Sous-entendu, Freund est le promoteur auprès de la « nouvelle droite » d'un auteur nazi — dont il partage les thèses — défenseur de l'autoritarisme et inspirateur juridique du totalitarisme. Voir : Sylvain Laurens, Alain Bihr, « L'extrême droite à l'université : le cas Julien Freund », *art. cit.*, p. 23.

[286] Si l'on peut dire que Freund rejoindrait Schmitt pour soutenir que le libéralisme masque parfois à l'homme la dimension politique de l'existence humaine, il serait exagéré et faux d'avancer que l'on trouve dans *L'essence du politique* un plaidoyer pour l'autoritarisme ou le totalitarisme.

[287] Dans les entretiens avec Charles Blanchet, en réagissant à un extrait des *Manuscrits de 1844* dans lequel Marx présente les activités humaines (la religion, la politique, le droit, la famille, etc.) comme des aliénations, Freund écrit : « La théorie des essences que j'ai élaborée, en mettant l'accent sur les données irréductibles l'une à l'autre, est une sorte de réhabilitation de la théorie de la distinction des genres, grâce à la reconnaissance de l'autonomie spécifique de la politique, de l'art, de la religion, etc. Il me semble que l'idée de la distinction des genres enseigne le sens des limites et de la distance […] » (*L'Aventure du politique*, *op. cit.*, p. 166-167).

[288] Il faut dire évidemment que faire le rapprochement entre les deux hommes n'est pas fautif. Indéniablement, en plus de leur amitié personnelle, Carl Schmitt exerça sur Freund une forte influence. Comme témoignage de cette amitié personnelle, le lecteur peut consulter les nombreux extraits de la correspondance de Schmitt avec Freund. Celle-ci est publiée dans trois ouvrages : *Schmittiana* II, *op. cit.*,

fait, comme nous l'avons souligné dans l'introduction, nombre de commentateurs des œuvres de Schmitt et de Freund relient directement ces deux penseurs et, plus particulièrement, associent très étroitement *La notion de politique* avec *L'essence du politique*, un peu comme si le second texte n'était qu'une espèce de prolongement du célèbre livre de Schmitt[289].

Par conséquent, avant d'opérer tout rapprochement entre Aron et Freund, il nous parait important de bien distinguer, dans ce chapitre, la conception défendue par Freund dans sa thèse et les idées de Schmitt, exposées dans *La notion de politique*. Effectuer cette séparation entre ces deux auteurs nous permettra de dissiper certains malentendus qui rendraient difficile le rapprochement entre la pensée d'Aron et celle de l'auteur de *L'essence du politique*. D'après nous, ce n'est qu'après avoir opéré cette distinction entre les théories de Schmitt et de Freund, qu'il deviendra plus aisé de montrer sur quels points précis la conception du politique du philosophe français a été influencée par les idées d'Aron.

p.31-71, *Schmittiana* IV, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, p. 53-91 et *Schmittiana* VIII, Berlin, Duncker & Humblot, 2003, p. 27-119. De plus, comme nous l'avons souligné en introduction, dans ses textes, Freund reprend à son compte plusieurs analyses du juriste allemand. Néanmoins, selon nous, il est exagéré de faire du philosophe alsacien lorrain le « principal disciple français » de Carl Schmitt, comme le fait Jan Werner Müller (*Carl Schmitt un esprit dangereux*, *op. cit.*, p. 292). Paradoxalement, cela est particulièrement remarquable lorsque l'on s'attarde à comparer avec minutie ce qui semble les rapprocher le plus, c'est-à-dire leur vision de la chose politique. De fait, certains éléments fondamentaux semblent plutôt les distinguer.

[289] Rappelons que dans son livre *Que faire de Carl Schmitt ?*, en parlant du cas de Freund, Kervégan laisse sous-entendre que *L'essence du politique* ne serait qu'un complément de la théorie de Schmitt. De plus, tout en soulignant le lien évident entre les deux théories, en discutant plus loin des qualités de la conceptualisation schmittienne sur le politique, il soutient que celle de Freund tombe en deçà de celle du juriste allemand. Trop substantielle ou essentialiste, la théorie de Freund serait inférieure à celle de Schmitt (*Que faire de Carl Schmitt?*, *op. cit.*, p.59-60 et 183-184). Même Piet Tommissen écrit dans un article pour le quatre-vingt-dixième anniversaire du juriste allemand que, bien que différentes, les deux approches de Schmitt et de Freund « ne s'excluent pas mutuellement, au contraire elles se complètent à merveille […] ». Voir : Piet Tommissen, « Contribution de Carl Schmitt à la polémologie », *Revue européenne des sciences sociales*, t.16, n°44, 1978, p. 155-156.

De la sorte, pour démontrer plus précisément les dissemblances majeures qui existent entre les visions de Freund et de Schmitt au sujet du politique, nous diviserons ce chapitre en trois parties. Premièrement, nous verrons comment Schmitt et Freund s'opposent dans l'emploi de différentes méthodes et dans l'utilisation de divers outils conceptuels qu'ils adoptent pour définir et circonscrire le politique[290]. Deuxièmement, nous démontrerons comment une certaine compréhension erronée de leurs théories peut conduire à de fausses oppositions entre ces deux penseurs[291]. De cette façon, nous dégagerons *L'essence du politique* d'une lecture trop essentialiste et par le fait même réductionniste. Troisièmement, en explorant l'anthropologie politique qui sous-tend leurs théories, nous montrerons que ces deux auteurs ont une conception différente de la nature de l'homme et de la finalité du politique.

2.1 Deux méthodes : Critère vs. Présupposés et Degré vs. Domaine

Pour commencer, si l'on compare visuellement *L'essence du politique* avec *La notion de politique*, on voit tout de suite au premier regard que l'œuvre de Freund a une

[290] 1) Critère vs. Présupposés et Degré d'intensité vs. Domaine propre (essence). Les distinctions exposées dans le texte qui suit sont importantes puisqu'un critère ou *criterium* en droit renvoi au principe ou à l'élément (le fait ou le méfait) qui permet de juger d'une chose. Ainsi, juridiquement parlant, en droit criminel par exemple, on part d'un méfait et l'on cherche à dire ou à prouver si l'action commise ou le geste posé entre *sous* une catégorie pénale. En l'occurrence, dans la théorie de Schmitt, on cherche à savoir si une chose peut être catégorisée comme politique. Sur ce point, dans sa préface à *La notion de politique*, Julien Freund confie également que Schmitt aurait souvent insisté sur une distinction que l'on ne retrouve pas vraiment dans son œuvre entre *substance* et *instance*. Le critère schmittien permettrait donc de juger en deçà de l'instance politique (l'État, l'empire, la cité, etc.), si un groupement humain entre dans la *substance* du politique. Autrement dit, si une collectivité se désigne des ennemis ou est désignée comme ennemi, on peut estimer qu'elle est une unité politique, nonobstant la forme qu'elle revêt. En ce sens, la théorie de Schmitt permet de juger si une communauté est politique ou non politique, si elle appartient en quelque sorte à cette substance du politique. Cependant, une telle théorie d'inspiration juridique ne permet pas de définir intégralement la substance du politique à proprement parler; ce qui est l'objet de la recherche philosophique de Freund. Voir : Carl Schmitt, *La notion de politique, op. cit.*, p. 19, 49.

[291] Après la première partie de ce chapitre et les conclusions vers lesquelles elle nous entrainera, nous verrons qu'il faut éviter d'accentuer exagérément, jusqu'à la caricature, l'opposition entre Schmitt et Freund : comme si nous avions par exemple d'un côté un pur juriste et de l'autre un obscur métaphysicien.

tout autre dimension que l'essai de Schmitt. En effet, comme le souligne David Cumin, simplement en comparant le volume des deux écrits, on constate immédiatement qu'il y a une différence nette entre les deux textes et que, par conséquent, les deux auteurs n'avaient certainement pas les mêmes objectifs en les rédigeant[292]. Schmitt s'exprime d'ailleurs ouvertement sur cette différence et la souligne dans le deuxième tome de sa *Théologie politique*. Il précise :

> Julien Freund […] utilise la distinction ami-ennemi non pas comme un *critère* (ce que je fais pour ma part), mais comme l'un des trois *présupposés* (des trois couples conceptuels : commandement-obéissance, privé-public, ami-ennemi) : ces derniers sont considérés comme des présuppositions essentielles pour une théorie systématiquement structurée du politique[293].

Par ces mots du juriste allemand, on comprend bien qu'avec son *concept de politique,* la recherche de Schmitt se limite à découvrir un simple *critère*[294]. À l'inverse, Freund cherche plutôt à définir tous les éléments qui caractérisent le politique. Il veut donc édifier une théorie plus englobante et plus systématique de ce phénomène humain, alors que l'objectif de Schmitt est plus circonscrit ou, comme Freund le souligne lui-même, « son objectif est à la fois plus précis et plus modeste : déterminer le critère, c'est-à-dire le signe qui permet de reconnaître qu'un problème est politique ou non, donc discerner ce qui est purement politique indépendamment de toute autre relation[295]. »

---

[292] David Cumin, « Le concept de politique : Carl Schmitt et Julien Freund comparé », dans Gil Delannoi, Pascal Hintermeyer, Philippe Raynaud, Pierre-André Taguieff (Dirs.), *Julien Freud, la dynamique des conflits*, *op. cit.*, p. 205.
[293] Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 175-176.
[294] En se référant à ces premiers travaux en tant que juriste (1912), Julien Freund rappelle que Schmitt avait une espèce d'obsession pour la découverte de « critère ». Voir : Julien Freund, « Carl Schmitt. Une existence et une pensée faites de contrastes », *Commentaire*, n° 32, 1985, p. 1104.
[295] Julien Freund, « Préface » dans Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 22.

Ainsi, le point de départ de la recherche de Julien Freund est autre que celui du juriste allemand. En effet, comme nous l'avons montré au dernier chapitre, il est clair que le philosophe français a éprouvé au début des années 1950 — avant sa rencontre avec Carl Schmitt et avant sa lecture de *La notion de politique* — le désir de réfléchir philosophiquement à une définition du politique qui serait complète, claire et riche significativement[296]. Contrairement au penseur allemand, Freund n'a pas abordé la question du politique avec la « modestie » du juriste qui avance avec prudence sur le terrain philosophique[297]. À l'inverse, en entamant sa recherche, il a voulu embrasser la totalité du phénomène en mêlant histoire, sociologie, phénoménologie et métaphysique, dans le but de définir ce qu'était la politique et la signification que pouvait universellement avoir cette activité pour l'homme[298].

---

[296] En s'exprimant sur sa méthode dans *Philosophie et sociologie*, Freund explique qu'il a voulu réfléchir contre des formules à la mode en son temps du type : tout est aliénation, « tout est politique » ou « tout est idéologie ». Comme, il le dit « si tout est tout, il n'y a plus lieu de faire des recherches » et de se questionner sur le monde. C'est donc en cherchant à distinguer et à classer, en ayant en quelque sorte à l'esprit des principes de non-contradiction et d'identité, que Freund a cherché à définir ce qu'était le phénomène politique spécifiquement. Évidemment, il a cherché simultanément à distinguer ce phénomène des autres activités humaines observables dans l'histoire et dans les relations sociales. De son propre aveu, après avoir entrepris ce travail définitionnel et de recherche « positive », Freund se serait rendu compte rapidement qu'il ne pouvait mener à bien ce projet sans avoir recours à la philosophie et à la métaphysique. Il « choisi[t] la voie de Max Weber, qui lui aussi, élabora à partir de préoccupations sociologiques une philosophie, mais trop limitée à l'épistémologie », aux yeux du philosophe français. Voir : Julien Freund, *Philosophie et sociologie*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1984, p. 16-17, 19-21.

[297] Cette interprétation de la méthode « juridique » de Schmitt est souvent reprise par les commentateurs de son œuvre et notamment par Freund lui-même qui la souligne autant dans sa préface à *La notion de politique* que dans des articles ultérieurs. À ce sujet voir : Julien Freund, « Préface » dans Carl Schmitt, *La notion de politique, théorie du partisan*, *op. cit.*, Julien Freund, « Vue d'ensemble sur l'œuvre de Carl Schmitt », *Revue européenne des sciences sociales*, t.16, n°44, 1978, p. 7-38, Julien Freund, « Carl Schmitt. Une existence et une pensée faites de contrastes », *art. cit.*, p. 1101-1109, Julien Freund, « Les lignes de force de la pensée de Carl Schmitt », *Nouvelle école*, n° 44, 1987, p. 11-27. Nous verrons néanmoins dans ce chapitre pourquoi une telle vision de la méthode ou de l'approche de Schmitt vis-à-vis du politique peut être problématique.

[298] Sur l'origine de la méthode de Freund dans son étude de l'essence du politique, voir : « Ébauche d'une biographie intellectuelle », *Revue européenne de science sociale*, *art. cit.*, p. 16. Sur les limites d'une certaine sociologie on peut consulter l'article de Freund, *Philosophie et sociologie politique* (1967), dans lequel il critique sévèrement Maurice Duverger pour avoir refusé l'étude des philosophes classiques pour la compréhension de la science politique contemporaine. Contrairement à Duverger, Freund pense qu'on ne peut pas développer une réflexion profonde sur la politique sans consulter les textes des auteurs classiques. Les sondages, les études statistiques ou les travaux de politiques comparées, etc. ne suffisent pas pour

Pour arriver à cette définition singulière, la méthode de Freund emprunte d'abord à l'expérience concrète, celle qu'il a vécue dans la Résistance et en politique active bien sûr, mais également dans l'expérience historique de l'humanité à travers les âges. Ainsi, la notion d'essence qui lui sert de cadre à son interrogation philosophique sur la nature du politique « est indissociable de l'expérience[299]. » Comme il le précise : « c'est en ce sens que j'ai conçu *L'essence du politique* comme une recherche et une réflexion sur l'expérience humaine générale que nous avons de l'activité politique[300]. » De cette manière, chez Freund, l'essence est premièrement conçue comme « l'effort pour découvrir les constantes qui caractérisent les diverses activités humaines[301]. » Ensuite, la méthodologie de Freund s'appuie sur la méditation[302]. Dans son *Ébauche d'une biographie intellectuelle,* il admet être parvenu à la découverte des « constantes » qui caractérisent le phénomène politique par la méditation sur l'histoire et par la méditation sur les grands auteurs de la philosophie politique antique et classique, tels que Thucydide, Machiavel et Hobbes[303].

C'est évidemment dans *L'essence du politique* que le philosophe est finalement arrivé au bout de cette démarche de recherche aux origines à la fois expérientielle et méditative[304]. Pour échafauder de manière plus structurée cette analyse systématique de

comprendre ce phénomène selon ce philosophe. Voir : Julien Freund, « Philosophie et sociologie politique », *Archives européennes de sociologie,* vol. 8, n°1, 1967, p. 129-151.

[299] Julien Freund, « Ébauche d'une biographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 17.

[300] *Idem*.

[301] *Idem*.

[302] Julien Freund, *Philosophie philosophique*, Paris, La Découverte, 1990, p. 120-138.

[303] Julien Freund, « Ébauche d'une biographie intellectuelle », *art. cit.*, p. 23

[304] Cette démarche philosophique s'apparente et est sans doute inspirée de la méthode « scientifique » d'Aristote. En effet, comme l'explique Ronald Bonan, contrairement à Platon, pour Aristote, les universaux sont construits par l'intellect ou « l'intellection » à partir des faits perçus dans l'expérience sensible. Voir : Ronald Bonan, *Aristote*, Paris, Ellipses, 2018, p. 57-58. Pour sa part, Richard Bodéüs précise que chez Aristote, « le jugement d'existence, en effet, précède la définition de l'essence. On ne peut savoir ce qu'est une chose, dit Aristote, avant de savoir qu'elle est. […] Exister, c'est être un genre de chose déterminée,

l'essence du politique, Freund laisse alors de côté dans sa thèse l'idée de *critère* — à ses yeux trop limitative — pour employer le concept de *présupposés* qu'il définit comme étant « la condition propre, constitutive et universelle d'une essence[305]. » Selon lui, les présupposés sont donc ces « constantes » qui caractérisent une essence ou encore ils sont les « principes invariants d'une activité[306]. » Le présupposé n'est ainsi qu'une élaboration conceptuelle conçut à partir d'observations et de réflexions sur un élément invariant qui permet de délimiter, de comprendre et d'expliquer un aspect de la réalité, comme l'organisation de la vie commune (le politique)[307]. Freund précise également que le présupposé rend compte d'éléments du réel qui font d'une essence ce qu'elle est, c'est-à-dire que sans tel ou tel présupposé, le phénomène analysé ne serait pas ce qu'il est[308]. Autrement dit, le présupposé est un concept absolument nécessaire pour parvenir à définir l'essence d'une chose et simultanément, il est un élément fondamental pour que cette chose ou cette essence soit[309]. D'après le philosophe, en ce qui concerne l'organisation de la vie

plutôt que rien ou, si l'on veut, plutôt qu'un mot. Si donc l'on juge de l'existence d'une chose A sous tel mot, c'est qu'on pense qu'il y a une raison déterminée (C) pour faire d'un genre de chose (B) la réalité particulière (A) qui désigne le mot en question. Le jugement conclut ainsi à l'existence de A, parce qu'il saisit ensemble un genre de chose (B) et la raison déterminée (C) qui en fait A. L'analyse de ce qui existe (A) permet ensuite de répondre à la question de savoir qu'est-ce que A (son essence) et d'en poser la définition en énonçant son genre (B) et sa différence spécifique (C) ». Voir : Richard Bodéüs, *Aristote*, Paris, Vrin, 2002, p. 149 et aussi sur ce point consulter directement Aristote, *Seconds Analytiques*, Éditions les échos du maquis, accès en ligne à l'adresse : https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Seconds-analytiques.pdf.

[305] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 84.

[306] Julien Freund, *Philosophie philosophique*, *op. cit.*, p. 113.

[307] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 87-88.

[308] Dans *Philosophie et sociologie*, Freund écrit précisément : « Y a-t-il des conditions qui font que la politique est la politique, de sorte que lorsqu'elles font défaut, la relation sociale n'est plus politique ou seulement politique de façon secondaire? Puisqu'il s'agit de conditions de départ, ce sont celles qu'une activité présuppose, qu'il la font être ce qu'elle est et non pas autre chose. Ce genre de conditions constitutives qu'une activité présuppose nécessairement, je les ai appelées présupposés » (*Philosophie et sociologie*, *op. cit.*, p. 23).

[309] Julien Freund, *Philosophie philosophique*, *op. cit.*, p. 113-114.

collective par exemple, sans les présupposés du commandement et de l'obéissance, du privé et du public et de l'ami et de l'ennemi, le politique ne serait pas le politique.

À cet égard, pour bien saisir ce qui oppose ici Freund et Schmitt, il faut comprendre toute la signification et tout le poids philosophique de ces deux notions que sont l'essence et le présupposé. De fait, pour Freund, il faut savoir qu'en plus d'êtres des outils heuristiques[310], ces concepts philosophiques et cette démarche méthodologique sont reliés à la métaphysique aristotélicienne. Il le dit très explicitement dans un ouvrage tardif, *Philosophie philosophique*, où il admet que l'idée des essences est reliée à une enquête plus large sur la nature humaine ou sur « l'être en tant qu'être », c'est-à-dire à la métaphysique selon Aristote[311]. À ce propos, dans *Philosophie et sociologie*, il souligne ainsi :

> L'être en tant qu'être, ce n'est pas seulement l'être mesuré à la science […], mais c'est l'être dans sa totalité, comme être ou animal politique ou social, capable d'économie de technique, agent moral et juridique […]. C'est tout cela l'être, et la métaphysique est une théorie au sens aristotélicien, c'est-à-dire une méditation sur l'être dans sa totalité d'être[312].

En ce sens, l'on voit bien que la démarche de Freund vise à appréhender de manière totale et philosophique l'être dans ces différentes manifestations que celles-ci soient sociales, politiques, économiques, etc. En outre, le philosophe précise que sa recherche sur l'essence du politique traduit alors une interrogation sur « l'être » au sens ou « si je

[310] Sébastien de La Touanne note très justement qu'il y a deux versants à la théorie des essences chez Freund, le premier est sociologique et épistémologique, puis le second est métaphysique. Voir : Sébastien de La Touanne, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique, op. cit.*, p. 27-28.
[311] Julien Freund, *Philosophie philosophique*, *op. cit.*, p. 96, 106.
[312] Julien Freund, *Philosophie et sociologie*, *op. cit.*, p. 38.

m'interroge sur l'être de ces activités, je pose la question de l'essence, à savoir qu'est-ce que le politique? […][313] ». Avec ces quelques explications, on comprend mieux pourquoi Freund tenait à réfléchir sur toutes les essences et à distinguer nettement celles-ci, c'est parce qu'il voulait analyser la totalité de l'être ou à tout le moins, il souhaitait caractériser la somme des activités fondamentales auquel l'être humain participe. Pour cette raison, en plus de s'apparenter à une sorte d'« idéal-type » (au sens de Weber), le concept d'essence chez Freund possède donc également un caractère « ontologique »[314], au sens où il est relié à une enquête métaphysique.

Plus exactement, dans le système philosophique freundien, il existe des activités essentielles, les essences, qui sont rattachées à des données de nature. De cette manière, l'homme en tant qu'être humain, prisonnier de sa condition, fait face à des réalités (la vie commune, la mort, le besoin, le goût, la conscience et la connaissance) qui produisent des activités humaines (la politique, la religion, l'économie, etc.)[315]. Par exemple, puisque les êtres humains vivent collectivement, la vie sociale est pour ce philosophe une donnée de nature. Cette donnée ou ce fait naturel entraine nécessairement une activité humaine et culturelle qui consiste à l'organisation de la vie commune, à savoir le politique. Le phénomène politique est alors qualifié d'essence par Freund, car il est intrinsèquement relié

[313] Julien Freund, *Philosophie philosophique*, *op. cit.*, p. 106.
[314] Dans le même ouvrage, Julien Freund emploie lui-même ces deux termes pour qualifier l'essence dans son système philosophique (*Ibid.*, p. 108, 111).
[315] Dans *Philosophie et sociologie* — cours professé à l'Université catholique de Louvain en 1981-1982 — Freund indique que l'essence, concept proprement philosophique, correspond à une donnée ineffaçable de la nature humaine (p. 24-25). Freund identifiait ainsi six essences (politique, économique, religion, morale, art et science) qui étaient des activités essentielles à la vie de l'homme. Chacune correspondait selon lui à une donnée de la nature humaine et chacune avait, ses présupposés, ses moyens propres et sa finalité. Comme nous l'avons indiqué, l'un des objectifs de Freund aurait été de décrire et de théoriser en profondeur ses essences qui étaient le fait de l'être en tant qu'être ou de l'humain en tant qu'il est humain. Pour le portrait clair et complet de la théorie de Freund des six essences, voir : Julien Freund, *Philosophie et sociologie*, *op. cit.*, p. 41-81. Notons également que dans son dernier livre, *L'essence de l'économique*, Freund conserve cette même théorie. Voir : Julien Freund, *L'essence de l'économique,* Strasbourg, PUS, 1993, p. 17-30.

à la nature humaine. De fait, un être humain ne vient pas au monde seul et isolé, il vit forcément avec ses semblables au sein d'une communauté et, de cette façon, la politique entendue comme action organisatrice de la vie collective est une activité inhérente à la vie humaine.

Cet exposé plus général sur la philosophie de Freund nous ramène maintenant à la distinction entre l'essence, le présupposé et le critère. Celle-ci nous permet de constater une différence fondamentale entre la théorie de Schmitt et celle du penseur français. Comme nous l'avons souligné ci-dessus, pour ce philosophe, l'essence et le présupposé sont à la fois des outils heuristiques et des concepts reliés à une théorie métaphysique, d'inspiration aristotélicienne, sur la nature humaine. Chez le juriste allemand, au contraire, le terme de critère n'est qu'un outil conceptuel lui permettant de ramener son analyse à ce qu'il croit être le noyau dur de la politique : « La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi. Elle fournit un principe d'identification qui a valeur de critère, et non une définition exhaustive ou compréhensive[316]. »

Ainsi, il est clair à la lecture de ce passage qu'à l'inverse de Freund, Schmitt n'a pas l'ambition de fournir une analyse systématique et approfondie de ce qu'est le politique. Dans la *Postface de l'édition de 1932* de *La notion de politique*, le juriste qualifie même les propositions contenues dans son célèbre texte de simples « points de départ »[317]. Comme le remarque Jean-François Kervégan, Schmitt évite donc on ne peut plus clairement de définir la « substance » ou l'« essence » du politique, il veut plutôt seulement

[316] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 64.
[317] Carl Schmitt, « Post face à l'édition de 1932 », dans Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 153.

identifier cette activité à l'aide d'un point de repère, celui-ci permettant de déterminer si une chose est politique ou non politique[318]. En d'autres termes, il cherche à ramener la politique à sa plus simple expression, c'est-à-dire à « des distinctions qui lui sont propres, auxquelles pourrait se ramener toute activité politique au sens spécifique du terme[319]. »

Cependant, il faut relever ici une difficulté interprétative propre à la pensée politique de Schmitt. En effet, le juriste soutient également que ces « distinctions propres » peuvent se retrouver dans d'autres domaines de la culture comme l'art ou la morale. En ce sens, le beau, le laid, le bien et le mal seraient respectivement les distinctions qui définissent ces deux champs d'activités[320]. En conséquence, au début de son exposé, malgré le fait qu'il définisse le politique à l'aide d'un simple critère et qu'il refuse de faire une analyse exhaustive de ce phénomène, Schmitt semble simultanément concevoir le politique comme un *domaine propre* qui se distinguerait d'autres domaines « relativement autonomes où s'exercent la pensée et l'action des hommes[321] ».

À cet égard, comme le rappelle J-F. Kervégan, *La notion de politique* est un ouvrage dans lequel son auteur cultive l'ambiguïté[322]. De fait, il parait y avoir sur ce point une certaine hésitation, voire même une contradiction, dans la présentation de Schmitt, puisque son « critère » semble l'entrainer dans une conceptualisation similaire à celle de l'« essence » au sens freundien[323]. Du moins, au premier regard, le juriste parait aussi

[318] Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?, op. cit.*, p. 183.
[319] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 63.
[320] *Ibid*., p. 63-64.
[321] *Ibid*., p. 63.
[322] Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?, op. cit.*, p. 175.
[323] Les pages 63-64 de *La notion de politique* sont particulièrement révélatrices de cette espèce d'hésitation ou de contradiction dans le texte de Schmitt. Rappelons aussi que dans l'édition française tout au début du texte, Schmitt écrit que son étude « traite de l'essence du politique » (*La notion de politique*, *op. cit.*, p. 57).

partager avec le philosophe français cette idée de la diversité des domaines ou des sphères d'activités humaines. Cette conception, ces deux penseurs l'empruntent d'ailleurs à Max Weber qui, dans sa *Sociologie de la religion,* distinguait entre plusieurs champs d'activités contradictoires[324]. Dans cet ouvrage, Weber précisait que « […] la rationalisation croissante des relations communautaires et de leurs contenus font ressortir les conflits qui opposent le postulat religieux et les différentes sphères de la vie dans leurs logiques propres […][325] ». Le sociologue allemand se penchait alors plus particulièrement sur la tension qui opposa dans l'histoire européenne la rationalisation religieuse à la rationalisation économique et à la rationalisation politique[326]. La lecture des deux célèbres conférences publiées en français sous le titre *Le savant et le politique* peut aussi illustrer ce phénomène de conflits entre différentes sphères d'activités qui ont des finalités contradictoires[327].

Néanmoins, bien qu'au début de *La Notion de politique*, il est indéniable que Schmitt semble encore inspiré par cet aspect de la sociologie wébérienne[328], il parait par la

[324] Julien Freund, *Études sur Max Weber*, Genève, Droz, 1990, p. 186.
[325] Max Weber, *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion, 2006, p. 393.
[326] *Ibid*., p. 405, 413.
[327] Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963 [1959]. p. 216.
[328] Kervégan note, à juste titre, que Schmitt hérite de Weber cette interrogation sur les diverses sphères d'activités : qu'en est-il de la politique, de la religion, de l'économie, dans un monde où règne le polythéisme des valeurs et où par conséquent, la raison abandonne ces prétentions normatives pour se faire instrumentale, bureaucratique et calculatrice? Si Weber répond à cette interrogation par une large réflexion sur la rationalisation du monde (pour la politique : typologie des revendications de légitimité et sociologie de la profession politique), Schmitt y répond par une réflexion sur les rapports entre droit et politique et sur le statut nouveau du politique. Voir : Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?*, *op. cit.*, p. 174. De son côté, on pourrait dire que Freund tente de répondre au problème du polythéisme des valeurs par sa théorie sur les différentes « essences » reliées à la nature humaine. Nous verrons au chapitre six que Freund ne parvient pas tout à fait à répondre à ce problème. Mentionnons également, comme le souligne très bien Catherine Colliot-Thélène, que la relation intellectuelle entre Schmitt et Weber est plus complexe qu'il n'y parait au premier abord. D'ailleurs comme elle l'expose, une partie de l'œuvre juridico-théologique de Schmitt semble être une réponse à l'affirmation wébérienne selon laquelle le droit n'est plus et ne saurait plus être autre chose qu'un simple appareil technique, rationnel et objectif. Selon Colliot-Thélène, contre Weber, Schmitt aurait voulu accrocher la science juridique à sa source théologique de manière à ce que le droit puisse encore donner une « configuration substantielle à la réalité historique et sociale ». Voir : Catherine Colliot-Thélène, « Carl Schmitt contre Max Weber : rationalité juridique et rationalité

suite, dans le même texte, s'éloigner de cette idée de Weber dont Freund a conservé l'inspiration jusqu'au bout[329]. En effet, un peu plus en amont dans son exposé, Schmitt définit la politique comme un *degré d'intensité* plutôt que comme un *domaine d'activité*[330]. Il écrit : « le terme de politique ne désigne pas un domaine d'activité propre, mais seulement le degré d'intensité d'une association ou d'une dissociation d'êtres humains […][331] ». Toujours dans la *Postface de l'édition de 1932* et dans la *Préface* de l'édition de 1963, le juriste parle même de la politique comme d'un « problème non délimitable[332]. » Sur ce point, il semble donc y avoir bel et bien apparence de contradiction dans l'analyse du penseur allemand. Comment d'un côté Schmitt peut-il affirmer que le politique est un domaine de la culture humaine et simultanément nier cette première affirmation, en définissant le politique comme un simple degré?

Cette confusion concernant la définition du politique à l'intérieur même de *La notion de politique* est avant tout le résultat des propres hésitations de son auteur[333]. Comme le soutient David Cumin qui s'appuie lui-même sur l'analyse d'Heinrich Meier,

économique » dans Carlos-Miguel Herrera (Dir.), *Le droit, le politique autour de Max Weber, Hans Kelsen et Carl Schmitt*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 205-227.

[329] Selon Sébastien de la Touanne, Freund se serait inspiré fortement des aspects « héraclitéens » de la sociologie (ou de sa philosophie derrière sa sociologie) de Weber. Notamment, il se serait servi de cette idée qu'il existe des « tensions » et des « luttes » au sein des sociétés « entre les différentes activités humaines (religion, politique, économie…), mais aussi à propos des fins que visent les hommes (justice, paix, égalité…) » (*Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique*, *op. cit.*, p. 60-61). À ce sujet, voir aussi du même auteur : Sébastien de La Touanne, *Théorie politique et philosophie du droit chez Julien Freund*, thèse de doctorat en droit public, Université Paris 2, 2002, p. 35, 97. Sur l'idée des sphères d'activité autonomes chez Weber, voir plus particulièrement Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1996, p. 159, 212.

[330] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 77.

[331] *Ibid*., p. 77.

[332] Carl Schmitt, *Post face à l'édition de 1932,* dans Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 153.

[333] Comme nous le verrons, Schmitt semble avoir hésité pendant plusieurs années entre une définition du politique comprise comme degré d'intensité ou comprise comme domaine d'activités autonomes. Il optera finalement pour la première de ces conceptions. À ce sujet, voir le deuxième chapitre, *La politique ou qu'est-ce que la vérité ?*, dans Heinrich Meier, *La leçon de Carl Schmitt*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014, p. 45-98.

cette hésitation est particulièrement visible si l'on analyse les différentes versions successives de l'ouvrage de Schmitt[334]. En effet, dans la première version du texte de 1927, pour critiquer le libéralisme, le juriste allemand insistait davantage sur cette conception selon laquelle le politique était un domaine autonome ayant une logique propre, celle-ci ne pouvant être ignorée ou réduite au nom d'objectifs éthiques ou économiques[335]. Par la suite, au début des années 1930, Schmitt tout en conservant partiellement cette idée — le politique comme domaine d'activité — modifie également son analyse du politique au profit de la conception selon laquelle le politique ne serait que le « degré d'intensité » d'une unité[336]. À ce propos, on peut penser, comme l'affirme Jan-Werner Müller, que ce changement constitue *en partie* une tentative de réponse faite aux critiques de Léo Strauss[337]. Effectivement, dans un commentaire publié en 1932, le philosophe américain reprocha au juriste allemand d'être demeuré dans l'horizon du libéralisme en embrassant la théorie wébérienne des « sphères de valeurs[338] ».

Plus précisément, dans son *Commentaire* de 1932, Strauss reproche d'abord à Schmitt de continuer à minimiser la signification totale et existentielle que représentent la politique et la guerre pour l'être humain. Pour Strauss, le second phénomène est l'« épreuve décisive » pour l'homme dans sa totalité et non l'« épreuve décisive » ou le « moyen

[334] David Cumin, « Le concept de politique : Carl Schmitt et Julien Freund comparé », *op. cit.*, p. 206. Sur les différentes versions et les différentes traductions du texte voir l'article bibliographie : Piet Tommissen, « Contribution de Carl Schmitt à la polémologie », *art. cit.*, p. 143-146.
[335] Heinrich Meier, *La leçon de Carl Schmitt, op. cit.*, p. 48-50.
[336] Comme le souligne aussi J-F. Kervégan, entre 1927 et 1933, la pensée de Carl Schmitt évolue sur ce sujet et cette évolution apparait même dans d'autres textes de l'auteur. Voir : Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?*, *op. cit.*, p. 182-184.
[337] Jan Werner Müller, *Carl Schmitt un esprit dangereux*, *op. cit.*, p. 54. Nous soulignons « en partie », puisqu'évidemment l'hésitation de Schmitt se manifeste déjà entre les versions du *Begriff des Politischen* de 1927-1928 (qui sont les mêmes) et 1932 qui présente de nouvelles variantes sur ce thème par rapport aux versions précédentes. Le commentaire de Strauss concerne le texte de 1932, c'est-à-dire la troisième version du texte différente des deux premières.
[338] Jan Werner Müller, *Carl Schmitt un esprit dangereux*, *op. cit.*, p. 54.

ultime » et particulier dans le domaine exclusif de la politique[339]. De fait, selon le philosophe américain, « le politique est fondamental et non pas un domaine relativement autonome parmi d'autres[340]. » C'est ainsi que le philosophe souligne ensuite, à l'attention du juriste, que cette conception des « domaines autonomes » (esthétique, économique, religieux, etc.) est le produit de la philosophie libérale. Pour lui, l'autonomisation des domaines de la culture vis-à-vis de la religion ou de l'État était indéniablement une conquête du libéralisme moderne[341]. De cette façon, selon Strauss, en souhaitant s'affranchir et critiquer le libéralisme, en voulant affirmer lui aussi l'autonomie d'une activité — celle du politique —, Schmitt se retrouvait à demeurer à l'intérieur du système libéral, en souscrivant à son aspiration à l'autonomie des sphères d'activités humaines[342].

Strauss termine d'ailleurs son commentaire par des mots qui n'ont pas dû laisser un antilibéral comme Schmitt indifférent. En parlant de la critique du libéralisme de ce dernier, Strauss affirme qu'elle ne pouvait « être menée à son terme qu'à la condition de conquérir un horizon au-delà du libéralisme[343] ». Pour échapper à ce type de critique, Schmitt privilégia donc ultimement l'idée du politique comme degré d'intensité, dans la version de 1933 de son célèbre texte[344]. Nécessairement, pour expliquer ce choix dans la réflexion de

---

[339] David Cumin, « Carl Schmitt, Léo Strauss et le concept de politique », *Klesis Revue philosophique*, n°19, 2011, p. 158.

[340] Léo Strauss, « Commentaire de *La notion de politique* de Carl Schmitt », dans Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Léo Strauss et la notion de politique*, Paris, Julliard, 1990, p. 136. Ce même texte se retrouve également dans l'édition française de Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit*, p. 189-214, (p.195), pour la citation.

[341] Léo Strauss, « Commentaire de *La notion de politique* de Carl Schmitt », *op. cit.*, p. 134, 141.

[342] David Cumin, « Carl Schmitt, Léo Strauss et le concept de politique »,*art. cit.*, p. 159.

[343] Léo Strauss, « Commentaire de *La notion de politique* de Carl Schmitt », *op. cit.*, p. 160.

[344] David Cumin, « Le concept de politique : Carl Schmitt et Julien Freund comparé », *op. cit.*, p. 206 et David Cumin, « Carl Schmitt, Léo Strauss et le concept de politique », *art. cit.*, p. 159 (note n°16). Voir : Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden Dialogue*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995, p. 13. Meier écrit précisément à cette page: « In the 1933 edition of the *Concept of the political*, the "relatively independent domains" are no longer anywhere to be found. »

Schmitt, on pourrait soutenir également que plus le juriste voyait le mouvement national-socialiste s'approcher du pouvoir en Allemagne, plus il éliminait les aspects libéraux de son analyse. Toutefois, dans une note du chapitre deux de *La notion de politique* de 1963 (ouvrage reprenant le texte de l'édition de 1932)[345], Schmitt précise que :

> Certains lecteurs attentifs de notre étude tels Léo Strauss (1932) et Helmut Kuhn (1933), ont remarqué tout de suite que nous n'avions d'autres propos que de déblayer la voie de façon à ne pas être bloqué dès avant le départ, et qu'il s'agissait de bien autre chose que de l'« autonomie des domaines de l'activité humaine » voire des « domaines de valeurs »[346].

Cette citation est importante puisqu'elle souligne l'apport partiel de Strauss à la réflexion de Schmitt. En effet, comme le soutient H. Meier, c'est fort probablement la critique et le défi intellectuel de Strauss qui poussent Schmitt en 1933 à préciser « sa position de manière plus aigüe[347] ». Pour autant, cette note de l'édition de 1963 montre surtout pour nous que le juriste, au-delà de l'oscillation toujours présente dans le texte de 1932 (version française de 1972), s'oppose finalement à une vision substantialiste, selon laquelle il y aurait une « région politique dont il serait possible de construire l'ontologie » avec des « propriétés distinctes », pour privilégier une conception polymorphique ou plastique de la politique[348]. Comme l'indique Kervégan, pour le juriste, « la politique n'a pas de substance propre[349] ». Ce phénomène peut alors revêtir plusieurs formes et surgir à

[345] Cette version du texte est celle traduite en français en 1972 et comme nous l'avons indiqué ci-dessus, elle reprend presque intégralement la version de 1932. Voir : Piet Tommissen, « Contribution de Carl Schmitt à la polémologie », *art. cit.,* p. 145.
[346] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit*., p. 183.
[347] Heinrich Meier, *La leçon de Carl Schmitt, op. cit*., p. 110. Nous attirons également l'attention du lecteur sur la note 1 de la p. 106 du livre de Meier où l'auteur révèle certaines confidences que Schmitt aurait faites à deux de ses étudiants à propos du texte de Strauss sur *La notion de politique,* dont celle-ci, à Günther Krauss : « Vous devez lire cela. Il m'a percé à jour et passé au crible comme nul autre ».
[348] Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?, op. cit*., p. 182-183.
[349] *Ibid*., p. 183.

partir de différentes oppositions, puisque le politique traduit avant tout le « degré d'intensité d'une unité », le passage ou la situation limite[350]. Comme Schmitt l'écrivait déjà particulièrement clairement en 1930, dans *Éthique de l'État et État pluraliste,* « le politique ne désigne que le degré d'intensité d'une unité. Dès lors, l'unité politique peut prendre et rassembler en soi des figures diverses. Mais elle indique toujours le degré d'unité le plus intense, à partir d'où se définit aussi la distinction la plus intense, la discrimination entre ami et ennemi[351]. »

Par conséquent, selon le juriste, le politique possède une plasticité, il peut regrouper en son sein les gens les plus divers, pour les motifs les plus différents et il n'est surtout pas limité à la forme étatique. Schmitt l'énonce d'ailleurs très bien avec cette fameuse formule qui ouvre son texte, « le concept d'État présuppose le concept de politique[352]. » Pour lui, il n'y a donc pas de domaine qui n'est pas politique ou qui est exclusivement politique : tout est potentiellement politique. Toute opposition assez forte, qu'elle soit morale, ethnique, religieuse, économique, etc. peut être politique, si elle conduit à une lutte à partir d'un regroupement et d'une différenciation entre ami et ennemi[353]. De cette façon, comme le souligne encore le juriste, « une communauté religieuse qui en tant que telle fait la guerre, que ce soit contre les membres d'autres communautés religieuses ou que ce soit quelque autre guerre transcende sa nature de communauté religieuse et constitue une unité politique[354]. »

[350] Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?*, *op. cit*., p. 186.
[351] Carl Schmitt, « Éthique de l'État et État pluraliste », dans *Parlementarisme et démocratie*, *op. cit*., p. 143.
[352] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit*., p. 57.
[353] *Ibid*., p. 75-76.
[354] *Ibid*., p. 76.

En définissant le politique de la sorte, la conception de Schmitt invalide l'idée selon laquelle il existerait une adéquation entre le politique et l'État et elle invalide également l'idée selon laquelle il y aurait « une sphère politique dotée d'un contenu spécifique à côté d'autres sphères[355]. » Ainsi, si la théorie de Freund s'accorde avec la première affirmation[356], elle ne peut correspondre totalement avec la seconde[357]. Comme nous l'avons souligné, la conceptualisation que fait le philosophe français de l'*essence* du politique montre clairement que, pour lui, le politique est un domaine d'activité tout à fait particulier qui possède ses caractéristiques propres et sa propre finalité[358]. En ce sens, il s'oppose aussi à d'autres domaines comme la morale, la religion et l'économie, etc., et il n'a pas vocation à englober ou à annihiler ceux-ci[359]. D'une certaine manière, en admettant dans sa théorie la séparation entre les essences ou les différents domaines, Freund admet simultanément la séparation libérale et la vertu de l'autonomie des diverses activités humaines. Cela signifie que pour lui, le politique n'a pas l'aspect englobant ou totalisant que semble lui accorder Schmitt et Strauss, par la même occasion[360].

---

[355] Carl Schmitt, « Éthique de l'État et État pluraliste », *op. cit.*, p. 143.
[356] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 556.
[357] Nous verrons ultérieurement comment et pourquoi Freund conserve en partie dans sa propre conceptualisation cette idée du politique comme degré d'intensité d'une unité.
[358] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 84-85, 207.
[359] Voir à ce sujet, sur le rôle du politique et sa signification pour l'être humain comme instance protectrice lui permettant de se réaliser librement dans les autres domaines d'activités (art, économie, religion, morale, science) : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 751-756.
[360] La conception de Schmitt est sur ce point différente de celle de Freund. Pour illustrer brièvement, mais de manière exemplaire celle-ci, citons le passage célèbre de la troisième édition de *La notion de politique* où le juriste allemand semble répondre directement à la critique de Strauss mentionnée ci-dessus : « l'unité politique est, en toute occasion, pour autant qu'elle existe, le facteur décisif, l'autorité totale et souveraine. Elle est ''totale'' en premier lieu parce que tout ce qui advient peut potentiellement être politique et peut, pour cette raison, être concerné par la décision politique; et en second lieu parce que c'est dans la participation politique que l'homme est saisi totalement et existentiellement. La politique est le destin. » Voir : Carl Schmitt, *BdP* III, (1933), p. 21-22, cité dans Heinrich Meier, *La leçon de Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 58. Pour Strauss, sur le caractère global ou total de la politique, on peut voir le texte : *Qu'est-ce que la philosophie politique*, Paris, PUF, 2016, p. 22.

Bref, si l'on suit l'interprétation de Strauss à propos de *La notion de politique*, on pourrait dire que Freund parait placer presque ouvertement sa théorisation du politique dans le cadre de *l'esprit du libéralisme*[361]. Du moins, contrairement à Schmitt, il a toujours voulu conserver la séparation entre les essences ou les différents domaines de cultures. De surcroit, ce qu'il nous faut comprendre ici, c'est que Freund et Schmitt théorisent le politique de manière différente : l'un s'engage dans la recherche philosophique et fait du politique une essence, donc un domaine d'activité essentiel, définissable à l'aide de trois présupposés et d'une finalité. L'autre, à l'inverse, œuvre dans le domaine du droit et fait du politique un simple degré d'intensité identifiable grâce à un seul et unique critère.

2.2 Une fausse opposition

S'il existe bel et bien une opposition entre Schmitt et Freund quant à la façon d'aborder le phénomène politique, il faut se garder toutefois de trop durcir cette opposition et de manquer ainsi ce qui rapproche tout de même ces deux penseurs. À cet égard, parce que Freund utilise la notion d'essence, certains commentateurs — notamment Kervégan — laissent entendre que *L'essence du politique* serait une théorie inspirée du thomisme ou du néo-thomisme et ont accentué exagérément, de manière à la critiquer, « l'essentialisme » du texte de Freund[362]. Kervégan se sert d'ailleurs de son interprétation

[361] Nous reviendrons évidemment sur ce point dans les chapitres subséquents (notamment au chapitre 5), mais remarquons que l'expression « esprit libéral » est employée par Julien Freund dans une conférence sur le libéralisme, *La pensée libérale*, prononcée le 6 novembre 1974 au *Centre d'études et de réflexions des dirigeants* (CERDI). Dans ce texte, il affirme que « nous ne sommes libres que par cette concurrence entre ces diverses sortes de libertés. Est libéral, celui qui accepte la possibilité de conflits entre les diverses activités humaines » (Julien Freund, « La pensée libérale », dans Kwartaalschrift Wetenschappelik, vol.5, n°4, 1975, p. 419). Parallèlement, pour Olivier Arnaud, bien qu'il ait intégré évidemment à sa réflexion les aspects plus « négatifs » de la politique (État, conflit, violence, puissance, etc.) cette expression de Freund permet de classer le philosophe français parmi les penseurs du libéralisme. Olivier Arnaud, *La signification du libéralisme à partir de la philosophie politique de J. Freund*, thèse de doctorat en philosophie, EHESS, 2001, p. 4-11, 330.

[362] Dans *L'essence du politique*, Freund utilise le terme latin d'« *aseitas* » pour illustrer le premier sens qu'il donne à la notion d'essence : « nous dirons de l'essence qu'elle est le rapport à soi d'une notion (*aseitas*).

de la pensée de Freund pour l'opposer à celle de Schmitt et ainsi mettre en lumière ce qu'il considère comme les points forts de la pensée du juriste allemand. Toutefois, il s'agit là selon nous d'une interprétation erronée, puisque s'il est vrai de dire que Freund conçoit le politique comme un domaine spécifique de l'action humaine, il ne construit pas une *essence* au sens thomiste ou même une *forme* du politique, au sens platonicien[363]. Comme nous l'avons montré ci-dessus, pour nous, l'idée de l'*essence* chez ce philosophe est d'abord, dans sa thèse de doctorat, un outil heuristique qui est rattaché ensuite à une réflexion métaphysique d'inspiration aristotélicienne sur la nature humaine[364].

D'ailleurs, rappelons qu'au tout début de *L'essence du politique*, le philosophe français définit précisément ces deux sens qu'il donne au terme d'essence. Le premier

Comme telle elle se distingue de la signification qui est le rapport d'une notion aux autres notions (*alteritas*) » (*op. cit.*, p. 4). Dans son ouvrage sur Schmitt, Kervégan en parlant de la théorie de Freund écrit : « Il s'agit de nouveau pour lui [(Freund)] d'appréhender le politique selon sa nature ou sa substance, son *aseitas* au sens thomiste du mot » (*Que faire de Carl Schmitt?*, *op. cit.*, p. 184). Kervégan laisse donc entendre que Freund, parce qu'il fait usage entre parenthèses du terme d'*aseitas*, chercherait à définir le politique au sens ou dans le « sens » des thomistes; ce qui selon nous est faux. L'emploi du terme *aseitas* semble plutôt être, chez Freund, avant tout un moyen pour lui d'annoncer simplement que l'utilisation de la notion d'essence permet une étude de la chose politique prise en elle-même et non pas dans ses rapports avec d'autres objets d'étude comme l'éthique, l'esthétique ou encore la religion.

[363] Dans la préface de la version française de *La notion de politique*, en distinguant sa démarche de celle de Schmitt, Freund semble tout à fait conscient que la sienne court d'énormes risques et qu'elle peut conduire à une sorte de dérive essentialiste, si elle est mal développée. D'ailleurs, dans ce passage, il souligne l'erreur des scolastiques qui, en reprenant les théories d'Aristote sur la politique, s'étaient fourvoyés en tentant d'appliquer des idées bonnes pour le contexte de la cité antique à une réalité différente, celle du Moyen-âge où se jouait l'opposition entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. En ce sens, puisqu'il en était conscient, le philosophe français a certainement essayé, avec sa propre démarche, d'éviter des erreurs comme celle de la scolastique, en évitant de faire d'une analyse circonstancielle du politique une théorie universelle. Voir : Julien Freund, *Préface*, dans Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 20-22. De plus, dans une lettre à Freund, Schmitt met également son ami en garde contre la lecture caricaturale qu'on fera de son texte, parce qu'il utilise la notion d'essence : « On vous dira : c'est ontologisme, scolasticisme etc. Mais si vous vous en donnez compte en toute conscience scientifique c'est bon » (« Lettre à Julien Freund, 22 avril 1964 », dans *Schmittiana* II, *op. cit.*, p. 57-58).

[364] Bien entendu, Julien Freund conçoit déjà au moment de *L'essence du politique* ces deux versants de sa théorie des essences. Cependant, on ne peut dire que le versant métaphysique soit particulièrement développé dans sa thèse de doctorat. Ce n'est qu'après 1965 et même assez tardivement dans sa vie — et souvent selon nous de manière incomplète — que le philosophe aborde l'aspect métaphysique de sa théorie. Sans vouloir minimiser cet élément de la pensée de Freund (puisqu'elle avait une importance certaine pour lui), nous croyons que l'on peut très bien tirer profit philosophiquement de *L'essence du politique* en accordant une importance secondaire à l'aspect métaphysique de cette conceptualisation.

correspond à une recherche qui « consiste à trouver et à élucider les caractéristiques déterminantes et spécifiques d'une notion quelconque[365]. » De cette façon, on peut s'interroger sur l'essence de la religion, de l'économie, de la beauté, etc. Le second sens de cette notion, plus ontologique, « définit alors une des orientations et activités vitales ou catégoriques de l'existence humaine, sans lesquelles l'être humain ne serait plus lui-même[366]. » Comme nous l'avons souligné, les essences ne sont pas donc que des idéaux-types, mais aussi des réalités concrètes enracinées dans la nature humaine. La méthode de Freund est ainsi profondément anti-kantienne et d'inspiration aristotélicienne, sans pour autant verser dans le thomisme, puisqu'elle révèle surtout une originalité propre[367].

Néanmoins, si comme Freund l'affirme, sa thèse étudie « le politique au double sens de la notion d'essence[368] », mise à part la première partie sur *La donnée* (p.9 à 79) — bien qu'il soit toujours sous-entendu —, il est peu question directement de ce deuxième sens dans le reste de l'ouvrage. *L'essence du politique* se veut surtout une œuvre de description et d'analyses qui cherche à répondre à la question : qu'est-ce que le politique? Son auteur veut principalement dans ce texte faire une « analyse descriptive » ou une « phénoménologie » de ce domaine d'activité, c'est-à-dire qu'avec une « démarche conceptuelle rigoureuse », il veut « saisir les caractéristiques permanentes et constitutives,

[365] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 4.
[366] *Ibid*., p. 5.
[367] Freund était très critique de la vision que Kant avait laissé de la métaphysique, c'est-à-dire une spéculation théorique entendue comme « science achevée », sans rapport aucun avec l'expérience (« pur pouvoir de la connaissance *apriori* »). Pour cette raison, Freund qui voulait établir un lien entre la pensée métaphysique et l'expérience concrète préférait une approche aristotélicienne. Selon lui, l'un des mérites d'Aristote était d'avoir conçu la métaphysique (contrairement à Kant), comme une réflexion toujours ouverte, nourrie par la permanence des contraires qui sont le lot de la condition humaine. À ce sujet, voir Julien Freund, *Philosophie philosophique*, *op. cit.*, p. 77-88.
[368] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 5.

invariables et spécifiques d'un phénomène, indépendamment de la particularité historique des situations et des régimes[369]. »

De plus, comme nous l'avons montré, cette idée de l'essence est en liaison avec un aspect de la sociologie wébérienne selon lequel les sphères de la vie ont leurs logiques propres. On peut donc dire aussi que Freund extrapole à partir de cette considération sociologique de Weber pour fonder sa propre pensée philosophique sur les différentes essences; il construit en quelque sorte une philosophie originale « irréductible à la pensée de Weber », parce que plus « classique[370] », largement teinté par l'aristotélisme[371]. De cette façon, puisqu'elle est une sorte de mélange atypique, aux influences diverses et puisqu'elle se fonde sur l'expérience et l'histoire, la philosophie freundienne n'est pas un ontologisme dogmatique ou une théorie qui renverrait à « un réalisme ontologique de type platonicien[372]. » Contrairement à ce qu'avance Alain Cambier, l'analyse de l'essence du

[369] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 90.
[370] Philippe Raynaud, « Julien Freund, lecteur de Max Weber » dans dans Gil Delannoi, Pascal Hintermeyer, Philippe Raynaud, Pierre-André Taguieff (dirs.), *Julien Freund, la dynamique des conflits*, *op. cit.*, p. 138.
[371] Dans *L'aventure du politique*, Freund déclare : « J'aime Max Weber parce qu'il est l'homme qui a réintroduit les antagonismes inconciliables dans la philosophie. Simmel pensait de la même façon. Ces auteurs m'ont fortifié dans l'idée "des contraires irréductibles" reçus d'Aristote, ce qui m'a fait rompre avec le platonisme […] » (*op. cit.*, p. 136-137). Ainsi, si l'on se tourne vers le versant métaphysique de la théorie des essences chez Freund, les influences aristotéliciennes et même wébériennes (même si Weber ne croit pas à la métaphysique) nous semblent plus fortes que celles de Thomas d'Aquin. D'ailleurs, dans *Philosophie philosophique* (dernier et seul ouvrage de Freund exclusivement sur la philosophie et la métaphysique), les noms de Saint-Thomas d'Aquin, d'Étienne Gilson et de Jacques Maritain ne sont cités qu'une seule fois pour les deux premiers et aucune fois pour le dernier auteur. À l'inverse, toujours dans ce texte, Freund se réfère abondamment à Weber et à Aristote. Cependant, comme nous l'avons souligné, cette combinaison de certaines notions de la sociologie de Weber avec la philosophie d'Aristote, pour entreprendre une réflexion métaphysique originale, est toutefois demeurée selon nous inachevée et insatisfaisante. D'après nous, cette théorie freundienne sur la nature humaine et les six essences — bien qu'elle soit nécessaire pour comprendre l'ensemble de son projet philosophique — n'est pas ce qui est l'objet central de *L'essence du politique*. Du moins, peut-on lire et comprendre ce texte sans y faire constamment référence. Pour cette raison, il nous apparait réducteur et exagéré de voir en *L'essence du politique* une forme de théorie exclusivement essentialiste. Si l'on voulait critiquer l'essentialisme de la philosophie de Julien Freund, il faudrait peut-être plutôt se tourner vers sa conception de la nature humaine, puisque les six essences sont inhérentes à l'existence humaine.
[372] Olivier Arnaud, *La signification du libéralisme à partir de la philosophie politique de J. Freund*, *op. cit.*, p. 10.

politique ne consiste pas à faire la théorie d'une catégorie constituée par des « hypostases » ou des « abstractions substantifiées » qui se tiendraient « par soi » en surplomb de l'action humaine, pour la régir tel un étalon[373].

En fait, bien qu'il soit possible de soutenir que le concept d'essence chez Freund renvoie en dernière analyse à une philosophie systématique et à une interprétation métaphysique de l'homme, celui-ci ne se réduit pas à une catégorie pure et inaltérable. Freund le dit très explicitement dans l'entretien avec Charles Blanchet :

> La philosophie de l'essence telle que je l'ai développé refuse justement qu'une essence puisse être statique, car elle deviendrait une réalité ontologique immuable. L'essence à mon sens est historique du fait qu'elle comporte des principes ou présupposés qui sont plongés dans l'expérience humaine. Elle en épouse même les variations et les erreurs. Elle n'a rien de l'essence platonicienne, détachée du sensible et des tribulations du devenir[374].

Pour bien saisir la difficulté de ce passage, la philosophe Hélène Boulé en présente une interprétation intéressante. Elle soutient qu'avec sa théorie de l'essence, Freund a souhaité réaliser une sorte de compromis ou de synthèse philosophique entre la tradition des anciens et celle des modernes. En effet, selon elle, il a voulu avec cette conceptualisation tenir compte à la fois de l'idée de « nature » chère aux anciens et de l'idée d'« artifice » mis en avant dans la modernité politique par les notions de technique et de convention[375]. C'est pourquoi, selon cette interprétation, chez Freund, une essence

[373] Alain Cambier, « Les limites de l'essentialisme politique : regard critique sur la philosophie politique de Julien Freund », dans Nabil el Haggar et Jean-François Rey (Dirs), *Politique et Responsabilité*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 115-116.
[374] Julien Freund, *L'Aventure du politique*, *op. cit.*, p. 205-206.
[375] Hélène Boulé, *Julien Freund, philosophe de la résistance*, mémoire de maitrise en philosophie, Université Laval, Québec, 2008, p. 96-97.

porte en elle une double réalité : naturelle et artificielle[376]. De ce fait, s'il est dans la nature de l'être humain de vivre de manière organisée en société, cette nature n'incline pas nécessairement vers un type de régime politique particulier. Les êtres humains possèdent la liberté d'organiser la vie commune de manière variée, d'où l'existence de la pluralité des institutions, de la multiplicité des cultures politiques et de la diversité des communautés.

Ainsi, même si Freund dépeint le politique comme une essence et malgré les déterminismes qu'une telle vision impose, il ne nie pas pour autant la possibilité qu'ont les individus de façonner librement la vie collective. Le philosophe français accepte donc très bien la part de liberté, de contingence et de plasticité concomitante à l'activité politique. Comme nous l'avons indiqué ci-dessus, c'est en ce sens qu'il ne rejette pas également totalement la définition polymorphe de Schmitt selon laquelle il y a politique lorsqu'on atteint un certain degré d'intensité[377]. À ce sujet, on le sait, Freund use lui aussi de la discrimination « ami-ennemi » à propos de laquelle il affirme : « Toute divergence d'intérêts, qu'ils soient de nature religieuse, économique ou autre, peut à tout moment tourner à la rivalité et au conflit, et ce conflit, dès qu'il prend l'aspect d'une épreuve de force entre les groupements qui représentent ces intérêts, c'est-à-dire dès qu'il s'affirme dans une lutte de puissance, devient politique[378]. »

[376] Hélène Boulé, *Julien Freund, philosophe de la résistance, op. cit.,* p. 97.
[377] Si Julien Freund conserve partiellement cet aspect de la pensée de Schmitt, c'est parce qu'il use lui aussi de la conceptualisation de l'ami et de l'ennemi. Cependant, comme nous l'avons exposé ci-dessus, le philosophe français ne réduit pas sa théorisation du politique au seul degré d'intensité. Chez lui, l'atteinte du degré d'intensité que représente la désignation ami-ennemi entraine hypothétiquement la formation d'une entité politique qui prendra place dans l'espace, sous la forme d'une communauté indépendante. Le politique demeure donc un domaine d'activités humaines.
[378] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.,* p. 479.

En outre, un peu plus loin dans son ouvrage, il ajoute que « la possibilité de faire la distinction entre l'ami et l'ennemi est inhérente à l'existence d'une collectivité comme puissance politique et celle-ci ne saurait se maintenir dans l'indépendance en dehors de cette distinction[379]. » De cette manière, toute collectivité humaine qui veut désigner ou qui désigne elle-même ses ennemis et qui est prête, par la même occasion, à entrer possiblement en lutte violente avec eux est, pour Freund, un groupement qui *devient* politique[380]. Qu'il s'agisse d'une secte religieuse ou d'une communauté ethnico-linguistique, tout cela n'a finalement que peu d'importance. Chez lui, comme chez Schmitt, tout groupement humain peut potentiellement devenir politique. Par conséquent, l'essence dans la philosophie de Freund conserve une certaine plasticité et le politique n'est pas totalement figé dans une forme éternelle. C'est pourquoi, il existe diverses espèces d'organisations politiques : l'État, la tribu, l'empire, la seigneurie, le régime féodal, etc. et qu'il n'est pas exclu de voir émerger dans le futur de nouvelles formes d'organisations politiques qui succèderaient à l'État moderne[381].

De la sorte, on voit encore une fois clairement ici que, bien que la théorie de l'essence soit reliée à une métaphysique de la nature humaine, l'activité politique conserve un aspect polymorphe et celle-ci n'est pas conceptualisée chez Freund de manière à en faire une « hypostase ». En ce sens, les présupposés identifiés par le philosophe représentent plutôt des paramètres souples et généraux — au sein desquelles l'action se matérialise —

[379] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 509.
[380] Le verbe devenir est ici très important. Il illustre le fait que lorsqu'un groupe lutte et désigne lui-même ses amis et ses ennemis, il est en train de devenir une unité politique à part entière, mais il ne l'est pas encore complètement. Il l'est potentiellement; en d'autres termes, il incarne le politique en puissance et non en acte. Il faut l'ajout ou l'observation des deux autres critères (commandement/obéissance et privé/public) pour que l'on soit réellement, selon Freund, en présence du politique ou d'une unité politique pleine et entière. Cet élément maintient donc la distinction entre lui et Schmitt.
[381] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 555.

que des catégories conceptuelles définitivement et entièrement figées. Rappelons encore une fois que la théorie freundienne n'affirme pas d'avance de quelle façon ces paramètres seront remplis et elle ne dit pas quelle forme prendra l'action collective des hommes[382]. Ces questions, elle les laisse ouvertes à l'initiative et à la liberté humaine. Pour cette raison, c'est une erreur selon nous d'opposer Freund et Schmitt, à la manière de Kervégan, comme si d'un côté nous avions à faire à une conception « énergétique » ou à une « déterritorialisation » du politique, proche en cela de certaines thèses de Deleuze, de Negri et d'Agamben, puis de l'autre côté, une conception de la politique essentialiste ou substantialiste[383].

Premièrement, parce que comme nous l'avons indiqué, la conception freundienne emprunte suffisamment à la conception schmittienne pour qu'elle puisse être aussi analysée jusqu'à un certain point en terme « énergétique ». Deuxièmement, il est faux de soutenir que du fait de sa plasticité, la conception du politique du juriste allemand irait jusqu'à être « déterritorialisée »[384] et qu'en cela, elle s'opposerait radicalement à la conception du philosophe français qui, elle, serait bien ancrée dans un domaine ou un champ propre. Sur ce sujet, il faut savoir que Freund et Schmitt envisagent tous les deux le politique comme

[382] Dans un tout autre sens que celui de Claude Lefort, on pourrait reprendre néanmoins son expression et dire que pour Julien Freund les présupposés qu'il identifie sont en quelque sorte des « lieux vides », c'est-à-dire que dans sa conceptualisation du politique personne n'est désigné comme le commandant, comme l'ennemi ou rien ne définit tangiblement l'espace public. Les formes que prendront ces catégories sont perpétuellement changeantes et laissées ouvertes; elles se matérialiseront différemment selon l'époque, la culture, les circonstances, etc. Concernant l'expression de Claude Lefort sur le pouvoir comme « lieu vide », voir Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 28.

[383] Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?, op. cit.*, p. 185-186.

[384] Kervégan emprunte ce concept à Gille Deleuze. Il nous apparaît particulièrement problématique, puisqu'on peut tout bonnement se demander comment le politique peut-il se manifester autrement que sur un territoire? En réalité, avec l'interprétation « énergétique » de *La notion de politique,* Kervégan devrait plutôt parler de désétatisation du politique ou d'unités politiques aux frontières mouvantes, poreuses, voire inexistantes officiellement. Car, même si l'on veut attribuer le statut d'unité politique à des groupes terroristes, des groupes de partisans, des franges d'une population, etc. (ce qui peut poser d'autres problèmes), on ne peut affirmer que ces groupements politiques sont déterritorialisés. L'État islamique, par exemple, était bien un groupement localisable territorialement.

une chose ayant des limites ou, plus exactement, des frontières; et donc, comme une chose qui s'incarne dans l'espace[385]. Si du côté de *La notion de politique*, cet élément n'est pas clairement exprimé, du fait que le juriste a souhaité que l'on conçoive finalement sa conception du politique comme un degré d'intensité, une lecture attentive de son texte et un effort de réflexion nous permettent de constater que sa théorie n'est pas désincarnée.

En effet, selon Schmitt, en définissant ses amis et ses ennemis, un groupement politique en vient à créer inévitablement une altérité, c'est-à-dire une séparation entre ceux qui sont à l'intérieur du groupe et ceux qui sont à l'extérieur de celui-ci. Ces mêmes groupements sont composés nécessairement d'êtres humains, c'est-à-dire par des corps faits de matière et existant donc assurément dans un espace terrestre et c'est pourquoi les divisions que ces groupes créent se concrétisent dans des limites spatiales. Par conséquent, le groupement crée ainsi des frontières territoriales entre lui et les autres unités politiques. C'est pour cette raison, d'ailleurs, que le juriste allemand soutient que « le caractère spécifique du politique entraine un pluralisme des États. Toute unité politique implique l'existence éventuelle d'un ennemi et donc la coexistence d'une autre unité politique[386]. » Nul besoin de dire que Freund souscrit aussi entièrement à cette dernière affirmation[387].

Parallèlement, Schmitt et Freund conçoivent également tous les deux l'ordre politique et le droit qui en émerge comme une forme de « clôture[388] ». Schmitt l'expose très clairement dans un autre texte célèbre, *Le Nomos de la terre.* Il soutient au tout début de cet ouvrage que :

[385] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 40.
[386] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 95.
[387] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 446-447.
[388] *Ibid*., p. 40.

> La terre porte sur son sol ferme des haies et des clôtures, des bornes, des murs, des maisons et d'autres bâtiments. C'est là que les ordres et les localisations de la vie en société se voient au grand jour. Famille, clan, tribu et État, les modalités de la propriété et du voisinage, mais aussi les formes du pouvoir et de la domination deviennent ici publiquement apparentes[389].

En cela, les deux penseurs reprennent ici une idée de Weber selon laquelle un groupement est politique lorsque « son existence et la validité de ses règlements sont garanties de façon continue à l'intérieur d'un territoire géographiquement déterminable par l'application et la menace d'une contrainte physique […][390] ». En d'autres termes, l'autorité politique crée des lois qui s'appliquent sur une population donnée qui, elle, ne peut se trouver que sur un territoire limité. Inévitablement, puisqu'une législation instaurée par un pouvoir politique ne concerne pas l'humanité dans sa totalité (même si les hommes au pouvoir le souhaiteraient), mais bien uniquement les gens qui sont sous la gouverne de ce même pouvoir, le droit consacré par l'autorité politique est particulier et possède donc des limites et des frontières visibles dans l'espace terrestre ou même maritime[391].

Pour cette raison, l'interprétation selon laquelle *La notion de politique* dévoilerait une conception de la politique seulement « énergétique » ou « liquide » — interprétation que privilégie Kervégan[392] — ne nous apparait pas satisfaisante. Selon nous, il faut éviter

[389] Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre*, Paris, PUF, 2001. p. 47-48.
[390] Max Weber, *Économie et société 1*, Paris, Plon Pocket, 1995, p. 96-97.
[391] Freund remarque à juste titre que du pluralisme politique (pluralité d'États souverains) nait la diversité des systèmes de législation. En effet, puisqu'il existe une multitude d'unités politiques et que c'est elles qui possèdent ultimement l'autorité et le pouvoir pour édifier et faire respecter des lois, l'essence du politique engendre la pluralité des régimes légaux; ou comme il le dit : « le pluralisme politique implique que chaque unité politique pose sa propre norme ». Par conséquent, pour être complètement efficient, donc contraignant, un système de droit ou de normes juridiques qui se voudrait englobant et universel « suppose une volonté politique unique qui dominerait l'ensemble du globe » (*L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 471). Ceci explique la fragilité du droit international et la difficulté (voir l'impossibilité) de faire régner un système législatif qui s'appliquerait concrètement à l'ensemble de l'humanité. Pour sa part, Aron parlera de « l'imperfection essentielle du droit international » (*Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004, p. 704).
[392] Sur ce point, voir Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?*, *op. cit.*, p. 184-185, Jean-François Kervégan, « Question sur Carl Schmitt », *Le Débat*, n°131, 2004, p. 149, Jean-François Kervégan, « Politique, violence et philosophie », *Lignes*, n°25, 1995, p. 58-59.

de partir de certains éléments de *La notion de politique* pour faire de la théorie de Schmitt une conceptualisation « déterritorialisée » qui s'opposerait à d'autres théories politiques plus ancrées ou enracinées dans la territorialité, comme celle de Julien Freund. Une telle idée parait être en contradiction avec le *critère* même exposé dans *La notion de politique*, avec d'autres écrits de Schmitt et avec l'une des origines intellectuelles principales de sa propre pensée, Max Weber[393].

De surcroit, si Schmitt et Freund ne peuvent être distingués sur ce point, ils ne peuvent être opposés en vertu d'un troisième élément. En effet, il est faux de dire que la théorie du juriste allemand ne renverrait à aucune conception de la nature humaine, alors que celle du philosophe français serait adossée à une vision substantielle de celle-ci. Pour interpréter la pensée de ces deux auteurs de cette manière, il faut occulter plusieurs aspects énigmatiques de la pensée de Schmitt et croire en quelque sorte à la présentation strictement « scientifique » ou « juridique » que cet auteur fait de ses propres écrits. Cependant, cette lecture de l'œuvre du juriste allemand est problématique et de nombreux interprètes de la pensée de Schmitt ont insisté sur l'aspect théologique de sa philosophie politique et sur la description de l'homme corrompu qu'on y trouve[394]. Évidemment, notre

[393] Pour de plus amples information sur Max Weber, la politique et la territorialité voir Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF, 1966, p. 192.

[394] Sur ce thème voir les deux articles de David Cumin : David Cumin, « Le concept de politique : Carl Schmitt et Julien Freund comparé », *op. cit.*, et « Carl Schmitt, Léo Strauss et le concept de politique », *art. cit.* On peut également consulter une biographie intellectuelle du même auteur : David Cumin, *Carl Schmitt*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005. Dès les premières pages, Cumin insiste sur l'importance fondamentale du catholicisme dans la pensée de Schmitt (p. 31-32). Une autre biographie intellectuelle, celle de Müller, insiste aussi sur le rapport entre la théologie, le catholicisme et la philosophie de Schmitt, voir le chapitre 9 particulièrement (*Carl Schmitt un esprit dangereux*, *op. cit.*, p. 220-237). Pour des analyses plus strictement liées au problème de la théologie politique dans la pensée de Carl Schmitt, on peut consulter de Théodore Paléologue, *Sous l'œil du grand inquisiteur*, Paris, Cerf, 2004 et les deux ouvrages de Heinrich Meier : *La leçon de Carl Schmitt*, *op. cit.*, et *Carl Schmitt, Léo Strauss et la notion de politique*, *op. cit.*, Notons ultimement que Strauss fait allusion à la théologie ou la morale catholique qui se trouverait au cœur de *La notion de politique*. Voir : Léo Strauss, « Commentaire de *La notion de politique* de Carl Schmitt », *op. cit.*, p. 150, 153. Finalement, mentionnons que Kervégan rejette ce type d'analyse qui relie étroitement la philosophie de Schmitt à une forme de théologie politique. Comme il l'écrit : « On peut être chrétien sans

objectif n'est pas ici de trancher cette question interprétative spécifiquement reliée à la totalité de l'œuvre de Schmitt, mais nous souhaitons simplement souligner le fait que la comparaison ne peut être présentée simplement comme si l'on avait d'un côté un théoricien objectif et scientifique (Carl Schmitt) et de l'autre côté, un obscur métaphysicien (Julien Freund). Nous reviendrons subséquemment sur cet élément, mais notons qu'il se peut fort bien que la pensée du juriste allemand soit, elle aussi, appuyée sur une conception forte de la nature humaine[395].

2.3 Rapport à l'anthropologie et but du politique

Cette précision éclaire un autre aspect qui permet de distinguer la théorie de Carl Schmitt de celle de Julien Freund. En effet, les deux penseurs du politique n'ont pas le même rapport à l'anthropologie politique entendue ici dans un sens général[396]. Comme nous venons de le souligner, Schmitt semble à bien des égards ancrer en dernier lieu sa théorie sur une conception de la nature humaine d'origine chrétienne, soit la méchanceté fondamentale de l'homme due au péché originel. Notamment, c'est ce que souligne très

être théologien ! » (*Que faire de Carl Schmitt?, op. cit.,* p. 104). Voir aussi : Jean-François Kervégan, « Pourquoi Que faire de Carl Schmitt? », *Commentaire,* n°147, 2014, p. 565.

[395] Dans son ouvrage sur Schmitt, Kervégan distingue bien sûr entre les deux types d'interprétations auxquelles peut conduire la pensée politique du juriste allemand. Soit l'homme est un animal belliqueux par nature, ce qui entraine la discrimination inévitable entre ami et ennemi, tout en conférant au politique le rôle de contenir la violence dans certaines limites (position plus commune en philosophie politique); ou bien, soit on conçoit le politique comme un degré d'intensité atteint lorsque n'importe quelle opposition donne lieu à une lutte où apparaît cette division entre ami et ennemi. Le philosophe français admet que la distinction entre ces deux thèses n'est pas toujours clairement faite dans la théorie schmittienne et que le penseur allemand ne tranche pas nettement entre ces deux positions. Cependant, Kervégan privilégie la seconde interprétation, car elle lui semble plus féconde et renferme un potentiel théorique qui peut être, selon lui, encore utile. Si le fait de préférer cette interprétation est tout à fait légitime, selon nous, on ne peut s'en servir pour l'opposer aux conceptions plus classiques de la politique qui font de l'homme un être corrompu, car elle représente tout de même un versant de la théorie de Schmitt. Voir : Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?*, *op. cit.*, p. 184-189.

[396] David Cumin, « Le concept de politique : Carl Schmitt et Julien Freund comparé », *op. cit.*, p. 209.

bien H. Meier, dans son ouvrage consacré au juriste allemand et au problème théologico-politique[397].

Dans ce texte, en rappelant l'origine du concept de théologie politique (Bakounine), Meier soutient sans hésitation que celui-ci doit être le plus étroitement rattaché à la pensée du juriste allemand[398]. Sa pensée juridico-politique n'étant, selon Meier, que le reflet d'une conception chrétienne dans laquelle le politique est un attribut donné par Dieu pour commander des hommes pêcheurs[399]. La foi dans la doctrine du péché originel étant ici ce qui garantirait, chez Schmitt, l'inéluctabilité du commandement politique[400]. En insistant sur les faiblesses de la lecture purement juridique et phénoménologique de *La notion de politique*, Meier soutient même que l'incarnation véritable ou l'« accomplissement suprême » du critère ami-ennemi serait « une communauté de foi[401] ». Évidemment, si cette interprétation est exacte, une telle représentation est totalement différente de ce qu'on retrouve dans *L'essence du politique*.

[397] Heinrich Meier, *La leçon de Carl Schmitt*, *op. cit.*
[398] *Ibid*., p. 20
[399] *Ibid*., p. 27
[400] Mentionnons au passage que cette interprétation est aussi en partie partagée par le sociologue Jean-Louis Schlegel qui réalise l'*Introduction* à la *Théologie politique*. À ce sujet, il écrit : « la distinction ami-ennemi, sécularisé dans la politique moderne, relèverait elle-même d'oppositions anciennes proprement théologiques, et en particulier d'une vision de l'homme radicalement pêcheur, opposée à la vision de l'homme bon : dans la logique schmittienne, les théories de l'homme bon ont tendance précisément à nier la politique au sens où il l'entend, alors que toutes les grandes théories politiques se nourrissent au contraire d'une vision foncièrement négative, problématique, de la nature humaine ». Voir : Jean-Louis Schlegel, « Introduction », dans Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. X.
[401] Pour Meier, il n'y a que cette interprétation qui permet de comprendre réellement l'aspect « existentiel » de la théorie de Schmitt. Ce n'est qu'une communauté qui se réclame d'une vérité absolue au-delà de la raison humaine qui peut voir dans l'existence d'autres communautés de foi (donc dans l'existence d'autres vérités révélées) une menace existentielle où l'altérité représente la négation de leur propre forme d'existence. Meier rappelle à juste titre que phénoménologiquement ou réellement, l'histoire humaine renferme de nombreuses guerres qui n'avaient pas pour point de départ cette logique de la négation existentielle de l'adversaire (au sens collectif). Voir : Heinrich Meier, *La leçon de Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 94-98.

Pour illustrer cette différence, il est possible de reprendre partiellement l'argumentaire de Meier pour dévoiler ce qui est peut-être à l'œuvre dans *La notion de politique*. De cette manière, nous montrerons plus clairement les divergences au sujet de l'anthropologie qui existent entre la théorie de Schmitt et celle de Freund. À cet égard, on retrouve dans le texte du juriste allemand, une certaine ambivalence dans le chapitre VII, intitulé précisément *Les fondements anthropologiques des théories politiques*. Dans les premières lignes de ce chapitre, le juriste insiste explicitement sur le fait qu'il est possible de départager toutes les théories de l'État et toutes les philosophies politiques en fonction de la conception anthropologique auxquelles elles renvoient : « On peut analyser toutes les théories de l'État et toutes les doctrines politiques en fonction de leur anthropologie sous-jacente et les classer selon que, consciemment ou non, elles posent en hypothèse un homme corrompu de nature ou un homme bon de nature[402]. »

Comme le note Meier, on voit dans cet extrait que le juriste fait référence au dogme du péché originel[403]. Toutefois, Schmitt s'empresse aussitôt d'ajouter que cette allusion est « tout à fait sommaire, sans signification morale ou éthique particulière[404]. » Il se contente d'étoffer sa première affirmation en disant simplement que toutes les théories politiques ont donc à leur fondement des réponses et des solutions à la problématique de l'homme, « être dangereux » ou être « inoffensif » et « sans risque aucun[405]. » Le juriste abandonne ainsi la référence au péché originel au profit d'une notion plus objective, plus neutre, voire

[402] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 101.
[403] Heinrich Meier, *La leçon de Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 118.
[404] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 101.
[405] *Idem.*

plus scientifique. Dans l'interprétation de Meier qui suit celle de Strauss, Schmitt cacherait alors ici sa véritable intention qui est celle d'un théologien politique.

Pour cette raison, Meier alerte donc le lecteur en soulignant le fait que Schmitt « entame son ascension vers le dogme du péché originel par de telles généralités que son entreprise paraît vraiment inoffensive et en tout cas sans risque[406]. » De fait, si Schmitt semble mettre de côté ce dogme au profit d'une approche plus scientifique, il ne conserve pas longtemps ce masque avec lequel il tente d'habiller sa théorie et il parait effectivement poursuivre une argumentation à saveur théologique. En effet, quelques paragraphes plus en avant, le juriste renchérit et affirme directement que « toutes théories politiques véritables postulent un homme corrompu, c'est-à-dire un être dangereux et dynamique, parfaitement problématique[407]. » On constate alors ici que l'idée de l'homme corrompu ou l'idée d'un être problématique revient accompagnée de cette affirmation étonnante d'après laquelle toutes *théories politiques véritables* présupposent ce type de conception. Sous-entendues, les autres théories (libérales, socialistes, anarchistes, etc.) qui supposent un homme bon par nature ne sont pas de vraies théories politiques. Comme le soutient Meier, pour Schmitt, les véritables philosophies politiques « sont parfaitement en accord avec le dogme du péché originel selon lequel l'homme est corrompu[408]. »

Ensuite, le juriste poursuit son explication en soutenant que, malgré leurs différences, tous les « penseurs spécifiquement politiques » se rejoignent en ce sens qu'ils ont tous une « conception problématique de la nature humaine[409] ». Schmitt revient donc à

[406] Heinrich Meier, *La leçon de Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 119.
[407] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 105.
[408] Heinrich Meier, *La leçon de Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 120.
[409] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 105.

la charge, cette fois-ci, en soutenant qu'il existe une adéquation entre *être un penseur spécifiquement politique* et *avoir une conception problématique de la nature de l'homme*. Il fait alors allusion, encore une fois, au problème de la nature humaine. Cependant, comme le note Meier, Schmitt n'a pas encore été jusqu'au bout de son argumentation dans sa tentative de lier le dogme du péché originel au fondement du politique[410]. La chose est encore plus explicitement révélée dans un long passage saisissant de *La notion de politique* :

> La relation entre théories politiques et dogmes théologiques qui prend un relief particulier chez Bossuet, de Maistre, Bonald, Donoso Cortés et F.J. Stahl, mais dont le rôle est tout aussi important chez maints autres auteurs, s'explique par l'analogie de ces deux postulats nécessaires. Tout comme la distinction entre l'ami et l'ennemi, le dogme théologique fondamental affirmant le péché du monde et l'homme pécheur aboutit (tant que la théologie ne s'est pas dégradée en morale normative pure ou en pédagogie, et le dogme en pure discipline) à répartir les hommes en catégories, à marquer les distances, et il rend impossible l'optimisme indifférencié propre aux conceptions courantes de l'homme[411].

Le juriste poursuit avec des phrases tout aussi singulières qui illustrent on ne peut plus clairement le véritable lien qu'il semble vouloir établir entre théologie et théorie politique :

> Dans un monde bon, entre hommes bons, seuls règnent évidemment la paix la sécurité et la parfaite harmonie de tous; prêtres et théologiens y sont aussi superflus que les politiciens et les hommes d'État. Ce que la négation du péché originel signifie pour la psychologie sociale et pour la psychologie de l'individu […] : sectes hérétiques, romantiques et anarchistes. Ainsi la corrélation de méthode entre postulats théologiques et postulats politiques est évidente[412].

Ces deux passages sont particulièrement étonnants, puisqu'ils associent de manière nécessaire le postulat du péché originel et celui du politique. Selon Schmitt, les deux

[410] Heinrich Meier, *La leçon de Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 120.
[411] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 108-109.
[412] *Ibid*., p. 109.

possèdent la même méthode, ils provoquent des discriminations similaires et ils sont essentiels l'un à l'autre. Le péché originel engendre des disharmonies qui rendent indispensables la présence des ecclésiastiques et des politiques; en d'autres termes, le désordre provoqué par la rupture de l'ordre de la Création rend l'ordonnance de l'Église et du politique indispensable à la vie des hommes. La négation du péché originel conduirait à l'hérésie, au romantisme, au libéralisme et, enfin, à l'anarchisme.

On connait également tout l'intérêt que Schmitt vouait aux penseurs contre-révolutionnaires, de Maistre, Bonald et particulièrement Donoso Cortés, pour avoir été les premiers à développer une théologie politique[413]. Il consacre d'ailleurs un chapitre entier (chapitre IV) à ces auteurs dans sa propre *Théologie politique*[414]. À ce propos, selon Pierre Manent, les auteurs contre-révolutionnaires fournissent à Schmitt « l'exemplum, le type de la théologie politique, à la fois comme doctrine ou ensemble de thèses, comme registre du discours et comme expression culminante, spécialement significative […][415] ». Ainsi, dans sa *Théologie politique*, Schmitt présente Donoso Cortés comme un « représentant majeur de la pensée décisionniste et philosophe catholique de l'État, conscient avec un radicalisme impressionnant, du noyau métaphysique présent dans toute politique […][416] ». Comme le souligne le juriste, le propre noyau métaphysique — son « mépris des hommes » et sa « conscience du péché » — de Donoso Cortés l'entraine à défendre et à réclamer une

[413] Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 59.
[414] *Ibid*., p. 62-75.
[415] Pierre Manent, « La théologie politique et ses légendes : Carl Schmitt et Erik Peterson », conférence prononcée dans le cadre du colloque : *Monothéisme et politeia, Le Dieu-Un, l'ordre politique, la vie collective*, 16-03-2018, Université Paris Diderot. Consulté en ligne à l'adresse : https://diderot-tv.univ-paris-diderot.fr/videos/2-la-theologie-politique-et-ses-legendes-carl-schmitt-et-erik-peterson. Consulté le 26-11-2019.
[416] Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 61.

dictature, pour entrer dans un combat contre le « mal radical[417] ». Faut-il alors voir ici un parallèle entre l'écrivain espagnol et le juriste allemand? Peut-être, puisque selon Meier, en défendant insidieusement le rapprochement entre le dogme du péché originel et toute théorie politique, Schmitt voudrait faire reconnaitre l'inéluctabilité du politique, mais aussi celle de la souveraineté de Dieu[418]. Le juriste serait donc lui aussi engagé dans un combat au nom de la foi contre le mal, incarné dans les philosophies libérales, socialistes, athées, etc.

Bien que les arguments avancés par Meier pour faire de Schmitt un « théologien politique » soient convaincants, l'objectif ici n'est pas pour nous de trancher un débat herméneutique sur la pensée de Carl Schmitt. Rappelons à ce propos que Freund n'a jamais accordé beaucoup de crédit à cette interprétation de la pensée du juriste allemand. Il voyait plutôt en Schmitt principalement un *Staatsrechtler* (spécialiste de droit public, constitutionnel et international) et, dans sa pensée, « la vision politique d'un juriste[419]. » Notons également que Kervégan, qui se rallie sur ce point à Freund, conteste la lecture théologique de l'œuvre du penseur allemand et souligne, non sans raison, qu'en défenseur de l'État moderne, « de la rationalité juridique » et du *Jus publicum europaeum*, Schmitt était tout à fait conscient du danger qu'avait représenté pour l'histoire européenne le mélange entre théologie et politique[420]. Rappelons aussi que dans la préface à l'édition de 1963 de *La notion de politique,* pour critiquer le moralisme chrétien qui envahissait selon

[417] Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 67, 74.
[418] Heinrich Meier, *La leçon de Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 122-123.
[419] Julien Freund, « Les lignes de force de la pensée de Carl Schmitt », *art. cit.*, p. 11.
[420] Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?*, *op. cit.*, p. 107.

lui le droit, Schmitt écrit très explicitement que : « *Le Silete theologi!* […] n'a rien perdu de son autorité[421]. »

Quoi qu'il en soit, notre but n'est pas de trancher cette délicate question, il est plutôt de montrer le plus substantiellement (dans des limites raisonnables) et le plus clairement possible que lorsque le lecteur pénètre dans l'œuvre de Carl Schmitt, même dans un court texte comme *La notion de politique*, il entre dans un « labyrinthe » énigmatique où règne l'équivoque. Particulièrement, concernant l'enjeu de l'anthropologie politique, il demeure très difficile de savoir en dernière analyse si le juriste allemand défendait réellement une position scientifique ou une position théologique plus subtile, voire dissimulée. Cependant, ce qui apparait à la lumière de l'exposé de Meier, c'est que si Schmitt ne défend pas dans *La notion de politique* le dogme du péché originel, il défend à tout le moins une « conception problématique de la nature humaine[422] ».

Pour cette raison, il nous apparait discutable d'opposer Schmitt et Freund sur cet enjeu, comme si clairement le premier dans *La notion politique* faisait un travail de pur juriste (un travail scientifique) et que le second dans *L'essence du politique* usait d'une lourde métaphysique de la nature humaine pour fonder sa théorie. La comparaison sur ce qui est au fondement de ces deux conceptions du politique n'est pas aussi simple. Néanmoins, ce que l'on peut affirmer hors de tout doute, c'est que la conception anthropologique de Freund ne souffre d'aucune ambiguïté et ne fait aucune référence implicite ou explicite au dogme du péché originel, pour appuyer sa propre théorie du

[421] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 50.
[422] *Ibid*., p. 105.

politique. Même, dans ce qui parait être un dialogue implicite avec Schmitt, Freund affirme dans *L'essence du politique* que :

> Même si l'analyse du politique débouchait inéluctablement sur une théorie de la méchanceté humaine, on ne pourrait en déduire que l'homme est un être foncièrement méchant, car il est encore autre chose qu'un animal politique. Une telle vision unilatérale outrepasse les règles propres de l'analyse et conclut indûment de quelques inductions partielles au tout. Le fait qu'il y a de la méchanceté dans l'homme et qu'elle se manifeste dans l'action politique ne signifie pas encore que l'être humain serait tout méchant. Ni non plus que la politique serait une activité foncièrement perverse ou dégradante. La malignité humaine peut servir d'hypothèse pour expliquer certaines manifestations, mais il y a loin de l'hypothèse au fondement, en dépit de l'affinité entre les problèmes politiques et les problèmes théologiques, en particulier celui du péché originel[423].

Le philosophe français refuse ainsi de donner une réponse quant à ce qui expliquerait ou justifierait l'activité politique. Pour lui, il n'y a pas de cause unique, première ou originelle qui expliquerait complètement la naissance de ce phénomène. Son rapport étroit avec Aristote l'amène plutôt à concevoir le politique comme une essence originaire ou comme une activité fondamentale « qui ne saurait avoir d'origine hors de lui-même[424]. » Selon Freund, les hommes vivent naturellement en société et le politique est donc donné simultanément[425] par la volonté organisatrice qui anime, à divers degrés, certains individus au sein d'une communauté quelconque. De fait, une unité politique se forme et existe de manière pérenne lorsqu'une « collectivité parvient à devenir indépendante territorialement dans la reconnaissance d'une autorité qui a le droit de parler et de décider en son nom[426]. » Pour cette raison, Freund cite Platon et rappelle, à l'instar du philosophe grec, que la politique est « science directive » ou « science du

[423] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 533.
[424] *Ibid*., p. 48.
[425] Sur le rapport intrinsèque entre société et politique chez Freund voir : *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 24-25, 32-33, 37-45.
[426] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 101.

commandement[427] ». De surcroit, Platon pour sa part va même jusqu'à affirmer que la science des rois (la science du politique) se rapporte à la « technique auto directive[428] ». La politique est donc avant tout chez Freund l'activité qui permet aux êtres humains, par l'intermédiaire du commandement et de l'autorité, d'organiser et de régir eux-mêmes leur vie commune, indépendamment des autres collectivités.

Ainsi, dans la philosophie freundienne, le politique n'est pas justifié en raison d'une nature humaine corrompue ou même mauvaise[429]. On le sait, l'idée de nature humaine chez Freund renvoie à une condition à laquelle seraient rattachées six essences plutôt qu'à une forme de pessimisme anthropologique ou au dogme du péché originel. Chez le philosophe, le politique est avant tout organisation du commun, avant d'être associé à la gestion de la nature problématique de l'homme[430]. En quelque sorte, l'aristotélisme de Freund l'empêche de basculer dans une anthropologie politique trop négative comme celle de Hobbes ou celle de Schmitt[431]. Pourtant, il est vrai de remarquer qu'à différents degrés les

[427] *Idem.* Julien Freund renvoie au livre : *Le politique* de Platon, 260 a-b. Dans la traduction de J-F Pradeau, on parle plutôt de science « qui donne des ordres » (260 b.) ou de « technique directive » (260 c-d.). Platon, *Le politique*, Paris, Flammarion, 2003, p. 80-82.
[428] Platon, *Le politique, op. cit.,* (260 e.), p. 83.
[429] À propos de Machiavel et de sa conception pessimiste de l'être humain qui suppose les hommes méchants, Freund avance que : « ni l'analyse de l'essence du politique ni surtout l'étude dialectique du rapport de la politique avec les autres activités ne nous fournissent des raisons péremptoires, susceptibles de justifier une telle vue. Il s'agit, sinon d'une hypothèse gratuite, du moins d'une doctrine contestable. L'ordre n'a pas seulement la signification négative de la nécessité de comprimer les instincts agressifs ou de réprimer les agissements illicites et blâmables des humains, mais aussi une signification positive : celle de condition qui permet à l'homme de répondre à sa vocation d'être social et de s'épanouir comme individu au sein de la collectivité en se livrant aux activités de son goût, d'ordre artistique, scientifique et autres » (*L'essence du politique, op. cit.,* p. 752).
[430] Nous le verrons plus en détail au troisième chapitre, mais l'importance accordée par Freund au présupposé du commandement et de l'obéissance n'est pas banale et elle est surtout empreinte d'un réalisme fondé sur l'expérience. À l'inverse, Schmitt privilégie la dialectique de la « protection » et de l'« obéissance ». De cette manière, chez lui, l'instance politique (l'État) à surtout une vertu négative, c'est-à-dire neutraliser la nature problématique de l'homme ou éliminer sa propension à la violence par une démonstration de puissance pacificatrice. Chez Freund, la dialectique du commandement et de l'obéissance, au contraire, vise l'instauration de la concorde et la préservation du bien commun. Voir : Carl Schmitt, *La notion de politique, op. cit.,* p. 94, 84-85.
[431] Nonobstant l'ambiguïté sur la référence au péché originel, rappelons que Carl Schmitt fait clairement reposer la distinction de l'ami et de l'ennemi sur le jugement et la décision existentielle des adversaires

théories du philosophe français et celles du juriste allemand partagent une vision obscure du politique, parce qu'ils usent tous les deux de la conceptualisation ami-ennemi. Toutefois, comme le souligne David Cumin, le « pessimisme » de Freund est justifié par « l'éthologie » et non par une référence à un homme méchant par nature[432].

De fait, l'inimitié joue un rôle important dans la conceptualisation freundienne du politique. Elle est l'un des six concepts contenus dans les trois présupposés identifiés par le philosophe[433]. De plus, il est facile de remarquer que la violence, le conflit, la puissance, la force, la guerre, etc. sont également des éléments qui sont au cœur de sa conception de l'essence du politique. Pourtant, aussi importants puissent-ils être, ces divers phénomènes font partie de l'essence du politique, ils ne sont pas le politique en tant que tel et ils ne sont pas non plus des éléments qui seraient révélateurs de sa véritable nature. Si l'on se rapporte uniquement aux phénomènes du conflit et de la violence, Freund nous montre qu'ils peuvent émerger à tout moment et pour n'importe quels motifs au cœur de n'importe quelles sociétés. Pour lui, toutes les communautés humaines sont conflictuelles et « la conflictualité est inhérente, consubstantielle à toute société, au même titre que la violence ou la bienveillance[434]. »

Dans *Sociologie du conflit*, ouvrage dans lequel Freund poursuit sa réflexion sur la conflictualité et ses sources, entamée dans *L'essence du politique*, il indique que « peu importe les raisons circonstancielles d'ordre revendicatif, idéel ou affectif qui le motive, le

concernés. Chacun d'eux est seul à savoir si l'étranger représente la négation de sa propre forme d'existence. Voir : Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 65.

[432] David Cumin, « Le concept de politique : Carl Schmitt et Julien Freund comparé », *op. cit.*, p. 209. L'expression d'éthologie (étude du comportement animal) est à notre sens mal choisi, nous lui préférons celle de sociologie (étude des faits sociaux).

[433] Les six concepts sont : commandement, obéissance, privé, public, ami, ennemi.

[434] Julien Freund, *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983, p. 23.

conflit naît du choix différent que font les participants d'une relation sociale réciproque qui, par son sens visé subjectivement, implique un désaccord[435]. » Il soutient également qu'en général le conflit est le fruit d'opinions, de jugements, voire même d'impressions divergentes à propos des mêmes faits[436]. Son origine est donc à trouver le plus souvent dans les évaluations différentes et les appréciations contradictoires que les êtres humains font, à l'aide de leur jugement, à propos des mêmes choses, dans le cadre de leurs interactions sociales. Le philosophe ajoute que le conflit peut facilement basculer vers l'escalade, jusqu'à une forme d'ascension aux extrêmes qui conduit au recours à la violence et, ultimement, à l'anéantissement physique de l'autre (individu ou groupe)[437].

Par conséquent, si « tout peut devenir objet de conflit » et si celui-ci peut « éclore dans n'importe quelle relation sociale », jusqu'à conduire à l'usage de la force, on comprend que le conflit et la violence n'ont pas pour Freund, contrairement à Schmitt, leurs sources dans une nature humaine problématique ou dans l'idée du péché originel. Ces phénomènes résultent tout simplement des interactions entre les êtres humains, comme l'amour, l'amitié ou la sympathie et ils ne s'expliquent pas tous également de la même façon. En somme, ils sont des possibilités de la réalité ou des « formes possibles des relations sociales[438]. » Ils sont virtuellement présents à chaque fois que des humains interagissent. C'est en ce sens que D. Cumin dit que Freund s'appuie sur l'éthologie pour expliquer la conflictualité et l'hostilité[439]. Pour être plus précis, selon nous, comme Freund

[435] Julien Freund, *Sociologie du conflit, op. cit.*, p. 21.
[436] *Ibid*., p. 20.
[437] *Ibid*., p. 69.
[438] Julien Freund, *Sociologie du conflit, op. cit.*, p. 20.
[439] Pour une réflexion de Freund sur l'éthologie, la psychologie reliée au thème de l'agressivité, voir *Sociologie du conflit, op. cit.*, p. 131-143. Dans ce passage, il examine quelques théories qui expliquent l'origine de l'agressivité et il en conclut qu'en l'état actuel de la connaissance, il est difficile, voire impossible, de trancher entre ces théories pour expliquer les sources du conflit et de la violence (p. 137, 140).

le rappelle lui-même, sa réflexion sur le sujet était surtout construite sur la sociologie et particulièrement en référence aux théories de deux sociologues allemands : Max Weber et George Simmel. De la sorte, le philosophe français use finalement de la sociologie — donc des causes sociales — pour expliquer les raisons des conflits au sein des sociétés et entre les diverses collectivités[440].

Quoi qu'il en soit, en définissant les origines de la conflictualité de la sorte, Freund sous-entend aussi que tout conflit peut conduire à l'usage de la violence et au recours aux armes, pour éliminer physiquement l'adversaire. Comme il le dit, « il est certain que cette outrance ne se produit pas dans tous les conflits, mais elle y est impliquée conceptuellement comme possibilité extrême[441]. » Cette phrase aux accents clausewitziens nous rappelle également ce que nous avons exposé ci-dessus, c'est-à-dire que le penseur français rejoint, ici, Schmitt et sa conception du politique comme « degré d'intensité[442] ». Toujours dans sa *Sociologie du conflit*, il indique même qu'on franchit le cap du recours à la violence,

Cette conclusion, ressemble quelque peu d'ailleurs à celle que formula Aron, dans *Paix et Guerre*, lorsqu'il examine les sources de la guerre. Voir : Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations, op. cit.*, p. 364. Pour sa part, Freund se contente de distinguer finalement entre agression et agressivité (p. 142). L'agressivité serait un phénomène neutre et nécessaire à la vie humaine : l'étudiant qui veut réussir à un concours doit par exemple se montrer combatif pour bien se classer. Puis, l'agression serait une manifestation particulière de l'agressivité sous la forme d'une violence intentionnelle : l'homme qui attaque un autre homme pour une raison « x » ou « y ». Néanmoins, ces deux formes de l'action humaine ne se manifestent qu'en présence d'autres individus, pour cette raison, Freund parait surtout insister sur les causes sociales et humaines pour expliquer l'origine des conflits.

[440] Nous verrons au chapitre quatre l'importance de cette analyse pour établir le lien avec les théories d'Aron. Cependant, n'oublions pas également la spécificité de la théorie philosophique de Freund qui fait de la vie en société un phénomène relié à la nature sociale de l'homme. L'être humain risque donc d'entrer en conflit avec ses semblables, précisément parce qu'il vit naturellement ou forcément avec eux (un homme totalement isolé ne vit que des conflits intérieurs ou avec la nature). Si le conflit peut se manifester au sein de la communauté politique, il peut aussi apparaitre au-dehors, parce que l'existence sociale et politique se fait parmi d'autres communautés politiques.

[441] Julien Freund, *Sociologie du conflit, op. cit.*, p. 69.

[442] *Ibid*., p. 172-175.

lorsqu'au préalable (ou en simultanée) les rivaux en viennent à se confronter sous la forme du pôle ami-ennemi[443].

Pourtant, ce que nous révèle sommairement cet exposé, c'est que bien qu'il reprenne l'intensité comme élément de sa conceptualisation du politique, celle-ci est atteinte chez Freund en vertu d'un ou de désaccords entre des participants à une relation sociale. Ainsi, la finalité d'un conflit social ou politique (d'une guerre) est plus généralement de soumettre l'autre à sa volonté (comme chez Clausewitz), la mort ou la destruction de l'ennemi étant le plus souvent le résultat collatéral d'une lutte entre belligérants pour des intérêts divergents. La violence est donc une possibilité ou un danger engendré par la réalité de la vie sociale et politique, plutôt que le fondement de cette dernière. Autrement dit, chez Freund, par l'activité politique l'être humain peut potentiellement faire face au conflit et à la violence, mais il ne fait pas de la politique parce qu'il est lui-même violent avec ces semblables. De cette manière, la philosophie politique freundienne atténue alors en quelque sorte l'aspect trouble de la signification de la lutte existentielle — « nécessité vitale de maintenir sa propre forme d'existence face à une négation tout aussi vitale de cette forme » — présente au fondement de la discrimination ami-ennemi, c'est-à-dire du politique dans le texte de Schmitt[444].

De plus, dans sa définition de l'inimitié politique Freund apporte un élément capital qui, bien que sous-entendu, n'est pas clairement exprimé dans la théorie du juriste allemand[445]. Ainsi, comme nous l'avons souligné, pour le philosophe français un conflit

[443] Julien Freund, *Sociologie du conflit*, *op. cit.*, p. 172.
[444] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 90.
[445] Schmitt va décrire le politique non seulement comme unité qui engendre l'amitié et l'inimitié (antagonisme le plus fort), mais comme « unité suprême, c'est-à-dire celle qui impose sa volonté dans les cas décisifs » ou comme « unité dont la volonté est déterminante, qui est une réalité spécifiquement autre et un

devient politique non seulement lorsqu'il fait apparaitre la discrimination entre amis et ennemis, mais également lorsque son enjeu possède un caractère englobant, parce qu'il vise par le commandement suprême l'ensemble de la vie collective d'un groupement particulier[446]. À titre d'exemple, ce n'est pas parce qu'une organisation criminelle en viendrait à vouloir éliminer par la violence une bande rivale qu'on entre dans le domaine de la politique[447]. On serait plutôt ici simplement dans le domaine d'une compétition illégale, à caractère économique, qui aurait dégénéré. Pour être dans le domaine du politique, il faudrait que l'organisation criminelle soit en guerre avec d'autres organisations criminelles ou même avec des États et qu'elle n'ait pas simplement pour finalité son propre enrichissement par le succès de ses différents trafics, mais bien la prétention de régir et de gouverner globalement toute une population en refusant l'ingérence d'une autre forme de gouvernement.

Selon Freund, c'est lorsqu'on arrive à ce niveau précisément que les conflits générés par ce type de revendications qui concernent le bien commun vont donner lieu à de véritables antagonismes politiques. En effet, c'est à l'instant positif — parce qu'affirmatif — où une collectivité humaine souhaite posséder par elle-même et pour elle-même un mode propre d'organisation interne que cette unité, qui se veut en ce sens politique, *risque* de faire naitre en son sein des partisans d'un autre type d'ordre; et parce qu'elle veut exister par elle-même, parmi d'autres unités politiques aux ambitions

centre de décisions vis-à-vis des autres associations ». Ailleurs il écrit : « L'unité politique est le facteur décisif, l'autorité souveraine en ce sens qu'il lui revient nécessairement et par définition de trancher la situation décisive, tout exceptionnelle qu'elle soit » (*La notion de politique*, *op. cit.*, p. 82, 84, 78).

[446] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 485.

[447] Dans la *Théorie du partisan* (1963), Carl Schmitt répond toutefois à ce type de problème en précisant que le bandit, le criminel ou le pirate n'est pas un acteur politique, parce que son objectif est à caractère privé (le vol, l'enrichissement, le trafic, etc.). Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 218.

contraires, cette collectivité trouvera *possiblement* des ennemis sur la scène extérieure[448]. Ces conflits politiques prennent alors la forme de ce que Freund nomme expressément la lutte[449]. On retrouve aussi ce concept dans la théorie de Schmitt, mais le juriste ne l'explique pas de la même façon et il refuse surtout de dire que le politique se forme dans la lutte et dans le conflit[450]. Freund lui n'hésite pas à soutenir que la lutte apparait en quelque sorte comme le « lieu naturel » de la politique[451]. En cela, le philosophe reste près de la conception de la politique que Weber développait dans sa *Leçon inaugurale à l'Université de Fribourg*, conception selon laquelle la politique n'est qu'une « éternelle lutte » pour conserver et développer une spécificité nationale[452].

Cependant, Julien Freund soustrait sa propre conception de la lutte au nationalisme dont faisait preuve Weber et donne une définition originale de ce phénomène, en affirmant que celui-ci contient en lui-même une positivité, c'est-à-dire sa propre négation, puisqu'il vise ultimement, la paix, l'ordre et la stabilité[453]. C'est ce que le philosophe appelle le paradoxe de la lutte :

> Même les luttes violentes, par exemple les guerres civiles, la lutte de classe ou tout autre du même genre, qui mettent en question la constitution, le régime ou parfois l'existence de la collectivité politique, présupposent la solidarité des travailleurs ou des membres de la collectivité et se proposent de rétablir l'unité politique sous une nouvelle forme, plus satisfaisante, plus rationnelle ou plus juste. Donc, même lorsqu'elle se fait violente et qu'elle supprime physiquement son adversaire ou son ennemi, le but réel (quoique non immédiat) de la lutte n'est pas de tuer pour tuer, mais de retrouver l'unité, d'établir la paix intérieure et la concorde. Quand elle prend l'aspect de la guerre extérieure elle prétend certes à la victoire, mais également à la sécurité et à la paix; toute guerre prépare la paix et y tend nécessairement. Autrement dit et si paradoxal que cela paraisse,

[448] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 487.
[449] *Ibid.*, p. 545.
[450] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 76.
[451] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 548.
[452] Max Weber, « L'État national et la politique de l'économie politique » dans Max Weber, *Œuvres politiques*, Paris, Albin Michel, 2004, p.126. On trouve également quelques éléments sur l'adéquation entre lutte, puissance et politique dans le texte de Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 149, 197, 216.
[453] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 553-554.

> la lutte présuppose l'association, une solidarité ou une coopération, qui lui donnent son sens, c'est-à-dire sa propre négation[454].

De la sorte, en luttant simultanément contre des puissances internes et externes, tout groupe politique vise à fonder, refonder ou simplement faire exister un ordre collectif quelconque. Alors, pour que celui-ci puisse naitre et subsister de façon pérenne, la lutte politique doit aboutir ultimement à un état de concorde et de paix : « En d'autres termes, le but du politique est de chercher à surmonter sans cesse l'inimitié et la lutte toujours renaissantes[455]. » Un peu plus en amont dans son maitre ouvrage, Freund étoffe la formule et soutient que « le but spécifique du politique se détermine en fonction du sens d'une collectivité, c'est-à-dire il consiste dans la volonté d'une unité politique de conserver son intégrité et son indépendance dans la concorde intérieure et la sécurité extérieure[456]. » Le philosophe ajoute également à cette définition minimale des éléments qu'il emprunte à Machiavel et à Hobbes pour soutenir que le but du politique réside dans le bien commun : non seulement la sécurité, mais la prospérité pour la collectivité[457]. De tels propos rapprochent évidemment la philosophie de Freund d'une vision plus classique de la politique qui n'est certainement pas étrangère au libéralisme.

Nous reviendrons plus en détail sur cet élément au prochain chapitre, mais mentionnons encore simplement que pour Freund, à toutes les époques et dans toutes les circonstances, la tâche minimale du politique est d'organiser la vie commune de la manière la plus harmonieuse possible en garantissant la paix extérieure et la concorde intérieure, tout en apportant prospérité à l'ensemble de la communauté. Pour parvenir à réaliser ces

[454] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 553.
[455] *Ibid*., p. 554.
[456] *Ibid*., p. 650.
[457] *Ibid*., p. 652, 658-659.

objectifs, les politiques aux pouvoirs pourront s'appuyer sur la police et l'armée, une bonne équipe de diplomates et d'économistes; ils pourront faire des politiques sociales, prélever des taxes et des impôts, etc. Toutefois, peu importe les moyens utilisés et les tendances idéologiques qui lui servent de motivation, tout pouvoir politique qui ne répond pas minimalement à ces trois éléments risque d'être renversé de l'intérieur ou éliminé du fait d'une invasion venant de l'extérieure.

Ainsi, Freund assigne au politique la tâche de pacifier, de sécuriser et d'unir dans la concorde les êtres humains qui vivent dans une communauté indépendamment constituée. Le conflit, la violence, et l'inimitié sont donc des phénomènes que le politique doit surmonter. On a là, peut-être, l'une des plus grandes différences entre la vision du politique de Schmitt et celle de Freund[458]. À cet effet, comme le note D. Cumin, « l'hostilité est un concept délimitatif, mais aussi négatif chez Freund : elle reçoit sa pleine signification parce qu'elle constitue *l'obstacle* à la réalisation de la fin politique. Chez Schmitt, la relation d'hostilité est *le destin* de l'humanité[459]. » En fait, comme le remarque également Philippe Raynaud, une analyse de la politique qui insiste sur la lutte, la violence et la guerre comme « horizon ultime » peut donner lieu à deux types de solutions : ou bien, à l'instar de Hobbes, on voit dans le politique (le *Léviathan*) l'instrument qui permet de dépasser le

[458] Dans son ouvrage, Heinrich Meier souligne tout le mépris que Carl Schmitt avait pour l'idéal « sécuritaire » du bourgeois. Voir : Heinrich Meier, *La leçon de Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 22. Sur ce sujet, on peut consulter aussi directement Carl Schmitt, *Théologie politique*, *op. cit.*, p. 68 et Carl Schmitt, *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 1993, p. 392-393. Dans ce texte, Schmitt cite longuement le jeune Hegel qui fait une distinction entre les notions de « bourgeois » et de « citoyen » (le terme de *Bürger* en allemand pouvant désigner les deux notions). La première notion désigne des individus apolitiques (« nullité politique » dans le texte de Hegel), puisque préoccupés avant tout par la paix, la sécurité et la jouissance de leurs biens. Alors que la seconde notion désignerait des individus avec une conscience politique, capables d'accepter le risque de la mort violente. Pour Schmitt, dans une démocratie, il est question de citoyens, non des bourgeois qui eux se retrouvent dans « un libéralisme apolitique, éthico-économique ». Cette critique du bourgeois et de son idéal de paix se trouve aussi dans Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 106.

[459] David Cumin, « Le concept de politique : Carl Schmitt et Julien Freund comparé », *op. cit.*, p. 210.

risque de la mort violente; ou bien, on voit dans le risque de conflit mortel l'essence de la politique[460]. Souvent les penseurs dits « réalistes » vont naviguer entre ces deux positions et vont insister sur l'une ou l'autre de ces deux propositions en fonction qu'ils analysent la politique intérieure ou la politique extérieure[461].

Pourtant, en mettant l'accent sur l'une ou l'autre des deux positions dans une théorie générale du politique, on se retrouve en face de deux propositions bien distinctes. Soit il s'agit de montrer que la finalité de l'activité politique vise à dépasser la conflictualité dans une entreprise d'organisation et de pacification collective, dans le but de laisser les êtres humains vivre en sécurité; soit il s'agit de montrer tout le sérieux et la gravité de l'activité politique en insistant sur le fait que celle-ci se résume en dernière instance à des affrontements violents[462]. Selon nous, la première de ces définitions correspond davantage à ce qui est avancé par la philosophie de Freund et la seconde à celle proposée par la théorie de Schmitt[463]. De fait, nous l'avons mentionné précédemment, pour le juriste la possibilité de la guerre ou du combat à mort — comme situation exceptionnelle — est l'élément déterminant qui révèle le « fond des choses » et permet de ramener le politique à son expression la plus simple, la plus nette et la plus pure, c'est-à-dire le critère ami-ennemi[464].

---

[460] Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, *op. cit.*, p. 179-180.
[461] *Ibid*., p. 180.
[462] *Idem*.
[463] Dans Théologie politique, Schmitt souligne que: « l'exception est plus intéressante que le cas normal. Le cas normal ne prouve rien, l'exception prouve tout; elle ne fait pas que confirmer la règle : en réalité la règle ne vit que par l'exception. Avec l'exception, la force de la vie réelle brise la carapace d'une mécanique figée dans la répétition », (*op. cit.*, p. 25).
[464] Pour nuancer cette interprétation, soulignons que Freund rappelait que de par l'attention accordée par C. Schmitt à la pensée de « l'ordre concret », il était faux de soutenir que le juriste concevait la politique uniquement comme le lieu du « conflit » et des « décisions théâtrales ». Selon Schmitt interprété par Freund, « toute société suit un certain cours, fait de répits, de conflits et de régulations » («Vue d'ensemble sur l'œuvre de Carl Schmitt », *art. cit.*, p. 25). Néanmoins, puisque dans *La notion de politique,* Schmitt fait bel et bien lui-même de la situation exceptionnelle (la guerre) le moment révélateur du politique, nous croyons que l'interprétation de Freund masque ce que le juriste révèle pourtant clairement : « Les seuls facteurs déterminants sont l'éventualité de la situation décisive, c'est-à-dire celle du combat réel, et l'acte de décider

Cependant, une telle définition du politique est insuffisante et elle permet même, lorsqu'on la suit, de faire entrer sous cette appellation des objets qui n'ont rien à voir avec le politique. D'ailleurs, dans une lettre envoyée à Freund, peu de temps avant le dépôt officiel de la thèse de son ami, Schmitt reconnaissait qu'en regard de la théorie du philosophe français, son seul critère illustrait surtout sa timidité personnelle et il lui apparaissait maintenant inférieur par rapport aux trois présupposés du « thésard », pour parvenir à une définition générale du politique[465]. De plus, bien que son auteur s'en défende lui-même[466], la manière dont les choses sont présentées dans *La notion de politique* laisse croire à plusieurs égards que le juriste allemand fait surtout une théorie de l'inimitié. Jamais il n'explique en effet l'autre versant de son célèbre critère, à savoir l'amitié. De cette manière, en suivant l'argumentaire de Schmitt, le lecteur peut facilement interpréter son texte en comprenant que la politique est une sorte de prolongement de la guerre par d'autres moyens. Comme si les interactions politiques ne se résumaient finalement qu'à des rapports d'hostilité ou à des rapports de forces. Mais alors, si tel est le cas, surgit immédiatement

---

si cette situation est donnée ou non. Or, le caractère exceptionnel de cette situation, loin d'en annuler l'importance déterminante, fonde précisément celle-ci. […] En cette occasion comme en beaucoup d'autres, on peut dire que c'est la situation d'exception qui revêt une signification particulièrement déterminante, révélatrice du fond des choses » (*La notion de politique, op. cit.*, p. 72-73).

[465] Dans une lettre à Freund, Schmitt écrit : « […] Quant à mes doutes se rapportant à votre chapitre "privé-public", vous avez réussi à me convaincre de l'étroitesse routinière juridique de mes idées accoutumées; il s'agit d'un problème général et vraiment politique. Mon *Begriff des Politischen* évite toute fondation générale; il est purement phénoménologique (c'est-à-dire descriptif) mais il est vrai que les phénomènes juridiques dans le droit des gens de la guerre (surtout la distinction entre la guerre continentale et la guerre maritime, avec leurs différentes notions de guerre, d'ennemi et de butin) sont les meilleurs objets de réflexions sur le politique. C'était ma supériorité jusqu'à votre livre. Pour vous le droit n'est pas une essence mais une dialectique (comme vous le précisez déjà en p.6 de votre avant-propos). Eh bien, je l'ai senti. C'était pour moi le motif de ma timidité de principe qui m'a restreint à un "critère" seulement du politique, c'est-à-dire à un de vos trois présupposés. Je le regrette beaucoup que je ne vous ai pas écrit tout cela déjà cet été. Si j'avais eu l'occasion d'une conversation, je vous aurais rassuré de votre "choc" en quelques minutes. […] L'idée du politique qui se cache au fond de mon *Begriff des Politischen* est au fond existentialiste : je pense, donc j'ai des ennemis, j'ai des ennemis, donc j'existe. Mais comme juriste on devient très prudent dans ses assertions […]. » Voir : Carl Schmitt, « lettre à Julien Freund, 10 novembre 1964 », dans *Schmittiana* II, *op. cit.*, p. 58.

[466] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 51.

une question : comment faire ou comment expliquer les liens d'une communauté politique, si tout dans ce domaine n'est fondé en dernière analyse que sur le conflit ou sur la possibilité de la négation existentielle?

Selon nous, la théorie de Julien Freund parait apporter des solutions à ce genre de défauts que l'on trouve dans la conceptualisation schmittienne du politique. Du moins, elle montre clairement que ce phénomène ne peut se réduire à un simple degré d'intensité qui marquerait le point d'acmé d'une relation d'hostilité entre deux groupes. Le politique possède d'autres vertus plus positives. Il doit assurer paix, concorde et prospérité. Si la possibilité de la lutte est bien réelle, puisque sans être tous d'accord les hommes vivent naturellement ensemble dans diverses communautés, le politique trouve en partie sa raison d'être dans le dépassement de la lutte qui peut se manifester dans les rapports sociaux. C'est pour cette raison que Freund affirme que l'achèvement ultime de toute politique serait aussi sa propre négation[467]. Cependant, puisque les individus sont libres, que les collectivités sont diverses et que les sociétés humaines sont plurielles, les motifs de conflits sont multiples et la possibilité de voir surgir la violence est toujours latente. Celle-ci peut alors constamment renaitre. Ainsi, la tâche du politique n'est jamais terminée et cette activité reste une donnée permanente de l'expérience humaine. La paix et la concorde

[467] Si l'humanité serait entièrement déterminée dans son histoire et dans son organisation (si l'évolution entrainait l'espèce vers son unité politique définitive) ou si tous les êtres humains seraient un jour (et pour toujours) tous d'accord à propos de la meilleure façon d'organiser la vie commune (l'humanité dans sa totalité), l'activité politique n'aurait plus de raison d'être. Elle serait parvenue à son achèvement ou à sa propre négation. La gestion des affaires communes se faisant alors automatiquement ou mécaniquement (à la manière d'une vaste fourmilière), sans qu'il y ait de désaccords, de remises en question, sans conflits et sans violence, mais en contrepartie sans liberté politique aucune. Voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 554.

qu'apporte l'activité politique sont donc des équilibres fragiles, mais non moins essentiels entre de possibles inimitiés[468].

Conclusion

Ainsi, au terme de notre analyse, nous croyons être parvenus à extirper la conceptualisation que l'on retrouve dans *L'essence du politique* de deux erreurs interprétatives auxquelles celle-ci est souvent réduite. La première consiste à faire de cette conception une espèce de prolongement de la théorie contenue dans *La notion de politique*. Cet amalgame en entraine parfois un autre encore plus problématique qui consiste à faire de Freund — parce que trop près intellectuellement de Schmitt — un théoricien proche des positions de l'extrême droite. Évidemment, comme nous l'avons exposé, de telles idées ne résistent pas à l'analyse. Du moins, *L'essence du politique* présente plusieurs originalités qui éloignent cet ouvrage du plus célèbre des textes de Schmitt. En outre, comme nous le verrons plus en détail par la suite, certains éléments de la philosophie de Freund paraissent rapprocher la conception freundienne sur le politique du libéralisme.

Par conséquent, bien qu'ils aient été amis sur le plan personnel et que le philosophe français ait effectivement récupéré plusieurs éléments de la théorie du juriste allemand, notamment le critère ami-ennemi, dans le présent chapitre nous avons tenté de montrer précisément qu'en comparant attentivement la conception du politique de Schmitt avec celle de Freund, il est possible de discerner des aspects qui opposent clairement ces deux penseurs. D'abord, les deux hommes n'utilisent pas la même méthode et les mêmes outils conceptuels pour définir et cerner le politique. Schmitt privilégie une approche juridique

[468] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 633.

et use des notions de critère et de degré d'intensité, alors que Freund emploie celles de présupposé et d'essence. Comme on sait, ces deux concepts sont reliés chez ce philosophe à une théorie sur la séparation des sphères d'activités humaines qui n'est ni étrangère à l'esprit libéral ni étrangère à une philosophie inspirée par Aristote et la sociologie wébérienne.

Est-ce à dire que, parce que *L'essence du politique* est un texte de nature philosophique qu'il faut relier à une théorie métaphysique sur la nature humaine, cette philosophie dévoile une conception « substantialiste » ou « essentialiste » du politique? Cette interrogation illustre précisément la deuxième erreur auquel nous avons souhaité échapper dans ce chapitre. En effet, pour éviter une interprétation faussée de la théorie politique du philosophe français, tout en soulignant ce qui la sépare de celle du juriste allemand, nous avons tenu à montrer qu'on ne peut comparer ces deux pensées politiques en avançant l'idée selon laquelle on aurait avec Schmitt une pensée strictement juridique et scientifique, dégagée de toute métaphysique, qui envisagerait le politique de façon « énergétique » ou « liquide », alors qu'on aurait avec Julien Freund une théorie philosophique « essentialiste » à rapprocher du thomisme, du néo-thomisme ou d'une forme de platonisme.

Pour nous, les choses sont plus complexes, moins tranchées et surtout moins caricaturales. Dans ce chapitre, nous avons ainsi exposé de quelle manière différentes conceptions anthropologiques sont aux fondements de la vision du politique de ces deux penseurs. D'une part, Schmitt semble bien près d'admettre une explication qui fait référence au dogme du péché originel ou, à tout le moins, à la méchanceté humaine pour fonder sa conception du politique. D'autre part, Freund cherche plutôt à appuyer sa théorie

sur une anthropologie politique de type aristotélicien et surtout il mise aussi, en bonne partie, sur les causes sociales pour expliquer la conflictualité et le rôle de l'activité politique. Chez lui, le politique a pour tâche positive d'organiser la vie commune et de surmonter les inimitiés pour assurer, autant que faire se peut, la paix, la concorde et la prospérité. À l'inverse, chez Schmitt, le politique semble dévoiler sa véritable nature dans l'hostilité que les communautés humaines entretiennent entre elles. Comme si le politique ne servait qu'à rappeler aux hommes tout le sérieux de leur existence, du fait que la violence — « la possibilité de provoquer la mort physique d'un autre homme[469] » — ou la guerre conditionne véritablement toute la réalité collective.

C'est précisément sur ce point où le rapprochement entre Freund et Schmitt est le plus problématique. Comme nous avons essayé de le démontrer, une telle définition du politique, aussi négative et limitée, ne correspond pas à ce que Freund a cherché à exposer avec son *Essence du politique*. Selon nous, c'est également sur ce point — l'hostilité ou le concept d'ami et d'ennemi — que les recommandations de Raymond Aron ont le plus compté pour Julien Freund. Elles lui ont permis en quelque sorte de repenser cette fameuse notion et de concevoir une finalité autre pour l'activité politique que celle révélée par la conceptualisation schmittienne. Cependant, avant de nous attaquer à ces enjeux, il nous semblait nécessaire de distinguer globalement dans ce chapitre les conceptions de Schmitt et de Freund sur le politique, de manière à éviter les amalgames douteux et les réductions substantialistes qui auraient empêché le rapprochement avec la pensée d'Aron. Maintenant que nous commençons à apprécier l'originalité de la théorie freundienne, dans le prochain

[469] Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 71.

chapitre, nous tenterons d'éclairer la façon dont Raymond Aron a influé sur la mise en forme de cette conception originale.

Chapitre III

L'influence aronienne dans *L'essence du politique*

Jusqu'ici les deux derniers chapitres nous ont permis d'établir que *L'essence du politique* avait été élaborée principalement contre le marxisme et que cette thèse possédait en elle-même une originalité propre qui s'oppose en de nombreux points à la théorie que l'on trouve dans *La notion de politique.* De fait, Julien Freund use d'une méthode et de concepts qui diffèrent de ceux employés par Carl Schmitt. Néanmoins, comme nous l'avons exposé au deuxième chapitre, cette différence entre les deux penseurs ne doit pas nous conduire à faire de l'un un pur juriste et de l'autre un métaphysicien nébuleux. À cet égard, nous avons soulevé quelques ambiguïtés que renferme la pensée du juriste allemand et nous avons à diverses reprises soulignées de quelles manières la théorie politique de Freund tente d'échapper à ces problématiques en développant une philosophie singulière qui ne peut être réduite à un ontologisme dogmatique. En exposant ces éléments, nous avons également montré que Schmitt et Freund ne partagent pas la même vision anthropologique et qu'ils n'assignent pas la même finalité à l'activité politique.

Ainsi, au terme de ces analyses, nous commençons à apprécier la spécificité et la complexité de *L'essence du politique,* œuvre qui ne s'inscrit ni essentiellement dans la continuité de Schmitt ni dans une métaphysique purement abstraite. Cependant, il y a tout lieu de se demander à ce stade-ci de notre travail, quel est le rôle précis joué par Raymond Aron dans cette conceptualisation du politique originale aux accents aristotéliciens et wébériens. Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, nous croyons que le sociologue français a influé sur cette mise à distance entre la thèse de Freund et la théorie

schmittienne du politique. Plus précisément dans ce chapitre, l'hypothèse que nous souhaitons mettre à l'épreuve est que Raymond Aron a agi comme un modérateur intellectuel auprès de Julien Freund et qu'il a influé sur le processus d'écriture de *L'essence du politique*[470]. Selon nous, les échanges entre les deux hommes et les « précieux conseils» qu'Aron a prodigués à Freund ont permis à celui-ci d'affiner sa vision du politique et de restructurer globalement sa conceptualisation. Par conséquent, aussi étonnant que cela puisse paraitre à première vue, pour nous la thèse de doctorat de Freund est un ouvrage peut-être plus aronien que schmittien[471]. Si cette hypothèse s'avère exacte, en mettant en lumière l'apport d'Aron à la thèse de Freund, nous pourrons mieux en apprécier les forces, les nuances et les subtilités. Surtout, grâce à cet éclairage, nous pourrons peut-être montrer que cette conceptualisation n'est pas incompatible avec le libéralisme et dans la suite de notre travail, y puiser certains éléments pour théoriser le politique à nouveaux frais.

Cependant, avant de parvenir à cette étape, il faut souligner que le rôle joué par Aron dans l'élaboration de *L'essence du politique* et l'influence que celui-ci a exercée sur le développement de la pensée de Freund ne sont pas des aspects faciles à déceler. En parcourant les pages de la thèse de ce dernier, le lecteur est évidemment plus aisément frappé par la similitude des idées de l'auteur avec celles de celui qu'il considérait comme son autre « maître »[472]. Inévitablement, l'usage que fait Freund du célèbre critère schmittien de l'ami et de l'ennemi est principalement responsable des rapprochements que

[470] Jan Werner Müller, *Carl Schmitt un esprit dangereux*, *op. cit.*, p. 146.
[471] Du moins, comme nous le verrons dans ce chapitre, elle semble avoir été conçue comme telle par son auteur. Toutefois, ce n'est pas parce que Freund a souhaité faire une thèse plus aronienne, que sa propre conception du politique correspond en tout point avec celle d'Aron ou que ce dernier n'a pas eu des critiques à formuler contre *L'essence du politique*. Sur ce sujet, voir le chapitre six.
[472] Le philosophe français indique lors de l'avant-propos de son célèbre ouvrage avoir eu deux grands maîtres : Raymond Aron et Carl Schmitt. Voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 6.

l'on a à juste titre pu faire entre sa conception du politique et celle de Schmitt. Dans *L'essence du politique*, malgré les cinquante références[473] aux textes d'Aron et la reprise de plusieurs concepts élaborés par ce sociologue, le lien théorique entre Freund et son directeur de thèse risque d'apparaitre en comparaison plus ténu. Comme le note Sébastien de La Touanne, si la relation intellectuelle entre Schmitt et Freund est absolument évidente, celle entre Aron et ce dernier « est toutefois plus délicate à appréhender[474] ».

Alors, pour mieux saisir les traits de cette relation intellectuelle, notre démonstration s'appuiera dans un premier temps sur un examen de la correspondance entre Aron et Freund, entre l'année 1961 et l'année 1965. Nous reconstituerons ainsi l'influence qu'Aron a eue sur l'ordonnance et l'organisation générale de la thèse de Freund. Ensuite, afin d'illustrer plus concrètement cette influence aronienne, nous verrons comment son doctorant a été conduit à reconsidérer dans sa thèse le dernier présupposé qu'il assignait au politique[475], soit celui de l'ami et de l'ennemi. Finalement, nous montrerons comment Freund a révisé la première partie de son travail, c'est-à-dire l'aspect méthodologique et le premier présupposé, celui du commandement et de l'obéissance. L'objet de ces deux dernières sections n'est pas d'établir un lien direct entre la pensée d'Aron et *L'essence du politique*[476]. Il s'agit plutôt pour nous de montrer, à partir des éléments découverts dans la correspondance qui seront révélés dans la première partie de ce chapitre, comment Freund

[473] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 767.
[474] Sébastien de La Touanne, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique*, *op. cit.*, p. 82.
[475] Rappelons que *l'essence du politique* comporte trois présupposés : commandement et obéissance, privé et public, ami et ennemi.
[476] Dans le chapitre quatre, nous tentons de montrer comment certaines idées que l'on trouve dans *L'essence du politique* sont présentes dans la pensée aronienne avant 1965.

a par la suite développé sa propre conception en partant des recommandations de son directeur de thèse.

3.1 L'ordonnance de la thèse

Pour bien saisir l'influence aronienne sur *L'essence du politique,* il faut se rapporter, tout d'abord, à la structure générale de la thèse et à l'ordre de ses chapitres. La raison de ce choix, en apparence arbitraire, est que le premier et seul véritable indice qui dévoile l'influence d'Aron sur la thèse de Freund concerne précisément cet élément. En effet, juste à la fin de l'avant-propos de son ouvrage, Julien Freund précise que : « À la suite de discussions très fructueuses avec M. Raymond Aron j'ai été amené à modifier l'ordonnance de certaines notions et même de certains chapitres. C'est ainsi que, entre autres, le présupposé de l'ami et de l'ennemi qui occupait primitivement le deuxième rang a été déplacé au troisième pour des raisons de logique interne à l'essence du politique[477]. »

On constate ainsi que grâce aux échanges avec Aron, la notion d'ami-ennemi, qui était auparavant centrale dans la conceptualisation freundienne de l'essence du politique, passe au troisième rang. L'ancienne centralité de la notion est confirmée non seulement par sa place d'origine, mais également, comme nous l'avons laissé entendre au premier chapitre, par le récit du désaccord avec Hyppolite que Freund donne à C. Blanchet dans *L'aventure du politique.* En parlant de l'impossibilité pour lui de définir le politique sans une notion comme l'inimitié, à l'époque de sa rupture avec Hyppolite, Freund avouait qu'il lui était dès lors « impossible de supprimer le *nerf* même de ma thèse[478]. »

[477] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 5-6.
[478] Julien Freund, *L'aventure du politique*, *op. cit.*, p. 43.

Ainsi, avant sa rencontre avec Aron, le concept d'ami et d'ennemi était au deuxième rang dans l'ordre des présupposés de la thèse de Freund. Il occupait donc le centre du travail du « thésard » et constituait, selon ses dires, « le nerf » de son œuvre. Néanmoins, il semble que l'influence d'Aron a été encore plus significative que ne le laisse croire ce changement. En fait, le sociologue ne s'est pas contenté de suggérer à Freund de simplement inverser la place de ces deux présupposés. À force de discuter avec Freund, Aron semble avoir favorisé une sorte de réorganisation globale de *L'essence du politique*. Il a alors conduit son doctorant à repenser entièrement sa manière de voir le concept d'ami et d'ennemi, mais aussi sa façon de concevoir globalement l'essence du politique.

Pour le prouver précisément, il nous faut revenir dans le temps, c'est-à-dire aux années 1958-1959, années qui furent déterminantes pour l'écriture de *L'essence du politique*, là où nous nous étions arrêtés dans notre récit historique au premier chapitre. Premièrement, comme nous l'avons relaté, on sait que Freund envoya en 1958, un ensemble d'environ 150 pages à Hyppolite[479]. Deuxièmement, on sait aussi qu'après la rencontre et le refus d'Hyppolite, fin 1958, Freund envoya exactement le même manuscrit à Aron. Ce dernier accepta de reprendre la direction de la thèse et l'annonça à Freund dans une lettre du 3 janvier 1959[480]. Malheureusement, le premier ensemble de pages transmis à la fois à Hyppolite et à Aron est aujourd'hui perdu ou du moins inaccessible. Il nous est alors impossible de savoir ce que contenait exactement ce texte et la forme qu'avait le travail de Freund à l'époque.

[479] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. VIII.
[480] Julien Freund, « Raymond Aron directeur de thèse », *art. cit.*, p. 55.

Cependant, en nous tournant du côté de la correspondance que Freund s'était risqué à entreprendre avec Carl Schmitt, lors de cette même année 1959, on trouve certains éléments qui nous permettent de nous faire une bonne idée de la structure que revêtait la thèse sur l'essence du politique à ce moment. Ainsi, comme nous l'avons déjà indiqué au premier chapitre[481], dans la seconde lettre que Freund envoie à Schmitt, le 18 septembre 1959, on retrouve une description assez détaillée de la structure du travail du philosophe et une réflexion sur la manière dont celui-ci concevait globalement son ouvrage[482]. D'abord, dans cette lettre de la fin de l'été 1959, on constate que la façon dont Freund envisageait sa thèse est assez différente de la version finale de 1965. Par exemple, à cette époque, la thèse porte toujours son titre original : *Essence et signification de la politique*[483]. À cet égard, l'auteur imaginait sa thèse en deux parties. La première devait porter sur la description ou la définition de l'essence du politique et la deuxième partie concernait la relation conflictuelle que cette essence entretenait avec d'autres essences, comme la morale ou l'économie[484].

Ensuite, toujours dans cette même lettre, Freund décrit dans cet ordre les trois présupposés qu'il incluait dans la première partie sur l'essence du politique : 1) La relation privé-public; 2) La relation ami-ennemi; 3) La relation commandement-obéissance[485]. Il

[481] Cf. page. 73.
[482] Julien Freund, « Lettre à Carl Schmitt, 18 septembre 1959 », *Schmittiana* II, *op. cit.*, p. 37.
[483] *Idem*.
[484] *Idem*. Voir également sur ce sujet de l'essence et de la signification du politique, l'interprétation faite par Freund du Gorgias dans sa thèse et voir la conclusion de celle-ci. Voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 146-151, 751.
[485] Julien Freund, « Lettre à Carl Schmitt, 18 septembre 1959 », *Schmittiana* II, *op. cit.*, p. 37. Cet ordonnancement semble assez étrange. On ne peut exclure ici la possibilité que Julien Freund ait énuméré aléatoirement dans cette lettre l'ordre de ses trois présupposés. Même si cette hypothèse nous parait peu probable — compte tenu de l'importance et de la signification que devait revêtir pour Freund ces premiers échanges avec Schmitt —, néanmoins chose certaine, le présupposé ami-ennemi a toujours occupé dans le plan initial du philosophe français le second rang, avant de se retrouver au troisième rang dans version finale de *L'essence du politique*.

affirmait également que la fin ou la finalité du politique était l'établissement d'un ordre au sein de la société[486]. Freund concluait enfin sa description en soulignant à son correspondant que, contrairement à lui, sa propre lecture de la politique était plutôt machiavélienne que hobbesienne. À propos justement de cette lecture machiavélienne de la politique, il écrivait à Schmitt :

> Vous constaterez que je suis un lecteur fidèle de votre œuvre, puisque j'aborde exactement les mêmes problèmes qui n'ont cessé de vous hanter. La seule différence, c'est que vous vous appuyez davantage sur Hobbes et moi sur Machiavel. Il faut en effet comprendre Machiavel. Il était humaniste. C'est là à mon avis le point dont il faut partir pour le comprendre. La politique est à son avis une valeur inférieure, une activité qui rend coupable celui qui l'exerce. Mais comme cette activité est inférieure et coupable, il importe qu'un homme l'assume pleinement avec toutes ses responsabilités qui seront sa *virtu*, et alors son activité devient hautement morale, mais surtout en assumant cette culpabilité il empêche le politique de se dégrader et de salir les autres valeurs humaines, religieuses, artistiques ou autres. — Mon livre sera, si vous voulez, machiavélien[487].

Freund conservera sa vie durant cette compréhension machiavélienne de la politique[488] et l'on peut noter aussi à la lumière de cet extrait, comme nous l'avions laissé entendre au chapitre deux, que chez lui, il y a eu toujours ce souci de stricte séparation entre les sphères d'activités humaines. Autrement dit, sa lecture machiavélienne de la politique l'amène à discerner le politique d'autres domaines différents de la culture et ainsi d'éviter le réductionnisme compris dans la formule « tout est politique[489] ». Nous reviendrons au chapitre cinq sur cet enjeu, lorsque nous aborderons le présupposé du privé

[486] Julien Freund, « Lettre à Carl Schmitt, 18 septembre 1959 », *Schmittiana* II, *op. cit.*, p. 37.
[487] *Ibid*., p. 37-38.
[488] Par compréhension machiavélienne, nous voulons souligner le fait que contrairement à Hobbes, Freund — tout comme le penseur florentin — voit d'un bon œil, les conflits qui animent les sociétés humaines. De plus, à l'instar de Machiavel, le philosophe français sépare strictement morale et politique, tout en assignant comme tâche à cette activité le rôle de préserver la liberté et la sécurité de la collectivité. Voir sur ce sujet : Julien Freund, « La double morale », dans J. Freund, *Politique et impolitique*, Paris, Sirey, 1987, p. 229-247. Voir aussi sur les mêmes thèmes : Julien Freund, « Diplomatie et stratégie selon Machiavel », *France-Forum*, n°138-139, 1975, p. 5-17.
[489] Julien Freund, « Sur deux catégories de la dynamique polémogène », *Communication*, vol. 25, 1976, p. 111.

et du public, toutefois, remarquons tout de suite ici que si cette influence machiavélienne est une constante de l'œuvre de Freund, on ne peut en dire autant de la forme générale de sa thèse et de l'ordonnancement des présupposés en 1959. En d'autres termes, nous avons la preuve qu'en l'espace de six ans, l'ordre et la forme de la thèse ont changé de manière importante et significative.

En effet, comparativement à 1959, dans la version finale de *L'essence du politique*, comme nous l'avions indiqué, le présupposé de l'ami et de l'ennemi est renvoyé au troisième et dernier rang. De plus, le présupposé du privé et du public passe quant à lui au deuxième rang et n'occupe plus dès lors la première place. Ce privilège revient désormais au présupposé du commandement et de l'obéissance qui semble avoir acquis un rôle de plus grande importance[490]. De surcroit, on note aussi que le but du politique n'est plus l'ordre. De fait, dans le texte de 1965, cette notion devient précisément le résultat de la dialectique entre le commandement et l'obéissance et perd donc quelque peu en importance[491]. Pour sa part, la finalité du politique sera l'objet de toute la troisième partie de la thèse dans sa version définitive[492]. Le but du politique sera désormais résumé par la formule précédemment citée : « […], il consiste dans la volonté d'une unité politique de conserver son intégrité et son indépendance dans la concorde intérieure et la sécurité extérieure[493]. » Par conséquent, tout ce qui constituait la deuxième partie de la thèse —

[490] L'ordre définitif des trois présupposés est annoncé au début de la thèse (*L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 94).
[491] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 216.
[492] *Ibid*., p. 637-750. Ce texte a fait aussi l'objet d'un livre et a donc été publié à part, indépendamment de la thèse, dans sa quasi-totalité. Voir : Julien Freund, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1967. L'introduction de ce livre est toutefois inédite et ne se trouve pas dans aucune version de *L'essence du politique*.
[493] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 650.

dans sa version de 1959 — et qui devait porter sur la signification de la politique, a finalement été abandonné par Freund[494].

Ainsi, entre le 18 septembre 1959 et le 26 juin 1965 (date de la soutenance), on perçoit aisément avec cette lettre à Schmitt que d'énormes changements ont été faits par Freund dans la façon dont il envisageait son travail et dans sa manière de conceptualiser le politique. À bien des égards, les interventions d'Aron semblent avoir été décisives dans cette réorganisation. Il est malheureusement difficile d'en fournir une preuve directe et complète car la première partie de la correspondance entre les deux hommes, soit celle entre 1959 et la moitié de l'année 1961, est aujourd'hui disparue ou inaccessible. Celle-ci commence maintenant en juin 1961[495] et il nous manque donc certains éléments pour parvenir à une reconstruction totale et complète de l'influence d'Aron sur le travail de thèse de Freund. Cependant, on trouve suffisamment d'éléments dans ce qui reste de leur correspondance, pour se faire une assez bonne idée de la tournure que les conseils d'Aron ont pu faire prendre à *L'essence du politique*.

[494] La signification de la politique ou le rapport que la politique entretient avec les autres essences (« sa place et son rôle dans l'ensemble de la vie humaine ») est abordé dans la conclusion de la thèse de Freund. Cependant, le philosophe se refuse à traiter dans le détail de cette question, car celle-ci déplacerait son analyse vers un autre champ que celui de la description phénoménologique du politique. Autrement dit, selon Julien Freund, traiter de la signification du politique conduit inévitablement à prendre parti moralement ou idéologiquement en faveur de certaines idées, quelles qu'elles soient. Pour l'éviter et pour éviter de se lancer dans une autre longue analyse à la fin de sa thèse, Freund semble avoir opté pour aborder la question de la finalité du politique (prise en elle-même) plutôt que celle de sa signification au sens large. Sur ce thème, voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 751.

[495] La correspondance entre Aron et Freund est conservée dans deux dossiers aux archives nationales de France à Paris. Les échanges commencent par une lettre de Freund à Aron datée du 30-6-1961 et se termine par une lettre de Julien Freund à Suzanne Aron, après la mort de son mari, daté du 23-10-1983. Voir exactement : Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 30 juin 1961 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38 et Julien Freund, « Lettre à Suzanne Aron du 23 octobre 1983 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°206, Bibliothèque et Archives nationales de France.

3.1.1 L'influence du directeur

Rappelons, avant tout, que la première rencontre entre les deux hommes eut lieu durant le mois de février 1960[496]. C'est donc à partir de ce premier entretien que les éléments semblent s'être mis à bouger du côté de la conception freundienne du politique. La preuve en est que dès les premières lettres de 1962, le présupposé du commandement et de l'obéissance a une structure similaire à celle qu'il aura dans la version finale de la thèse[497]. En effet, dans une lettre du 16 mars 1962, à laquelle est joint un texte d'environ 150 pages (ce texte n'est plus accessible), Freund s'excuse auprès de son directeur pour ne lui avoir fait parvenir que deux parties dactylographiées sur les trois promises[498]. Ces deux premières parties portent justement sur le commandement et sur l'obéissance, la troisième partie manquante — partie qui suit les deux parties envoyées sur le commandement et l'obéissance — concerne, quant à elle, la notion d'ordre[499]. Sur cette nouvelle version de son texte, Freund écrit : « Ce chapitre sur le commandement et l'obéissance a donc été entièrement refait et je n'ai presque rien repris de la première version[500]. » Il indique également avoir suivi les conseils que son directeur lui aurait prodigués lors de leur dernière rencontre et il affirme aussi avoir éliminé les références historiques pour se livrer dans ce nouveau texte à une analyse plus conceptuelle[501].

---

[496] Julien Freund, « Raymond Aron directeur de thèse », *art. cit.*, p. 56.
[497] On peut comparer le plan esquissé dans cette lettre avec la structure finale de *L'essence du politique*. Voir : Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 16 mars 1962 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France (cf. Annexe) et *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 762.
[498] Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 16 mars 1962 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France.
[499] *Idem*.
[500] *Idem.*
[501] *Idem*.

On constate donc que grâce à la collaboration avec Aron, ce chapitre a été entièrement refait et c'est en s'appuyant sur les conseils de son directeur que Freund a réécrit précisément cette section. De plus, on voit que, tel que l'auteur de la thèse l'annonce à Aron, la notion d'ordre est celle qui résulte, en 1962, de la dialectique du commandement et de l'obéissance. À ce moment, elle n'apparait plus être le but du politique. En outre, toujours dans la même lettre, Freund indique à Aron que cette section sur le commandement et l'obéissance jumelés aux deux premiers chapitres — *Politique et société* et *L'origine du politique* — constituent la moitié de sa thèse[502], donc les parties les plus importantes du travail[503]. À ce sujet, Freund mentionne que « […] les chapitres qu'il me reste à rédiger n'auront pas le volume de celui que j'ai consacré au commandement et à l'obéissance. L'analyse de ces deux notions constitue en effet le gros morceau du travail. Ne s'agit-il pas du présupposé fondamental[504]? »

On comprend donc qu'en 1962, le présupposé du commandement et de l'obéissance est celui qui parait suivre désormais la première partie de la thèse (les deux premiers chapitres). Il est donc devenu le premier présupposé dans l'ordonnancement, mais aussi, comme Freund le dit lui-même dans la citation ci-dessus, il est désormais tenu pour le présupposé « fondamental », c'est-à-dire celui qui détermine toute la conceptualisation

[502] En réalité, la première partie de la thèse et la section destinée à l'explication sur le commandement et l'obéissance constituent les deux cent soixante-dix-neuf premières pages de la thèse (version publiée) qui elle en totalise sept cent cinquante-neuf (sans les annexes, la table des matières, etc.).

[503]Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 16 mars 1962 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fond Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France. Dans la version finale de *L'essence du politique*, *Politique et société* et *L'origine du politique* constituent les deux premiers chapitres.

[504] Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 16 mars 1962 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France. Même Aron dans son rapport de thèse, en décrivant la notion de présupposé et en expliquant l'idée de Freund selon laquelle si l'un des trois présupposés venait à disparaître, il n'y aurait plus de politique, soutient que la disparition de l'ami et de l'ennemi n'aurait pas « exactement la même portée que la disparition du présupposé commandement-obéissance ». Raymond Aron, « Rapport de M. Raymond Aron », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France (cf. Annexe).

freundienne. Cette indication est d'une importance capitale, puisqu'elle démontre que, dès cette époque, Freund ne conçoit plus le présupposé de l'ami et de l'ennemi comme le cœur ou le nerf de sa thèse. De fait, c'est la notion de commandement et d'obéissance qui semble occuper maintenant cette place dans sa conception du politique. Ce déplacement conceptuel vient relativiser cette espèce de prépondérance que beaucoup de commentateurs ont accordée au concept de Schmitt à l'intérieur de *L'essence du politique*. Nous reviendrons plus en détail sur ce point dans un instant, mais notons que, selon toute vraisemblance, ce sont les conseils d'Aron qui semblent être à l'origine de cette réécriture et de cette nouvelle prééminence octroyée au commandement et à l'obéissance.

En ce qui concerne finalement le concept de l'ami et de l'ennemi, c'est Aron qui semble avoir encore une fois influé sur la compréhension freundienne de cette notion. De fait, certains commentateurs ont déjà justement remarqué qu'Aron avait indiqué, dans sa correspondance avec Freund (dans une lettre de 1964), l'importance primordiale de l'amitié en politique[505]. En effet, la correspondance entre Aron et Freund porte la trace d'échanges au sujet du célèbre critère du juriste allemand. On peut donc supposer à juste titre que les discussions autour de la notion de l'ami et de l'ennemi ont dû être vives entre le directeur et son étudiant, puisque Aron ne partageait pas tout à fait la même vision du politique que celle de Schmitt[506].

[505] À ce sujet, voir : Jan Werner Müller, *Carl Schmitt un esprit dangereux*, *op. cit.*, p. 146. Giulio De Ligio, « Le vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *Études internationales*, vol. 43, n°3, 2012, p. 412. Gwendal Châton, *Introduction à Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 87.

[506] Sur le sujet, on peut consulter l'excellent article de Giulio De Ligio, « La vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *art. cit.*, p. 405-420. Voir également, Jan Werner Müller, *Carl Schmitt un esprit dangereux*, *op. cit.*, p. 127-149 et spécialement la page 142.

Or, déjà deux lettres de 1962 révèlent que Freund avait probablement été mis en garde par Aron plus tôt au sujet des problèmes théoriques qui entourent le critère schmittien, car il parait préoccupé dès cette époque par cet enjeu dans ses échanges avec son directeur. De fait, dans une lettre du 21 mai 1962, après avoir formulé ses premières impressions sur *Paix et guerre entre les nations*, Freund écrit à Aron à propos du livre — qu'il vient tout juste d'acquérir —, « je crois même avoir trouvé pourquoi il ne pouvait y avoir de politique sans un ennemi réel ou virtuel. Vous le suggérez, sans l'affirmer tout à fait. En même temps, j'arrive à saisir plus clairement le concept d'amitié politique[507]. » Puis, dans une autre lettre de l'automne de la même année, le doctorant écrit à son professeur à nouveau au sujet de *Paix et guerre* et il le félicite pour avoir obtenu le *Prix des ambassadeurs* pour cet ouvrage[508]. Il complimente également Aron pour la haute qualité du livre qu'il a terminé pendant ses vacances. Il lui avoue avoir été captivé par la première et la quatrième partie qu'il a relues à plusieurs reprises[509]. Et, il ajoute : « Cette multiple lecture me donnait en même temps l'occasion de formuler avec plus de précisions et plus directement les problèmes que je me pose dans ma thèse[510]. »

[507] Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 21 mai 1962 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France.
[508] Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 22 octobre 1962 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France.
[509] La première partie s'intitule « théorie : concepts et systèmes » et la quatrième « praxéologie : les antinomies de l'action diplomatico-stratégique ». Dans le premier segment de l'ouvrage, Aron aborde notamment les notions de puissance et de force (moyens de la politique extérieure), il énonce également ce qu'il conçoit comme les buts de la politique extérieure et il traite aussi de la dialectique de la paix et de la guerre. Dans le quatrième segment du livre, Aron dévoile son côté peut-être le plus « réaliste » en étant très critique à l'égard d'idées telles que le désarmement, la paix par le droit ou la paix par l'empire. Parallèlement, dans le chapitre XIX et XX, le sociologue esquisse une morale politique prudentielle qui mêle conviction et responsabilité.
[510] Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 22 octobre 1962 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France.

Ainsi, tout porte à croire que déjà en 1962, Freund réfléchissait au problème de l'amitié et de l'inimitié en politique et qu'il tâchait d'écrire ce chapitre de sa thèse, en s'inspirant de la pensée d'Aron, dans *Paix et Guerre entre les nations,* pour éviter de tomber dans les faiblesses de *La notion de politique*. De plus, l'année suivante, dans une lettre à Aron, Freund écrit qu'il est en train de terminer la dernière partie de la thèse sur la finalité du politique[511]. On voit donc qu'à ce moment, Freund avait aussi éliminé la partie sur la « signification » de la politique pour la remplacer par une section destinée à expliquer quel était le but du politique. Or, cette nouvelle section n'est évidemment pas étrangère à la question de l'amitié politique. Puis, environ un mois plus tard, en apprenant cette nouvelle, Aron demanda alors à Freund de lui envoyer la totalité de la thèse, puisqu'il souhaitait la lire en entier pendant ses vacances[512].

Après cette première lecture complète et quelques rendez-vous manqués, les deux hommes se sont rencontrés pour discuter de la thèse en novembre 1963. Lors de cet entretien, Aron semble avoir fait de bonnes critiques et de bonnes recommandations à Freund qui a revu une fois de plus sa thèse en profondeur suite à cet échange. La nature des commentaires d'Aron parait avoir porté principalement sur le présupposé de l'ami et de l'ennemi. On le constate dans une lettre que Freund envoie à son directeur un peu plus de deux mois après leur rencontre de novembre 1963. Dans cette lettre, il explique à Aron les derniers remaniements qu'il vient d'opérer sur sa thèse, dans l'objectif de se conformer en partie à ses recommandations :

[511] Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 25 avril 1963 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France.
[512] Raymond Aron, « Lettre à Julien Freund du 18 juin 1963 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France.

> J'ai longuement réfléchi aux diverses observations que vous m'aviez faites lors de notre entretien du mois de novembre, et j'en ai tenu largement compte, parce que la plupart du temps la logique imposait ces changements. En particulier, j'ai renversé l'ordre des présupposés pour donner à la relation du privé et du public le second rang et pour reléguer celle de l'ami et de l'ennemi au dernier. Il n'y a qu'un point à propos duquel j'ai été amené à maintenir ma position. Vous m'aviez proposé d'analyser le concept d'inimitié avant celui de l'amitié. Je crois que votre suggestion se laisse justifier si l'on entend par amitié uniquement l'alliance. Or, je crois qu'elle signifie aussi la concorde intérieure et une entente aussi large que possible entre les États[513].

Ensuite, Freund poursuit son explication dans un passage on ne peut plus révélateur :

> J'ai relu vos principaux ouvrages et ceux de Carl Schmitt pour confronter les deux conceptions. Il m'est apparu que Carl Schmitt donne la primauté à l'inimitié et vous à l'amitié. Si l'on donne la primauté à l'inimitié, il devient quasiment impossible de résoudre le problème de la finalité du politique, ce qui n'est évidemment pas le cas lorsque l'on donne la priorité à l'amitié. Vous m'avez fait gentiment remarquer au cours de l'entrevue du mois de novembre que ma tendance était plus schmittienne qu'aronienne. Je crois qu'il en serait ainsi si je donnais la prépondérance à l'inimitié. Aussi ai-je cru bon de maintenir pour toutes ces raisons l'ordre de mon texte primitif. Néanmoins, je suis prêt à revoir et à réétudier la question si vous croyez que je me trompe[514].

Ces deux citations de Freund sont extrêmement révélatrices. Elles prouvent d'abord ce que nous savions, c'est-à-dire que c'est après la rencontre de novembre 1963, avec Aron, que Freund fait passer le critère ami-ennemi au troisième rang dans sa thèse. C'est donc Aron qui, hors de tout doute, conduit Freund à cette inversion. Ensuite, dans son analyse de ce présupposé, le doctorant rejette toutefois l'une des recommandations de son directeur et insiste pour faire au préalable l'analyse de la notion d'amitié avant de procéder à l'analyse du concept d'inimitié dans son travail.

Ce qui est particulièrement intéressant lorsqu'on examine la raison de ce choix, c'est que l'on voit bien que Freund effectue celui-ci dans le but délibéré de se conformer à

[513] Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 3 février 1964 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France (cf. Annexe).
[514] *Idem.*

ce qu'il croit être la conception aronienne de la politique, selon laquelle l'amitié est prépondérante sur l'inimitié. Il le dit de manière détournée, mais qui ne laisse aucun doute sur sa préférence : « Vous m'avez fait gentiment remarquer au cours de l'entrevue du mois de novembre que ma tendance était plus schmittienne qu'aronienne. *Je crois qu'il en serait ainsi si je donnais la prépondérance à l'inimitié*[515]. » Freund fait également ce choix dans l'objectif précis d'éviter l'impasse auquel conduit la conception de Schmitt. À savoir, comment envisager le but du politique ou même l'existence normale d'une quelconque communauté humaine, si tout se réduit ultimement en politique au conflit et à la violence? Bref, pour se garder d'être prisonnier de la conception schmittéenne du politique, le philosophe français a inscrit son analyse du politique dans le sillage de la philosophie aronienne, plutôt que de rester accroché *mordicus* à la pensée schmittienne.

Quoi qu'il en soit, Raymond Aron répondra rapidement à son doctorant en lui disant :

> Je n'insiste nullement pour renverser l'ordre de l'exposé dans la partie consacrée à l'amitié et à l'inimitié. La difficulté, à mon sens, tient au fait que vous traitiez simultanément de politique internationale et de politique intérieure. La finalité de la politique est l'amitié. Mais dans l'état de nature, c'est-à-dire en politique extérieure, le risque d'inimitié est la donnée première. Mais je n'insiste nullement et vous avez certainement des arguments en votre faveur[516].

Ainsi, tout en relevant la difficulté propre à l'approche de Freund, son directeur de thèse acceptait somme toute assez bien son choix final. On notera que Freund avait déployé en réponse aux observations d'Aron un effort analytique considérable pour tenter de

[515] Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 3 février 1964 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France (les italiques sont de nous).
[516] Raymond Aron, « Lettre à Julien Freund du 5 février 1964 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France (cf. Annexe).

surmonter les défauts de la théorie de Schmitt, et ce, en s'appropriant certaines idées aroniennes et en faisant de l'amitié le but de toute politique. D'ailleurs, comme nous le verrons, Freund pousse très loin ce travail d'appropriation du thème de l'amitié politique, puisque, comme il le soulignait à Aron dans sa lettre du 3 février 1964, il fait de la concorde le but de la politique intérieure et malgré le risque certainement plus grand d'inimitié, il fait tout de même de l'alliance ou de l'entente entre les États l'objectif de la politique internationale[517]. En ce sens, Freund s'éloigne considérablement de Carl Schmitt et dépasse même en quelque sorte les souhaits de son directeur de thèse sur la question de l'amitié politique[518].

Finalement, Raymond Aron dans son rapport de thèse admettra qu'il est lui-même, au côté de Max Weber et de Carl Schmitt, une des influences contemporaines de Julien Freund[519]. Il notera également que l'idée, chez Freund, de la pluralité et de la spécificité des essences vient à coup sûr de Weber. Il précisera enfin que : « Le troisième présupposé

[517] Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 3 février 1964 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France.

[518] Comme nous l'avons vu, Aron ne fait pas de l'amitié un aspect central des relations internationales. Pour lui, le risque de guerres est la donnée première dans ce champ de l'action politique. Freund paraît, quant à lui, dans certains passages de *L'essence du politique* jongler avec la possibilité que l'amitié (concorde, sécurité et alliance) soit dans son ensemble le but de la politique tant intérieure qu'extérieure. Cependant, il ne pouvait aller jusqu'au bout d'une telle idée, parce qu'affirmer celle-ci directement aurait conduit — si la politique parvenait à réaliser son objectif — à la disparition de l'ennemi par une sorte d'unification du monde. En ce sens, puisqu'il fait de l'inimitié une partie d'un des trois présupposés du politique, il dira simplement que la sécurité est le but de la politique vis-à-vis de l'extérieur, la sécurité laissant évidemment au niveau du concept la figure de l'ennemi exister, au moins virtuellement. Parallèlement, comme le remarque également Iain Stewart qui commente cet extrait de la correspondance entre Aron et Freund (février 1964), la réponse de R. Aron ne va pas sans problème, puisque si l'on envisage le politique comme un phénomène « préinstitutionnel » ou plutôt comme un phénomène qui précède l'État moderne (ce que font Schmitt, Freund et Aron), la distinction entre politique intérieure et politique extérieure perd peut-être son sens. De plus, en faisant de l'inimitié la « donnée première » des relations internationales, est-ce que Raymond Aron ne se retrouve pas étrangement à rejouer d'une manière différente le critère schmittien : l'amitié serait le but de la politique intérieure et l'inimitié l'élément fondamental de la politique extérieure. Ainsi, on demeure d'une certaine façon dans le pôle ami-ennemi. À cet égard, voir : Iain Stewart, *Raymond Aron and Liberal Thought in Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 158-159.

[519] Raymond Aron, « Rapport de M. Raymond Aron », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France.

a pour origine les ouvrages de Carl Schmitt, mais l'interprétation du thème est sensiblement autre que dans l'opuscule célèbre, *Der Begriff des Politischen*[520]. » Le sociologue français était alors bien conscient que, sous son patronage, son doctorant venait de repenser le célèbre critère de l'ami et de l'ennemi.

3.2 Repenser le critère ami-ennemi

Nous avons cherché jusqu'ici à montrer comment Aron a pu influencer le travail de conceptualisation de Freund dans sa thèse. Une question est toutefois restée en suspens : comment se matérialise concrètement, dans *L'essence du politique*, cette espèce de remodelage du concept ami-ennemi effectué par Freund sous l'influence d'Aron? Premièrement, comme nous l'avons indiqué ci-dessus, Freund dans son texte décrit d'abord la notion d'amitié avant de se tourner vers la description de l'inimitié[521]. Deuxièmement, il insiste particulièrement sur la virtualité ou la simple possibilité latente de l'inimitié, dans la définition qu'il établit du concept de l'ennemi politique. Troisièmement, Freund soutient que la fin du politique réside clairement dans le dépassement de l'inimitié par la concorde intérieure et la sécurité vis-à-vis des menaces pouvant provenir de l'extérieur. Afin de saisir pleinement comment Freund articule cette réorganisation, nous montrerons maintenant comment ces trois points sont présentés dans son œuvre emblématique.

3.2.1 L'amitié avant l'inimitié

Ainsi, au début de la section sur le troisième présupposé — celui de l'ami et de l'ennemi —, comme en écho aux échanges qu'il eut avec Aron sur cette question, Freund écrit qu'il peut apparaitre plus normal de commencer son exposé sur cette notion par le

[520] Raymond Aron, « Rapport de M. Raymond Aron », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France.
[521] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 450.

concept d'ennemi politique, puisque les États ne font alliance que contre un ennemi, mais il ajoute, « l'amitié politique ne se réduit pas au simple jeu des alliances, elle implique également, comme l'ont vu la majorité des politologues anciens et modernes, la concorde intérieure[522]. » Ce faisant, Freund note que la notion d'amitié anticipe sur le but du politique, car bien que la politique est une activité conflictuelle, « son but dans l'économie générale de la société n'est pas de susciter des hostilités, mais de vaincre l'ennemi intérieur et extérieur pour faire régner la concorde et apporter aux membres des unités politiques la sécurité et la protection […][523] ».

En conclusion de ce passage introductif, le philosophe soutient que les êtres humains ne veulent pas et ne peuvent vivre constamment dans un état de guerre, ils vivent et veulent vivre normalement en paix[524]. C'est pour cette raison, selon lui, que l'État moderne ne s'est construit et n'a atteint toute sa puissance et sa durabilité, comme forme politique, qu'en étouffant et en supprimant l'hostilité au sein de ses frontières. C'est pourquoi il souligne que : « Au regard de la finalité du politique, l'amitié semble donc avoir la priorité, de sorte que la notion d'inimitié ne reçoit sa pleine signification que parce qu'elle constitue l'obstacle à la réalisation souhaitée de la fin du politique. Pour cette raison, il nous a semblé qu'il fallait aussi traiter d'abord de l'amitié au plan de la description phénoménologique[525]. »

Ensuite, après avoir justifié son choix et les raisons de son inversion définitionnelle, Freund met alors de côté le concept d'inimitié et se plonge dans l'analyse de la notion d'amitié. Il décrit avant tout celle-ci en des termes très généraux[526]. Il montre ainsi, tout

[522] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 449.
[523] *Idem*.
[524] *Idem*.
[525] *Idem*.
[526] *Ibid*., p. 450-454.

d'abord, que l'amitié au sens politique n'a que peu à voir avec l'amitié entre deux ou plusieurs personnes, comme on la conçoit communément. En fait, le philosophe précise que « l'amitié est justement l'une des zones privilégiées et spécifiques du non-politique […] [527] ». Autrement dit, le phénomène de l'amitié, comme celui de l'amour, appartient à la sphère privée et intime, il n'appartient pas d'emblée au domaine public. Dans cette perspective, l'amitié serait étrangère à la politique, puisqu'elle est normalement ou idéalement égalitaire, alors que la politique entraine nécessairement des relations hiérarchiques. C'est pourquoi Freund distingue l'amitié en général des deux sens politiques qu'il donne à cette expression.

Le philosophe s'appuie alors sur Aristote pour définir le premier sens qu'il attribue à la notion d'amitié en politique, c'est-à-dire la concorde[528]. En effet, dans l*'Éthique à Nicomaque,* Aristote emploie le terme de « concorde » pour désigner l'« amitié politique » ou l'« attitude amicale » qui prévaut au sein d'une communauté, entre gens honnêtes[529]. À cet effet, le Stagirite précise qu'« on dit d'une cité que la concorde y règne lorsque, touchant leurs intérêts, les concitoyens sont du même avis, prennent les mêmes décisions et exécutent les résolutions communes[530]. » En d'autres termes, la concorde est visible dans une unité politique, lorsqu'il existe une sorte d'harmonie ou d'entente tacite, entre tous, quant au respect des fondements de l'ordre politique (constitution, lois, institutions, etc.)[531].

---

[527] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 454
[528] *Ibid*., p. 454-455.
[529] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IX, 1167 a 20-35, (Paris, Flammarion, 2004, p. 469-470).
[530] *Idem*.
[531] Par exemple, normalement dans une société démocratique et libérale, les citoyens obéiront au président — ou au premier ministre — et à son gouvernement, même si une partie de ceux-ci n'ont pas voté pour lui à la dernière élection. Les électeurs des autres candidats ne prendront pas les armes pour tenter de renverser le nouveau parti au pouvoir ou pour tenter un coup d'État. Sinon, ils introduiraient précisément la discorde au sein de leur communauté politique et ils ramèneraient le désaccord violent au sujet des fondements de l'organisation de la vie commune.

À cet égard, Freund insiste, pour sa part, pour rappeler que la concorde est justement un « aspect de la légitimité par le consentement que les membres d'une collectivité donnent à un régime déterminé […][532] ». Donc, « c'est à établir et à consolider la concorde que tend l'activité intérieure de toute unité politique[533]. »

Par la suite, toujours en s'appuyant sur la pensée d'Aristote, il ajoute que la concorde est liée à l'amitié politique d'une façon encore plus particulière, puisqu'elle renvoie directement à la vertu de justice[534]. En effet, tant pour Aristote que pour Freund, l'amitié en politique entraine la justice et l'honnêteté. Si, chez ces deux penseurs, l'amitié prévaut sur la justice, néanmoins, « la justice à son plus haut degré de perfection passe pour être inspirée par l'amitié »[535]. Autrement dit, plus une unité politique crée la concorde en son sein, plus elle développe simultanément la justice et l'égalité[536]. À cet effet, plus une communauté s'organise, s'unit et crée un respect pour la singularité de son mode de vie collectif et plus se développe une cohésion interne où s'instaurent, entre les membres de cette même communauté, réciprocité et équité : « Ainsi entendue, l'amitié est le ciment de l'unité politique d'une collectivité considérée de l'intérieur, c'est-à-dire du point de vue du commerce réciproque entre les membres[537]. »

De la sorte, pour Freund, l'amitié politique ou la concorde est l'objectif interne que vise tout corps politique. Sans elle, la discorde risque de s'installer et elle risque de conduire la communauté politique à une dislocation ou, pire encore, à la guerre civile.

---

[532] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 455.
[533] *Idem*.
[534] *Idem.*
[535] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1155 a 11-35, (*op. cit.*, p. 408-409).
[536] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 455.
[537] *Idem*.

Toutefois, si la concorde est l'élément recherché pour maintenir la paix intérieure, toute collectivité politique est amenée à rechercher également l'amitié avec ses voisins, de manière à vivre en paix à ses frontières. Pour cette raison, le philosophe français définit l'amitié politique dans un deuxième sens : l'alliance[538]. En se référant encore à l'*Éthique à Nicomaque*, Freund soutient que, selon son auteur, l'alliance politique est le parfait exemple d'une amitié fondée sur l'intérêt et l'utilité[539]. Le philosophe français explique que l'alliance est l'amitié qui s'établit entre deux ou plusieurs corps politiques indépendants qui vont se rapprocher le plus souvent avec l'aide de pactes, de contrats ou de conventions, à des fins d'utilités mutuelles[540]. Freund précise que l'alliance est « une relation contractuelle, généralement consignée dans un pacte exprès, par laquelle deux ou plusieurs unités politiques souveraines s'engagent réciproquement à se prêter assistance en vue d'augmenter leur puissance respective et collective contre un ennemi commun et le combattre éventuellement ensemble en cas de guerre[541]. »

Il faut cependant tout de suite remarquer que pour Freund, les motifs qui justifient ce rapprochement entre corps politiques peuvent varier. Il ne limite pas sa définition à l'alliance militaire et il souligne que « l'amitié entre les unités politiques autonomes prend diverses apparences suivant les nécessités de l'action, l'objectif visé et les constellations historiques[542]. » Les corps politiques peuvent donc se rapprocher sur la base d'affinités ethniques, culturelles et religieuses ou encore, ils peuvent s'associer à des fins économiques, commerciales ou par simple volonté de coopération dans un domaine

[538] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 462.
[539] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1157 a 15-29, (*op. cit.*, p. 419).
[540] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 462.
[541] *Ibid*., p. 465.
[542] *Ibid.*, p. 463.

particulier (art, santé, éducation, etc.)[543]. Or, peu importe la nature de leurs rapports et les raisons qui les poussent à s'allier, le type d'amitié qui nait entre des communautés politiques ne peut être que circonstanciel et temporaire[544]. Comme le dit Aristote, « l'intérêt n'est pas quelque chose de permanent; il varie au contraire selon les moments. Quand donc a disparu le motif pour lequel on était ami, l'amitié se dissipe aussi, vu qu'elle était fonction de ce motif-là[545]. » Freund fait également référence, sur cet enjeu, à Aron qui, dans *Paix et guerre*, distingue entre alliance occasionnelle et alliance permanente. Cette dernière n'étant pas non plus indéfinie, mais seulement constante dans un « avenir prévisible », Aron fait alors, lui aussi, de la notion d'alliance une chose fragile[546].

3.2.2 La virtualité de l'inimitié

Cette fragilité de l'alliance en politique repose chez Freund, comme chez Aron, sur le fait que les unités politiques sont souveraines[547]. Bien que l'alliance impose nécessairement une limitation de la souveraineté, chaque corps politique reste, en dernière analyse, indépendant et maitre de sa destinée[548]. Dans la mesure où il en accepte les conséquences, celui-ci est libre de poursuivre ses alliances, de les rompre ou d'en former de nouvelles. Dans l'univers international, il n'y a pas de force politique capable de faire respecter unilatéralement tous les pactes, tous les contrats et toutes les lois établis entre diverses unités indépendantes. Ainsi, pour Freund, aussi influent peut-il être, pour fonctionner réellement, tout droit international devrait s'appuyer sur une volonté politique

[543] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 463.
[544] *Ibid*., p. 462.
[545] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1156 a 14-31, (*op. cit.*, p. 414).
[546] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 466 et Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.*, p. 40.
[547] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 489 et Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.*, p. 18, 103-104, 120-121.
[548] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 469.

unique, capable d'être contraignante à tout point de vue[549]. Dans l'impossibilité d'une telle éventualité, chaque État bénéficie toujours d'un pouvoir discrétionnaire et demeure alors souverain. Pour paraphraser Nietzsche, il est finalement seul juge et justicier de sa propre loi[550].

Par conséquent, Freund use de l'analogie qu'emploient Aron et de nombreux théoriciens « réalistes » en relations internationales [551], selon laquelle le monde de la politique extérieure est un véritable état de nature, au sens hobbesien de l'expression[552]. Comme il n'y a pas d'unité politique capable d'imposer perpétuellement la paix partout sur la planète et qui serait susceptible également de faire disparaitre la pluralité des corps politiques, chacun d'eux a donc toujours la possibilité d'employer la force pour régler ses différends ou atteindre ses objectifs. C'est pourquoi, selon Freund, l'amitié politique et l'alliance tout particulièrement sont en partie déterminées dialectiquement par l'existence d'un ennemi actuel ou virtuel[553]. De la sorte, l'amitié politique dans les deux sens que nous avons définis plus haut suppose alors la possibilité d'une inimitié immédiate ou à venir entre différentes communautés politiques, mais même — comme nous le verrons — à l'intérieur de celles-ci[554].

[549] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 470.
[550] Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 2010, p. 89.
[551] Pour une vision nuancée sur le réalisme politique de Julien Freund, voir Pierre-Alexis Tchernoivanoff, « Julien Freund et le réalisme politique », dans Gil Delannoi, Pascal Hintermeyer, Philippe Raynaud, Pierre-André Taguieff (Dirs.), *Julien Freund, la dynamique des conflits*, *op. cit.*, p. 219-227. Pour une contribution originale sur le réalisme et la pensée de Raymond Aron, voir : Dario Battistella, « Réaliste néoclassique », *Études internationales*, volume 43, numéro 3, 2012, p. 371-388.
[552] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 472.
[553] *Ibid*., p. 478.
[554] Sébastien de La Touanne, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique*, *op. cit.*, p. 161.

Sans reprendre ici l'intégralité de la définition que donne Freund du concept d'ennemi politique[555]— définition qui est largement tributaire de celle de Schmitt — signalons surtout deux nuances fondamentales sur lesquelles insiste le philosophe français. Tout d'abord, et ce, avec beaucoup plus de persistance que le juriste allemand[556], Freund soutient que la notion d'ennemi ne renvoie pas nécessairement à la guerre, ni même à la violence, ces phénomènes n'étant que les manifestations les plus « sensibles » et les plus « spectaculaires » de l'inimitié politique[557]. Freund indique qu'« en réalité une collectivité peut avoir des ennemis coriaces en dehors de toute guerre […][558] ». Les manœuvres diplomatiques, les sanctions économiques (embargos, blocus, taxations, etc.), l'espionnage, la propagande, l'appui financier, etc., sont tous des moyens pris par les unités politiques ennemies pour lutter les unes contre les autres sans qu'il y ait officiellement de conflits ouverts et violents. Ce qui signifie que « l'ennemi n'est donc pas exclusivement celui que l'on combat au cours d'une guerre chaude[559]. »

Le philosophe apporte également une seconde nuance à la définition schmittienne de l'ennemi politique. De fait, il n'y a pas un type unique voire deux types d'ennemis en politique[560]. Tout en s'inspirant indéniablement de Schmitt, Freund insiste plutôt, pour sa

[555] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 478-493.
[556] Mentionnons que la notion de « virtualité » se trouve présente chez Schmitt, tout comme l'idée que sa théorie n'est pas belliciste ni militariste et que, par conséquent, la politique d'une certaine façon ne peut être réduite à la guerre (rappelons néanmoins, comme nous l'avons vu au chapitre deux, que cette lecture pose problème). Ainsi, Freund parait avoir ici insisté sur des éléments de la théorie de Schmitt qui étaient à certains égards latents dans le texte de *La notion de politique*, de manière à donner plus de clarté et de nuances à sa propre définition du critère ami-ennemi. Voir : Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 67, 71.
[557] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 506-507.
[558] *Ibid*., p. 507.
[559] *Idem.*
[560] Notons que Schmitt distingue très nettement dans la *Théorie du partisan* (1963) l'ennemi réel et l'ennemi absolu. Voir à cet égard, Carl Schmitt, *La notion de politique, Théorie du partisan, op. cit.*, p. 254-274, 295-305.

part, pour distinguer fermement trois sortes d'ennemis : réel, virtuel et idéologique[561]. De cette façon, il minore et clarifie en quelque sorte les qualificatifs qu'emploie le juriste allemand pour parler de l'ennemi (réel, absolu, existentiel, etc.)[562]. On constate alors un plus grand effort, chez lui, de distinction entre les différents types de rivalités qui se manifestent réellement en politique, soit celle de l'hostilité ouverte (chaude ou froide), de l'hostilité latente et celle de l'hostilité absolue. Néanmoins, malgré son souci de signaler cette triple distinction, Freund ne donne que peu de précisions substantielles concernant ces trois types d'inimitiés, mais son insistance à rappeler constamment l'existence du second type — l'ennemi virtuel — ajoute tout de même une nuance importante et confère une plus grande extension à son concept de l'ami et de l'ennemi.

Le philosophe affirme ainsi qu'il y a deux espaces où ces formes d'inimitiés peuvent se manifester, à savoir à l'intérieur ou à l'extérieur des communautés politiques[563]: « Le risque d'inimitié subsiste inévitablement, c'est-à-dire le couple ami-ennemi est inhérent à toute politique, qu'elle soit extérieure ou intérieure[564]. » Devant un tel constat, une interrogation surgit rapidement : comment expliquer clairement cette permanence de l'inimitié dans la théorie freundienne, alors que précisément le politique vise son dépassement par la concorde sur le plan intérieur et par l'alliance sur le plan extérieur? Bref, comment expliquer que l'amitié politique présuppose constamment la possibilité de l'inimitié à ces deux niveaux? Selon nous, la notion de virtualité ou d'ennemi virtuel permet justement de répondre à ces questions.

---

[561] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 507.
[562] Dans la préface à l'édition de *La notion de politique* de 1963, Schmitt souligne d'ailleurs l'apport de Freund, sur cet élément, dans sa propre réflexion (*La notion de politique*, *op. cit.*, p. 52).
[563] Sur l'ennemi intérieur voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 510-512.
[564] *Ibid.*, p. 512.

Dans un premier temps, souvenons-nous que l'alliance en politique est conjoncturelle et éphémère. Comme le rappelle Freund qui cite ici Aron, « amitiés et inimitiés sont, par essence, temporaires parce qu'elles sont déterminées par le rapport des forces[565]. » En d'autres termes, elles se font et se défont au gré de l'histoire politique et de ses luttes de puissances. Par exemple, bien que la France et l'Allemagne aient passé presque deux siècles à être des États rivaux qui croisèrent le fer dans plusieurs guerres meurtrières, ces pays vivent aujourd'hui en paix au sein de l'Union européenne. Sans repasser mécaniquement à travers toute une série d'exemples historiques, on peut comprendre facilement que, sur le simple plan conceptuel, si l'on soutient que des unités politiques peuvent s'allier, c'est qu'elles peuvent aussi s'opposer ou rester neutres l'une à l'égard de l'autre[566]. Pour que l'amitié existe en tant que degré d'intensité relationnelle, il doit exister parallèlement d'autres notions pour qualifier des relations de moindre intensité ou d'intensité négative, comme l'indifférence ou l'inimitié. Pour cette raison, dans la philosophie politique de Freund, l'alliance politique suppose aussi la possibilité de l'hostilité. C'est d'ailleurs pour cela que le philosophe emploie constamment cette expression quelque peu polémique : « Il ne saurait y avoir de politique sans un *ennemi actuel ou virtuel*[567]. »

Autrement dit, lorsqu'une unité politique fait alliance avec une autre unité politique, cette relation contient en elle-même son contraire, c'est-à-dire qu'elle renferme également

[565] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.,* p. 137. Cité aussi par Julien Freund, dans (*L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 468).
[566] Si Julien Freund fait de la neutralité ou du neutralisme une attitude possible pour caractériser les rapports entre les unités politiques, il rappelle à juste titre que la neutralité est déterminée forcément par le rapport ami-ennemi. En effet, un État est neutre parce qu'il se montre indifférent ou parce qu'il se pose en acteur impartial à l'égard d'une situation conflictuelle ou possiblement conflictuelle. Voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 581.
[567] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 478.

l'éventualité de la relation d'inimitié et cette éventualité est présente à un double niveau : d'abord, parce que l'alliance est souvent nouée par un sentiment de crainte, plus ou moins vague, inspiré par la puissance d'une ou de plusieurs autres nations qui pourraient devenir de réels ennemis; ensuite, parce que les entités politiques qui s'allient ont toujours la possibilité de devenir un jour ennemis. À l'inverse, deux communautés hostiles l'une envers l'autre peuvent, dans un futur plus ou moins rapproché, devenir des alliées[568].

Dans un second temps, la concorde également suppose la possibilité de la discorde, donc de l'inimitié sur le plan intérieur. Si ce type d'hostilité est plus rare, du fait que la concorde rapproche plus fortement que ne peut le faire l'alliance et qu'il est contraire à l'intérêt de toute unité politique — plus spécialement à l'intérêt de tout pouvoir politique — de déstabiliser et de diviser sa propre collectivité, il n'en demeure pas moins que la division, la discorde ou la guerre civile sont des possibilités de la réalité politique intérieure[569]. Comme nous l'avions esquissé au chapitre premier, en exposant comment la conception de l'ami et de l'ennemi s'opposait au marxisme entendu comme une téléologie de l'histoire qui aboutirait à la disparition du politique, Freund indique que « la notion d'inimitié est inhérente au concept de politique », car le politique crée un « double particularisme » qui engendre nécessairement l'ennemi en acte ou en puissance à deux

[568] Pour ne mentionner qu'un autre exemple historique, on peut penser à la relation entre la Prusse (plus tard l'Allemagne) et l'Angleterre qui furent alliées contre l'Empereur Napoléon I^{er} au début du XIX^{e} siècle, pour devenir des ennemis mortels, plus de cent ans plus tard, durant les deux conflits mondiaux et, par la suite, redevenir des nations amies après 1945 (pour l'Allemagne de l'Ouest).

[569] Malgré le risque de défaite militaire, en politique, la guerre extérieure ou la guerre interétatique peut apparaitre rationnellement, à un pouvoir ou à une communauté quelconque, comme un moyen pour satisfaire certains intérêts (intérêts de puissances, intérêts économiques, intérêts idéologiques, etc.). À l'opposé, une guerre civile ne peut apparaitre comme un moyen raisonnable pour un pouvoir de parvenir à satisfaire certains besoins, puisqu'elle met *de facto* l'existence même de l'unité politique en question. Ce type de conflits est plutôt imposé par les circonstances et un pouvoir politique est contraint de s'y engager dans le but de ramener l'ordre, alors que la paix et l'unité de la collectivité sont déjà brisées. À l'instar d'Aron, Freund note toutefois que la guerre interétatique à l'âge atomique est quelque chose qui ne peut sembler aussi raisonnable que par le passé. Voir : Julien Freund, *L'essence du politique, op. cit.*, p. 467 (n°1), 472.

niveaux[570]. D'abord, comme nous l'avons déjà montré, au niveau extérieur, car le politique conduit à l'existence autonome une communauté particulière qui vit parmi d'autres communautés politiques qui pourront se dresser contre elle pour toutes sortes de raisons (économiques, idéologiques, religieuses ou proprement politiques)[571]. Ensuite, et surtout parce que le politique fait naitre, au niveau intérieur, un mode propre et contraignant d'organisation contre lequel peuvent se dresser des partisans d'un autre mode d'organisation[572].

Ainsi, en créant une unité politique, on lui donne à l'interne une organisation propre qui peut faire émerger, dans l'immédiat ou au fil du temps, des opposants qui voudront par exemple faire sécession, instaurer un autre régime ou s'opposer violemment à une politique particulière[573]. C'est en ce sens que ces opposants peuvent devenir des ennemis intérieurs et que, d'un point de vue de politique interne, l'inimitié est un fait constant dans son actualité ou dans sa virtualité. L'ordre et la concorde que cherche à réaliser tout pouvoir politique supposent l'éventualité de l'opposition, la possibilité de la discorde et le risque de la guerre civile. Si cette perspective peut apparaitre comme une forme de pessimisme anthropologique qui rapprocherait étroitement Freund de Schmitt, soulignons le fait que

[570] Julien Freund, *L'Essence du politique*, *op. cit.*, p. 487.
[571] *Idem.*
[572] *Idem.*
[573] Notons qu'une idée similaire était développée chez Machiavel, lorsqu'il affirme que : « L'État qui devient libre suscite des partisans qui lui sont ennemis, et non des partisans qui lui soient amis. Tous ceux qui tiraient avantage du régime tyrannique, se nourrissant des richesses du prince, deviennent des partisans ennemis. » (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Gallimard, 2004, chapitre XVI, L.1, p. 118). Si l'idée est semblable, elle n'est toutefois pas identique. Freund ne partage pas l'intransigeance ici de l'auteur des *Discours.* Chez lui, bien qu'il puisse se faire des ennemis, un nouveau régime a aussi des partisans et des défenseurs, inévitablement.

cette vision rapproche plutôt le philosophe français des grands penseurs — fondateurs ou précurseurs — de la modernité libérale tels que Machiavel et Hobbes[574].

Plus spécialement, nous montrerons au chapitre cinq en quoi Freund est plus près de Machiavel que de Hobbes sur certaines questions, mais notons que la manière dont est interprété le célèbre critère schmittien dans *L'essence du politique* n'a rien de bien scandaleux et même de particulièrement novateur sur le plan de l'histoire des idées politiques[575]. En présentant les choses sous l'alternative — concorde intérieure ou risque de discordes et de violences, Freund reprend ici une idée assez commune dans l'imaginaire de la philosophie politique moderne. Soit l'État fait son œuvre, en essayant de créer paix, prospérité et justice, soit on se retrouve devant une communauté qui risque de retomber dans la barbarie, en vivant sous le joug du pouvoir arbitraire de chacun de ses membres[576].

---

[574] À quelques nuances près (notamment sur la question des tumultes), chez Machiavel, comme chez Hobbes, le politique a pour tâche de faire régner la paix civile, mais le risque de conflits violents est toujours latent au sein de la communauté. La violence menace, s'il n'y a pas de pouvoir politique stable, fort et compétent. C'est donc l'objectif propre du politique que de surmonter et d'empêcher la discorde pour que la collectivité puisse exister et que celle-ci assure liberté et sécurité à ses membres. À ce sujet, voir : Machiavel, *L'Art de la guerre* dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, Ch. IV. L.1 p. 738. Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, chapitre XVII, p. 281-289. Si l'on peut évidemment contester que Machiavel et Hobbes soient des penseurs de la modernité libérale, nous nous appuyons, pour notre part, sur les lectures de Pierre Manent et de Léo Strauss dans *Naissances de la politique moderne*, Paris, Gallimard, 2007, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986 et *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot et Rivages, 2007.

[575] Notons par exemple que l'on retrouve cette idée de l'État pacificateur chez le philosophe Emmanuel Kant, qu'on ne peut suspecter d'appartenir pleinement au réalisme politique. En effet, dans la *Doctrine du droit*, Kant s'efforce par la seule puissance réflexive, sans se fonder sur l'expérience concrète ou sur l'histoire (il cherche à éviter les débats sur l'état de nature), de justifier la nécessité de « l'état civil ». Autrement dit, simplement en y réfléchissant, pour Kant, il est facilement concevable que sans le travail de l'État et de sa législation, le risque de voir apparaitre la violence est beaucoup plus grand. Les disputes à propos du « mien » et du « tien » peuvent rapidement dégénérer, sans l'existence d'un tiers capable d'imposer un frein aux désirs d'appropriation de chacun. Conjointement, il est aussi impossible, sans une « puissance suffisamment forte » et « extérieure » (qui n'est pas une puissance privée), de faire respecter une conception impartiale du juste, bref de faire respecter le droit. Voir : Kant, *Métaphysique des mœurs II, doctrine du droit et doctrine de la vertu*. Paris. Flammarion. 1990. p. 45, et p. 126-127.

[576] Freund conçoit l'État d'une manière assez classique. En résumé, selon lui, l'État moderne est la forme politique qui met fin aux conflits religieux en Europe aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles. Il est aussi la forme politique qui centralise le pouvoir et revendique le monopole de l'usage de la violence légitime en soumettant les cités, plus ou moins indépendantes, et les seigneurs féodaux. Contrairement aux autres formes politiques (tribus, villages, cités, royaumes, empire), qui sont l'œuvre « instinctive des générations successives » ou l'œuvre de « prestigieux conquérants », l'État moderne s'est développé au fil des siècles, rationnellement, avec un souci d'efficacité, d'ordre et de cohésion, encore inégalés dans l'histoire. C'est pour cette raison que Freund dira

Le philosophe français renouvelle toutefois la proposition, en y ajoutant le critère ami-ennemi comme marqueur conceptuel. En d'autres termes, Freund dit simplement : soit le politique (toute forme politique : État, empire, cité, tribu, etc.) fait son travail, c'est-à-dire qu'il cherche à créer la concorde (amitié) au sein de la collectivité, soit la discorde (l'inimitié), toujours possible entre les hommes, risque de réapparaitre au grand jour.

En outre, cette insistance du philosophe français à rappeler la possibilité toujours présente de l'inimitié est intéressante, puisqu'elle nous permet de saisir toute la portée de cette idée de la *virtualité* de l'inimitié dans sa théorie du politique. En ce sens, d'après Freund, l'ennemi n'a pas besoin d'exister concrètement ou d'être débusqué empiriquement, pour qu'en quelque sorte il soit une réalité sous-jacente à toute activité politique. Par la seule puissance réflexive, on peut déduire *a priori*[577] que si l'amitié (concorde et alliance) est le résultat recherché par l'activité politique, c'est que l'inimitié est forcément l'autre état possible — qu'on cherchera à éviter bien sûr — résultant des interactions entre les hommes. Selon le philosophe, comme le bien et le mal du côté de la morale, en politique, l'ennemi est donc conceptuellement le contraire dialectique de l'ami[578]. L'un n'est pas envisageable, sans la possibilité de l'autre.

De surcroit, comme le rappelle même un philosophe comme Kant (penseur qu'on ne peut suspecter d'appartenir pleinement au réalisme politique[579]), la seule réflexion nous

qu'« il est l'œuvre de la raison » et qu'il est une entité pacificatrice. Voir : *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 555-569.

[577] « Les présupposés sont pour ainsi dire des évidences qui s'imposent a priori ». Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 84.

[578] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 445. De plus, sur cette sorte de division dualiste et dialectique que Freund emprunte en partie à Max Weber, il écrit : « Toute activité humaine divise, de son point de vue, l'univers humain en deux catégories de relations contraires » : vrai et faux, bien et mal, beau et laid, etc. (*L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 94).

[579] Alors qu'on le classe souvent parmi les idéalistes, Dario Batistella fait d'Emmanuel Kant l'une des figures fondatrices du globalisme en relation internationale. Bien que très inspiré par Hobbes et Rousseau, pour le

dévoile simultanément que « si bien disposés et si amoureux du droit que l'on puisse imaginer les hommes », rien ne garantit en raison — excepté le politique — que ceux-ci obéiront à la loi et refuseront d'employer la violence dans leurs interactions[580]. Pour éviter ce risque potentiel, le politique peut apparaitre raisonnablement — même à un philosophe tel que Kant — comme la solution ou le seul garant pour faire respecter la paix et le droit. Ainsi, sans même une analyse concrète de la réalité ou sans faire référence à une anthropologie négative, on peut parvenir à saisir en raison pourquoi il ne serait y avoir d'alliance ou de concorde, en politique, sans la possibilité de l'antagonisme ou de la discorde. Selon Freund, on y parvient en comprenant qu'il ne peut y avoir sur le plan conceptuel d'amitié sans inimitié. Ou encore, en comprenant que la seule garantie minimale contre le risque de violences dans les affaires humaines reste la paix et la sécurité qu'apportent les institutions politiques.

3.2.3 Paix et fin du politique

Or, si l'amitié suppose l'inimitié (au moins virtuellement), la paix dans la philosophie de Freund a inévitablement un caractère variable et contingent. Nous l'avions suggéré au chapitre précèdent, mais le philosophe laisse clairement entendre que selon lui « la paix est lutte[581] », c'est-à-dire que sa possibilité repose sur des rapports de puissances qui s'entrechoquent dans l'histoire et qui sont ainsi toujours changeants. La lutte est alors la relation qui nait de la distinction entre amis et ennemis. Aussitôt que s'affirme cette

philosophe allemand, l'état de nature ou l'anarchie violente qui règne en politique extérieure n'est qu'un moment dialectique, pour qu'advienne la communauté mondiale fruit d'un lent évolutionnisme. Voir : Dario Battistella, Jérémie Cornut et Élie Baranets, *Théorie des relations internationales*, *op. cit.,* p. 58, 68-71.

[580] Kant, *Métaphysique des mœurs II, op. cit.,* p. 126.

[581] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.,* p. 622.

discrimination, « sous quelque aspect que ce soit », les groupes politiques qui entrent en interaction le font sous le signe de la lutte[582].

Rappelons, toutefois, que ce que Freund nomme « lutte » ne fait pas référence forcément à la guerre ou la violence, mais plutôt à la rivalité constante qui existe entre les unités politiques. Il s'appuie sur une conception machiavélienne et sur l'un des fondateurs de la sociologie européenne, Ludwig Gumplowicz, pour soutenir que la politique est en partie une lutte entre toutes sortes de collectivités et de groupes qui, pour des raisons variables, veulent exercer une domination les uns sur les autres[583]. Comme nous l'avions également expliqué dans des passages précédents, les moyens employés par ces diverses unités politiques en lutte pour exercer cette domination ne se réduisent pas à la violence et, une fois la lutte arrivée à un certain point, elle diminue en intensité pour faire place à ce qu'elle veut instaurer, à savoir la paix.

Néanmoins, cette paix n'est pas une paix absolue ou une paix éternelle, elle est précisément une réalité politique positive (la réalité négative étant la guerre), « un aspect de la lutte en vue de régler des différends ou des antagonismes[584]. » Elle est en quelque sorte une continuation de la politique entre plusieurs unités par des moyens pacifiques comme la négociation, la discussion, l'échange, le compromis, etc.[585]. Malgré cela, la paix n'est pas non plus synonyme d'absence totale de violence. Pour Freund, la violence peut surgir dans un état de paix (sans le faire disparaitre) de façon sporadique et

[582] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 538, 45-549.
[583] *Ibid*., p. 538-539. Notons que Freund rejette toutefois le darwinisme social qui est souvent associé aux théories de Ludwig Gumplowicz (p. 539). Pour une vision machiavélienne de la lutte politique (p. 478-479).
[584] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 621.
[585] *Idem.*

circonstancielle[586]. Elle peut aussi se manifester par des ruses, des sanctions, des contraintes, des menaces, etc. [587]. Avant tout, ce qu'il faut saisir, si l'on veut bien comprendre la théorie de Freund, c'est que « paix et guerre sont des notions corrélatives et non des contraires purement logiques[588]. » La guerre et la paix sont les deux états alternatifs qui caractérisent la lutte politique, c'est-à-dire les rapports de puissances entre des groupes qui se reconnaissent en tant qu'ami ou ennemi.

C'est pourquoi, selon Freund, il faut toujours être au moins deux pour faire la paix en politique et cette relation à partis multiples suppose aussi nécessairement l'existence de l'ennemi; on ne fait pas la paix avec un ami — la relation pacifique étant déjà présupposée dans un rapport de concorde ou d'alliance politique[589] —, mais bien avec un ennemi réel[590]. La lutte politique se fait donc toujours à *l'ombre de la guerre* ou de la paix entre des corps politiques qui entretiennent des relations d'inimitiés plus ou moins avouées. La paix reste alors une relation d'équilibre toujours difficile à maintenir :

> Objet et théâtre de la lutte politique, la paix est un produit de l'art politique. Elle ne se maintient qu'à la condition d'être négociée indéfiniment pour l'adapter aux conditions toujours changeantes résultant du développement interne des États et de l'évolution de la politique internationale. Elle n'est jamais que ce que la volonté commune des unités politiques veut qu'elle soit, dans une conjecture donnée. Loin d'être un état définitif ou perpétuel, elle est toujours rapport. Il n'y a pas d'essence de la paix elle est dialectique[591].

[586] Sur l'enjeu de la violence dans *L'essence du politique*, voir : Pierre-André Taguieff, « Violence, utopie, décadence, entre Sorel et Freund », dans Gil Delannoi, Pascal Hintermeyer, Philippe Raynaud, Pierre-André Taguieff (Dirs.), *Julien Freund, la dynamique des conflits*, *op. cit.*, p. 161.
[587] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 621.
[588] *Ibid.*, p. 620.
[589] Dans une relation de concorde ou d'alliance politique, on ne *fait* pas la paix, on *est* déjà en paix. La distinction entre le verbe faire et le verbe être est ici importante. On fait la paix avec un ou des ennemis et on est en paix, depuis un certain temps, avec nos alliées ou nos concitoyens.
[590] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 623, 632.
[591] *Ibid*., p. 624.

En ce sens, le philosophe soutient que la paix nait de la guerre et la guerre nait de la paix. Il affirme exactement que « toute paix est la suite de guerres et de batailles antérieures, en même temps qu'elle s'organise en prévision de conflits possibles[592]. » C'est ainsi que la paix se fonde alors inévitablement sur certaines données politiques : sur des rapports de forces, des luttes de pouvoirs, des États vainqueurs ou des États vaincus, etc. La paix n'est donc pas « une création *ex nihilo,* un pur don que les collectivités se feraient à elles-mêmes, c'est-à-dire qu'elle n'est pas indépendante de l'histoire ni des anticipations[593]. » Freund ajoute à cette explication que pour cette raison, « il n'y a pas de *dernière victoire* pas plus qu'il n'y a de paix en soi; la guerre n'est pas permanente, la paix n'est pas perpétuelle[594]. »

En rejoignant ici Aron[595], Freund souligne le fait qu'il n'y a pas de type unique de paix (ou de guerres), elle peut être hégémonique, d'équilibre ou encore impériale[596]. Elle est par définition multiforme, puisque précisément elle dépend des rapports de forces ou de puissances passés, présents et même futurs[597]. Voici, enfin, la définition synthétique qu'il donne de ce concept :

> La situation politique mouvante déterminée par l'existence d'un rapport de force consacré au départ par un ou plusieurs traitées entre les unités politiques, celles-ci pouvant modifier le rapport des forces par de nouveaux accords et des négociations destinées à régler les différends, les revendications et les luttes qui naissent normalement au fur et à mesure de l'évolution de chaque collectivité et de toutes ensemble[598].

[592] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 626.
[593] *Idem.*
[594] *Idem.*
[595] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.*, p. 157-161.
[596] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 627.
[597] Un état de paix est à la fois le résultat de l'histoire politique passé, il existe au présent et il évolue en fonction des anticipations ou des prévisions politiques pour l'avenir.
[598] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 632.

C'est pour cette raison que la paix politique ne sera jamais une amitié pleine et authentique, mais bien, « un équilibre entre les inimitiés[599]. » À cet effet, si une telle conception de la paix peut décevoir ou apparaitre comme une évidence, Freund rappelle que la paix « relative » que cherche à instaurer le politique a l'avantage de pouvoir se bâtir concrètement, dans le monde réel, plutôt que d'être une paix abstraite, purement logique, n'ayant de sens que dans le pur intelligible, comme peuvent l'être les projets de pacifistes (au plan moral), de paix perpétuelle, de fin de l'histoire, etc.[600]. Aussi variable et partielle peut-elle être, la paix ainsi décrite par Freund a pour objet d'apporter la sûreté d'une solution dans un secteur déterminé de la vie, à savoir celui du politique ou des relations entre collectivités humaines. Envisagée sous cet angle, la paix apporte en quelque sorte le minimum requis par l'activité politique : la sécurité[601].

La paix est donc l'un des deux états ou des deux moyens qu'emploie ou instaure toute communauté humaine pour parvenir à réaliser le but du politique. En ce sens, bien qu'elle soit liée étroitement à la finalité du politique, la paix ne représente pas la fin du politique à proprement parler. Une collectivité peut conclure une très mauvaise paix qui la mettra en danger de mort; alors qu'à l'inverse, une guerre ou une intervention militaire peut parfois être salutaire et même nécessaire pour atteindre la fin du politique[602]. La paix en soi ou la paix à tout prix ne peut donc être la finalité de toute unité politique, puisqu'elle

[599] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 633.
[600] *Ibid*., p. 631.
[601] *Ibid*., p. 629.
[602] *Ibid*., p. 621. Pour illustrer cette idée, l'exemple paradigmatique est la paix face à Hitler. On sait aujourd'hui que les multiples accords de paix conclus avec le troisième Reich (entre 1933 et 1939) n'ont fait que donner du temps au régime nazi pour s'organiser et se lancer à la conquête de l'Europe. Même, en réponse à la remilitarisation de la Rhénanie ordonnée par Hitler, le déploiement des troupes Alliées ou simplement françaises en mars 1936 aurait probablement mis un terme à la carrière du dictateur. Notons que cette lecture de l'histoire est empruntée à Aron. Voir : Raymond Aron, *Les guerres en chaîne*, *op. cit.*, p. 111.

peut conduire par moment à sa destruction. Comment dès lors peut-on expliquer le lien entre la paix et la fin poursuivie par l'activité politique dans la philosophie de Freund?

Dans la dernière partie de *L'essence du politique*, en dépassant ce qui peut apparaitre comme une vision exclusivement conflictuelle de l'univers politique, Freund précise le rapport que la lutte politique et la paix entretiennent en exposant le but spécifique de l'activité politique. En se référant encore une fois à Aristote et à l'*Éthique à Nicomaque*, le philosophe français affirme que toute activité humaine tend vers un objectif qui lui est propre et celui du politique ne serait autre que d'assurer le bien commun ou le bien public[603]. En se référant à une des figures de la modernité politique cette fois-ci, Freund précise que le bien commun ne se réduit pas « au bien de l'État ou de la République pour elle-même ni celui de chaque membre de la République, mais, ainsi que Hobbes ne cesse de le répéter, le bien commun de la République et du peuple formant ensemble une collectivité[604] ».

Par conséquent, le politique a pour tâche d'assurer la viabilité de la collectivité, institutions et individus réunis. Dans son interprétation du concept de bien commun ou de bien public, Freund se dissocie quelque peu d'un des traits de ce qu'il appelle la tradition socratique (Platon, Aristote, Saint Thomas d'Aquin, etc.) qui consiste à mêler étroitement le concept de bien commun avec des fins éthiques, généralement reliées à un idéal de justice[605]. Bien qu'il reconnaisse trois niveaux dans la finalité du politique (1º téléologique, 2 º technologique, 3 º eschatologique), il préfère quant à lui se servir d'« une méthode plus positive » et, avec une démarche « strictement phénoménologique », fixer son analyse sur

[603] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 651-652.
[604] *Ibid.*, p. 651.
[605] *Ibid*., p. 652.

le premier niveau qui concerne le but spécifique du politique[606]. Freund cherche donc à définir le minimum requis pour qu'une unité politique puisse subsister, abstraction faite de son époque, de son régime, de son idéologie, de la morale, etc.[607]

Pour parvenir à cerner ce minimum requis dans son analyse, le philosophe français se tourne alors vers des théoriciens, tels que Machiavel et Hobbes, qui ont adopté justement cette méthode plus « positive » et « phénoménologique[608] ». Encore une fois en s'appuyant sur la philosophie du penseur anglais, Freund remarque que malgré la prééminence accordée au souverain chez Hobbes, celui-ci répétait souvent la maxime latine : *salus populi suprema lex*[609]. Le bien du peuple était donc à ses yeux une loi suprême qui transcendait tout type de souveraineté et à laquelle était tenu d'obéir tout homme au pouvoir, aussi puissant soit-il. Dans *Le citoyen* (*De cive*), le philosophe de Malmesbury écrit que le salut du peuple se définit en quatre points : 1. Qu'il soit protégé contre les

[606] Le niveau deux (technologique) renvoie aux actions concrètes qui sont relatives aux objectifs limités et continuels de l'action politique (la politique au quotidien), par exemple les débats au parlement en démocratie, l'élaboration de budgets, la perception des impôts, la conservation du pouvoir, etc. Le niveau trois (eschatologique) a trait au règne des fins, c'est-à-dire lorsque les humains mobilisent ou essaient de réaliser des idéaux abstraits (égalité, justice, liberté, bonheur, respect du divin, etc.) dans leurs démarches politiques. Si ces deux niveaux font partie nécessairement du fait politique et prennent forme eux aussi dès que des êtres humains font de la politique et qu'ils sont, de ce fait, à considérer lorsqu'il est question de la finalité de cette activité, Julien Freund semble démontrer que l'on ne peut atteindre ces deux niveaux que si le premier (téléologique) est d'abord réalisé (du moins en partie). Par exemple, à quoi servirait à un gouvernement de songer à un nouveau tarif pour le transport public, s'il fait face à une invasion étrangère et que les villes du pays sont bombardées. De surcroit, comment vouloir réaliser l'égalité ou le bonheur de ses concitoyens, si le pays vit une guerre civile et que la société est divisée en camps ennemis? Voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. p. 650-652.

[607] En décrivant la notion d'amitié politique, nous avons mentionné précédemment que Freund et Aristote associaient concorde et justice au sein de la communauté politique, comme si le second phénomène (la justice entre les membres) découlait presque nécessairement du premier. Cette première affirmation peut apparaitre contradictoire avec ce que nous venons d'énoncer dans ce paragraphe. Mais, bien au contraire, Freund montre avec plus d'insistance et de précisions qu'Aristote que le but premier du politique est, en partie, la concorde (avec la sécurité et la prospérité) et ce n'est qu'une fois que celle-ci nait au sein de la communauté politique qu'un idéal de justice (variable entre les époques et les diverses collectivités) pourra être réalisé par la suite, par les institutions de cette même communauté pour ses propres membres.

[608] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 652.

[609] *Idem.*

ennemis du dehors; 2. Que la paix soit entretenue au-dedans; 3. Qu'il s'enrichisse autant que le permet la sureté publique; 4. Qu'il jouisse d'une innocente liberté[610].

Ainsi, Freund reprend ses quatre critères hobbesiens pour formuler sa propre conception du but du politique : « Nous dirons donc que le but spécifique du politique ou bien commun consiste d'une part dans l'affermissement des relations extérieures, ce qui correspond à la sécurité et à la protection de Hobbes et d'autre part dans le maintien de l'ordre et l'établissement de conditions de vie raisonnables, ce qui correspond à la paix intérieure dans la prospérité de Hobbes[611]. » Le philosophe français précise toutefois l'interprétation qu'il fait de ces deux déclinaisons de la finalité du politique. D'abord, il soutient que tout ce qui concerne le premier aspect — sécurité extérieure — est conditionné par le rapport ami-ennemi et que, pour cette raison, « la tâche de la politique consiste à surmonter ou à vaincre l'inimitié réelle ou virtuelle, d'établir la paix et, le cas échéant, la plus grande amitié entre les peuples[612]. » Il ajoute qu'il s'agit alors pour une unité politique de préserver son indépendance (ou de la recouvrir) à la fois par la voie diplomatique et militaire, tout en se défendant contre toute agression venant de l'extérieur[613]. Selon lui, cet élément vise en somme à la « conservation de la vie de la collectivité » politique[614].

Ensuite, si le premier aspect est conditionné par la notion de l'ami et de l'ennemi, le second aspect — la concorde et la prospérité — renvoie plutôt à celui du commandement et de l'obéissance et à celui du privé et du public[615]. Cet aspect cherche en effet à solidifier

[610] Thomas Hobbes, *Le citoyen*, Paris, Flammarion, 1982, Chapitre XIII. § 6, p. 231.
[611] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 653.
[612] *Idem.*
[613] *Idem*.
[614] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 658.
[615] *Idem*.

« l'existence à l'intérieur de la communauté et permet aux citoyens d'y trouver une raison de vivre matériellement et spirituellement[616]. » Le lien étroit avec les deux premiers présupposés de *L'essence du politique* tient alors au fait que c'est le commandement et l'obéissance qui produisent un ordre et c'est la notion de privé et de public qui sert à organiser et à distinguer à l'intérieur de celui-ci ce qui concerne le collectif et ce qui se rattache à la sphère personnelle. Ces deux paires de concepts caractérisent donc autant l'ordre interne, l'« harmonie entre les groupes » et les personnes, que la « prospérité » et la « jouissance » pour la communauté[617].

Suivant cette explication, Freund ajoute même que certains auteurs, qui ont une lecture trop superficielle de Hobbes, ont eu tendance à négliger cet aspect essentiel de la politique, pour se concentrer uniquement sur l'autre élément, à savoir les relations extérieures ou les questions de sécurité et de défense[618]. Cependant, pour Freund, comme pour Hobbes, la sécurité extérieure et la concorde intérieure, puis la prospérité, sont les aspects d'un même bien : le bien commun d'une collectivité politique[619]. S'il est possible de scinder ces deux domaines pour le bien de l'analyse de la finalité du politique, ils ne sont pas séparés dans la réalité en tant que tel : « Le but d'une collectivité politique ne se

[616] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 658.
[617] *Idem.* Aux pages 659-660, en expliquant le lien étroit qui existe selon lui entre prospérité et bien commun, Freund souligne que les conditions de la prospérité et la jouissance matérielle pour une collectivité sont déterminées au départ par le type d'organisation sociale choisi par le politique. Le pouvoir politique a donc une part de responsabilité indéniable dans le développement de la richesse économique d'une communauté humaine. L'économie ne se développe pas que d'elle-même et ne détermine pas par elle-même l'ensemble des structures sociales. Un pouvoir politique qui serait trop restrictif (en frappant d'interdit certaines pratiques économiques pour des raisons morales ou religieuses par exemple) ou trop interventionniste (en voulant tout orienter dans l'économie pour des motifs idéologiques) risque de freiner la croissance économique et il serait donc responsable de la misère de son peuple. On voit ici une critique directe du marxisme de type soviétique et le lien évident entre Freund et la théorie d'Aron sur le primat du politique. Nous expliciterons ce lien dans le chapitre suivant.
[618] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 658.
[619] *Ibid*., p. 662.

laisse pas plus diviser que son unité : elle se veut toujours totalement elle-même dans la durée[620]. » Par conséquent, pour Freund, il n'y pas de primauté de la politique extérieure sur la politique intérieure[621]. Selon lui, toutes décisions ou toute action politique à des répercussions à la fois sur la politique interne et externe d'une collectivité[622].

Finalement, Freund poursuit sa définition de la concorde en politique intérieure en retournant du côté d'Aristote et en soutenant qu'elle cherche à créer une sorte de communauté des vues et une identité des sentiments[623]. Celle-ci se manifeste premièrement par la « concordance des rapports extérieurs des individus entre eux et des associations et groupements entre eux dont les buts particuliers convergent vers le bien commun et l'unité de la collectivité ou du moins ne la contrecarrent pas[624]. » Ici, peu importe le régime, puisque la concorde en politique les concerne tous[625], il faut que les citoyens dans une vaste majorité préfèrent ou acceptent telle forme de gouvernement plutôt que telle autre pour que la concorde puisse régner. Dans le cas contraire, comme nous l'avions souligné, la collectivité risque de se disloquer en camps adverses, alors précisément que la concorde suppose que les inimitiés internes soient surmontées[626].

Deuxièmement, la concorde se manifeste par ce que Freund nomme « une certaine identité des sentiments »; cette identité se concrétise selon lui dans la notion de patrie[627].

---

[620] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 662.
[621] *Idem*.
[622] *Ibid.*, p. 663.
[623] *Ibid.*, p. 660.
[624] *Ibid.*, p. 660.
[625] Dans la philosophie freundienne — et risquons-nous à dire en politique simplement —, tous les régimes doivent aspirer à créer un minimum de concorde au sein de la communauté qu'ils gouvernent. Même un régime totalitaire ou le pire des tyrans est obligé de favoriser la concorde d'une certaine façon, sinon il risque d'être renversé, c'est-à-dire de perdre le pouvoir ou le contrôle sur la société.
[626] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 660-661.
[627] *Ibid*., p. 660-661.

Sur ce sujet, le philosophe français soutient que toute collectivité repose sur la participation affective de ses membres ou sur une espèce de lien passionnel qui existerait à divers degrés entre l'individu et sa communauté. Autrement dit, toute collectivité humaine ne peut perdurer durablement dans l'histoire sans un « patrimoine commun » que celui-ci soit d'ordre culturel, ethnique, religieux, linguistique, etc. Sans un tel patrimoine, cette communauté ne résistera pas aux aléas et aux épreuves de la politique[628]. Le lien d'attachement que les membres d'un ensemble social entretiennent avec leur patrimoine crée ainsi une certaine homogénéité, de la collaboration et bien souvent un désir de faire perdurer dans le temps une forme de vie commune et particulière[629]. Le politique aurait donc pour tâche, en cherchant la concorde, de favoriser et de faire perdurer cet accord des sentiments qui créent réciprocité et unité au sein des communautés humaines.

⁂

Somme toute, Freund résume son point de vue sur la finalité du politique par la formule précédemment citée : concorde intérieure et sécurité extérieure[630]. Ainsi, celle-ci dévoile en quelque sorte un des points centraux de l'influence aronienne sur la conception que Freund se faisait de la notion ami-ennemi et sur la vision qu'il se faisait globalement de l'activité politique. En effet, cette formule montre que, pour ce philosophe, le politique a pour tâche définitive : l'amitié et la sécurité. Dans un univers de lutte conflictuelle, le politique se doit donc de faire vivre l'amitié à l'intérieur de ses frontières et il doit, au-delà de celles-ci, assurer la protection et la sécurité de la collectivité. Si la guerre peut parfois apparaitre comme un moyen légitime pour garantir la protection de la communauté, le

[628] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 661.
[629] *Idem*.
[630] *Ibid*., p. 650.

politique peut miser tout autant sur la paix ou sur l'alliance, dans le but de favoriser « la plus grande amitié entre les peuples[631]» et apporter, de cette façon, une sécurité et une prospérité plus durable aux membres de cette même communauté.

On constate alors comment la conception du politique de Freund s'éloigne de celle de Schmitt. Comme le note S. de La Touanne, celle-ci « dédramatise » et « atténue le bellicisme de Schmitt par l'importance qu'elle accorde à la notion d'amitié au sens aristotélicien[632]. » Rappelons plus précisément qu'en combinant des éléments de la philosophie d'Aristote, de Machiavel et de Hobbes, Freund fait du *bien commun* — décomposé en trois éléments : sécurité extérieure, concorde intérieure et prospérité — le but de tout corps politique. En outre, même dans *L'essence du politique* lorsqu'il aborde la question de la concorde, bien qu'il fasse lui-même de la lutte une sorte d'expression naturelle de la politique, le philosophe revient sur la *Leçon inaugurale à l'Université de Fribourg* de Weber et il en souligne son caractère problématique[633]. Freund affirme que, dans ce texte, le sociologue allemand parait faire de la lutte une fin en soi, ce qui lui semble contradictoire avec la notion même de lutte et avec la fin du politique.

À cet égard, contre le sociologue allemand et contre tous ceux qui pourraient accuser sa vision de la finalité du politique d'être trop économique ou trop bourgeoise, Freund rappelle que de nombreux philosophes avant le XIX^{e} siècle avaient fait de la vie bonne ou de la vie prospère le but de la communauté politique. Il cite notamment Aristote, Saint Thomas et Rousseau, pour souligner que, chez chacun de ces trois auteurs, le « bien vivre » (et pas simplement vivre), la « *bona vita* » ou la « conservation et la prospérité »

[631] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 653.
[632] Sébastien de La Touanne, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique*, *op. cit.*, p. 154.
[633] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 659.

étaient les objectifs de la vie politique[634]. Précisément, il écrit lui-même : « De tous temps ce fut la tâche du politique d'organiser la cité de la façon la plus harmonieuse possible, d'après l'idée qui semblait la meilleure, pour donner aux individus, au niveau purement économique, la possibilité de satisfaire le mieux les besoins qu'ils éprouvaient[635]. » Évidemment, conformément à son approche « positive » et « phénoménologique », Freund ne précise pas les contours de cette « idée qui semblait la meilleure », mais l'on constate qu'en faisant de la sécurité et de la prospérité la finalité du politique, le philosophe français s'éloigne considérablement de la conception de la politique comprise comme la lutte éternelle pour la conservation d'un caractère national de Weber ou encore, de la nécessité vitale de maintenir sa propre forme d'existence de Schmitt[636].

Bref, chez Freund, l'objectif de tout corps politique est en définitive de transcender la lutte pour favoriser la sécurité extérieure, la concorde intérieure, la prospérité commune, pour qu'ainsi, puissent se déployer tous les aspects qui composent la richesse de la vie humaine (technique, économique, artistique, religieux, moral, scientifique). C'est pour cette raison qu'en croyant respecter ce qu'il concevait être la pensée d'Aron, il a tenu même contre l'avis de celui-ci, à définir d'abord l'amitié (concorde et alliance) avant de traiter de l'inimitié dans sa thèse. Puis, c'est aussi pour cette raison que le philosophe insiste fortement sur le fait que l'inimitié politique n'est pas synonyme de guerre et que l'ennemi est également et surtout une virtualité dans le monde politique. En soulignant constamment ce dernier élément, Freund émousse en quelque sorte le tranchant de la conceptualisation schmittienne, tout en parvenant simultanément à justifier la finalité de l'activité politique.

[634] Julie Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 658.
[635] *Ibid*., p. 659.
[636] Max Weber, *Œuvres politiques*, *op. cit.*, p. 125-126 et Carl Schmitt, *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 90.

La guerre et la violence étant des possibilités toujours présentes résultantes des interactions humaines, à la fois entre individus et communautés, le politique est alors, selon Freund, l'activité qui organise les sociétés dans le but de limiter cette potentialité négative et ainsi favoriser, autant que possible, l'amitié et la prospérité des hommes.

3.3 Importance du commandement et de l'obéissance

L'autre élément de la thèse de Julien Freund qui semble avoir été influencé par Raymond Aron concerne le premier présupposé de *L'essence du politique* : le commandement et l'obéissance[637]. Comme nous l'avons mentionné dans la première partie de ce chapitre, en mars 1962, Freund parait bel et bien avoir réécrit cette section de son travail suivant en cela les conseils de son directeur. Ce présupposé semble donc avoir été remodelé d'après les directives d'Aron et cette notion a ainsi également acquis une importance primordiale, qu'elle ne possédait pas auparavant, dans la structure générale de la conceptualisation freundienne du politique[638]. Cette réorganisation est le signe d'ailleurs d'une inflexion très aristotélicienne dans la thèse de Freund — que peu de commentateurs

[637] Notons que dans dans une lettre de la fin de l'année 1959, Carl Schmitt saluait déjà la pertinence du travail de Julien Freud, parce que le philosophe français accordait une importance, que lui n'avait pas remarquée, à la relation commandement et obéissance. Schmitt écrit : « Depuis tout un mois, mes réflexions tournent autour de vos "Réflexions sur quelques problèmes concernant la démocratie". Votre conférence est très riche en idées et en matériel, peut-être trop pour une conférence. On apprend au fil d'une vie d'assistant-professeur et de professeur, combien peu les auditeurs sont capables de saisir en une seule heure ou deux, combien on doit être économe en ses aperçus, combien un dosage minutieux est nécessaire pour que l'entité spéciale " Public" puisse vous suivre. Cela ne me surprend pas que vos auditeurs aient été "interloqués" devant ce merveilleux trop-plein de nouvelles idées et face à l'énorme matériel. Le lecteur s'en délecte d'autant plus. En effet, vos questions sont posées avec la plus grande clarté et vos réponses sont nettes. Cela vaut en particulier pour le point le plus décisif : que la démocratie est aussi un régime politique et qu'elle ne peut échapper à la logique du politique, ni en rapport avec la distinction entre ami et ennemi ni en ce qui concerne la relation du commandement et de l'obéissance. Je reconnais maintenant l'exactitude de cette relation "commandement-obéissance"* et sa supériorité par rapport à la relation "sécurité-obéissance" que j'ai fait valoir jusqu'à maintenant. La relation "public-privé" mentionnée par vous dans vos écrits antérieurs n'est pas traitée ici. » En Français dans la lettre, traduction de l'allemand au français par Daniel Tanguay (Carl Schmitt, « Lettre à Julien Freund, 4 décembre 1959 », *Schmittiana* II, *op. cit.*, p. 42). Pour la relation « sécurité-obéissance » chez Schmitt, voir *La notion de politique*, *op. cit.*, p. 94.

[638] Rappelons l'ordre initial : 1) La relation privé-public; 2) La relation ami-ennemi; 3) La relation commandement-obéissance.

ont remarqué — et elle éloigne alors encore davantage celle-ci de Schmitt, tout en la rapprochant de la pensée aronienne. Avant de montrer dans quel esprit Freund a revu et repensé la place du commandement et de l'obéissance dans son travail, nous examinerons les caractères généraux de l'approche aristotélicienne que Freund adopte pour penser le politique.

3.3.1 Une méthodologie aristotélicienne

Dans son livre, *Julien Freund penseur « machiavélien » de la politique,* S. de La Touanne note à juste titre que l'une des premières influences aroniennes visibles dans *L'essence du politique* concerne le rapport que Freund entretient avec les « principes de recherche et de réflexions définis par Aron » dans *Science et conscience de la société*, publiée en 1960[639]. De fait, dès l'introduction de son ouvrage, avant même Weber, Dilthey, Simmel, Rickert, Jaspers, etc., Freund se réclame surtout de l'épistémologie aronienne[640]. Son approche du politique est donc inévitablement teintée par la méthodologie sociologique que son directeur a développée[641]. Cependant, puisque la thèse de Freund est un travail plus philosophique que sociologique, le rapport à l'épistémologie et à la

[639] Sébastien de La Touanne, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique, op. cit.,* p. 83.
[640] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.,* p. 13.
[641] Cette méthodologie peut-être brièvement résumé en disant qu'Aron cherche à faire de la sociologie une discipline capable d'appréhender et d'étudier la société dans son ensemble, tout en étant capable simultanément de faire et de se servir d'enquêtes pointues et plus empiriques. La sociologie doit être à même de composer à la fois avec son intention synthétique ou systématique de nature philosophique et son intention scientifique de nature empirique. Aron refuse qu'elle se limite à des enquêtes de détails ou qu'elle se perde dans la spéculation philosophique. Voir : Raymond Aron, « Science et conscience de la société » dans *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 26. De plus, du même auteur, voir : *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, p. 21. Freund suivra en bonne partie Aron, mais comme nous le verrons, son travail relève davantage de la philosophie que de la sociologie proprement dite.

méthodologie aronienne est plus complexe et ne se limite pas à ce seul lien[642]. En effet, il y a plus.

Quelques pages plus loin, toujours dans l'introduction à *L'essence du politique*, Freund décrit ce qu'il conçoit en effet comme étant la place du politique dans la culture humaine et il parle alors de ce phénomène comme d'un « primat » ou encore comme d'un phénomène qui serait le « facteur déterminant en dernière analyse[643] ». En s'exprimant de la sorte, il se réfère explicitement à *Sociologie des sociétés industrielles, esquisses d'une théorie des régimes politiques* de Raymond Aron. Ce texte n'est nul autre que *Démocratie et totalitarisme* dans sa version originale[644]. Ainsi, l'un des ouvrages qui semblent avoir influencé le travail de Freund et son point de vue sur le politique — particulièrement dans la première partie de sa thèse — est un cours d'Aron professé en Sorbonne, lors de l'année 1957-1958.

Nous exposerons plus en détail la position d'Aron au prochain chapitre, mais mentionnons pour l'instant que l'une des influences, facilement repérable dans *Démocratie et totalitarisme*, n'est autre qu'Aristote[645]. En effet, à l'instar du Stagirite, à quelques nuances près, le sociologue français conçoit dans ce cours la politique comme la discipline « la plus souveraine et la plus éminemment maitresse[646] ». Elle serait le facteur déterminant

[642] Julien Freund considère son travail comme de la philosophie politique et non comme de la sociologie, de la psychologie ou de la science politique (au sens contemporain de l'expression). Il l'affirme dès le début de sa thèse (*L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 2). Nous verrons également au chapitre six le problème méthodologique qu'Aron perçoit dans l'approche « phénoménologique » de Freund.
[643] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 18.
[644] Ce cours de l'année 1957-1958 a d'abord été publié et rendu disponible aux étudiants sous ce titre au *Centre de Documentation Universitaire*. C'est pourquoi Julien Freund a pu le consulter avant son édition chez Gallimard en 1965 sous le titre que l'on connait aujourd'hui : *Démocratie et totalitarisme*.
[645] Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron*, Paris, Éditions de Fallois, p. 175-176. Voir aussi Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 40-45.
[646] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1094 a 21-b 7, (*op. cit.*, p. 49).

dans l'organisation et la structuration des sociétés industrielles, non parce qu'elle aurait une importance supérieure vis-à-vis des autres facteurs (économie, religion, structure familiale, etc.), mais bien parce que c'est par l'activité politique que sont choisis ceux qui commandent à l'ensemble de la collectivité et que ceux-ci, par les procédés qu'ils emploient et les structures qu'ils établissent, confèrent une forme particulière à la société, forme dont dépendent souvent ou partiellement les autres facteurs[647].

En reprenant ainsi à son compte cette position méthodologique, Freund accorde lui aussi une grande importance au politique et à son rôle architectonique[648]. Selon le philosophe Jean Roy, Aron et Freund vont précisément avec cette méthodologie défendre la « spécificité » et « l'autonomie » du politique à une époque où ce phénomène était, comme nous l'avons vu, souvent déprécié sur le plan philosophique[649]. Si l'on peut souligner également, comme le fait Daniel J. Mahoney, qu'Aron hésite toutefois à faire — comme les philosophes grecs — de la vie humaine une vie essentiellement politique, on ne peut en dire tout à fait autant de Freund[650]. De fait, dans la première partie de son ouvrage, il apparait pleinement comme un philosophe aristotélicien.

Dans le premier chapitre de *L'essence du politique*, il fait de la société « un fait de nature » et il cherche par cette formule à donner « la signification la plus pleine à la phrase d'Aristote[651] : « l'être humain est par nature un animal politique[652] ». Si cette position

[647] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 35-36.
[648] Mentionnons qu'Aron adopte une position plus nuancée quant au rôle architectonique du politique. Du moins, sans toutefois diminuer l'importance de l'action politique, il souligne plus fréquemment que Freund certains éléments qui permettent de relativiser le primat du politique dans sa sociologie.
[649] Jean Roy, « Julien Freund, phénoménologue et défenseur du primat du politique », dans Gil Delannoi, Pascal Hintermeyer, Philippe Raynaud, et Pierre-André Taguieff (dirs.), *Julien Freund, la dynamique des conflits*, *op. cit.*, p. 14.
[650] Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 176.
[651] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 24.
[652] Aristote, *Les politiques*, I, 2, 1253 a 1-5, (Paris, Flammarion, 2015, p. 108).

semble plus modérée à la fin de son travail[653], pour le philosophe français, il est tout de même certain que la vie humaine en est une qui est sociale dès l'origine et que le politique est, pour cette raison, essentielle à la vie humaine[654]. Freund fait ainsi de la société et du politique des phénomènes naturels intrinsèquement reliés à la vie de l'homme; ils ne sont pas, en ce sens, conventionnels ou artificiels, ni antérieurs ou postérieurs l'un à l'égard de l'autre historiquement; ils sont selon lui donnés conjointement. Pour Freund, « il n'a pas existé d'état social apolitique qui aurait précédé historiquement l'état politique ni non plus d'état asocial qui aurait précédé l'existence de l'homme en société[655]. » On voit aussi que, comme l'indique encore J. Roy, par son rejet du contractualisme et de l'individualisme, cette position de Freund le sépare radicalement de la philosophie hobbesienne[656].

Néanmoins, si ces deux phénomènes que sont la société et le politique sont donnés simultanément pour Freund, il tient tout de même à les distinguer sur le plan analytique. Il indique à ce sujet que la société « est une condition existentielle qui s'impose à l'homme, comme tout milieu, une limitation et une finitude[657].» À l'opposé, le politique est une « essence » inhérente à la vie collective qui donne lieu à une activité — la politique —

[653] Julien Freund nuance sa position à la fin de sa thèse : « Si l'homme ne peut se comprendre lui-même en dehors de la vie politique, celle-ci ne se laisse pas non plus comprendre indépendamment de l'aventure humaine qui la dépasse » (*L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 752). Il ajoute un peu plus loin : « Il y a dans l'homme encore autre chose que la politique » (p. 754). Autrement dit, selon ce philosophe, c'est dans la nature de l'être humain de vivre à l'intérieur d'une communauté politique, mais c'est précisément cette même vie généralement pacifiée qui lui permet le déploiement de son humanité, en lui donnant la possibilité de participer à d'autres activités (ou à d'autres essences) artistiques, économiques, morales, religieuses, etc. La politique serait donc le socle ou la base de l'existence humaine.
[654] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 24.
[655] *Idem*.
[656] Jean Roy, « Julien Freund, phénoménologue et défenseur du primat du politique », *op. cit.*, p. 17.
[657] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 25.

indéterminée, tangible et en partie variable selon les circonstances[658]. Précisément, sur cet enjeu, il précise :

> En d'autres termes, si *le* politique est originairement consubstantiel à la société en tant qu'essence, *la* politique en tant qu'activité indéfinie et concrète est seconde par rapport à la société. Celle-ci est la matière sur laquelle celle-là travaille de sorte que la société, parce qu'elle est un fait de nature, ne se comprend historiquement que par l'intermédiaire des diverses essences et activités qui la façonnent et lui donne une signification humaine. En ce sens la société est la donnée de la politique[659].

Rappelons cependant que cette distinction n'est que « méthodologique », car pour ce philosophe, dans un sens très aristotélicien, la société est immédiatement politique[660]. De fait, la vie collective est donnée à l'homme et celle-ci produit *de facto* des phénomènes essentiels, consubstantiels à la vie des êtres humains — appelées essences dans la philosophie freundienne —, dont le politique. L'articulation particulière, variable et contingente de ce phénomène à travers une activité — nommé ici la politique — façonne les sociétés humaines et leur imprime un caractère distinctif. Ainsi, nous sommes en quelque sorte toujours plongés dans des sociétés organisées et ordonnées politiquement : « Chacun de nous est libre de dessiner le meilleur système social, chercher un équilibre d'un autre genre, néanmoins il est installé dans une société régie par des lois, il est soumis à des obligations et ses activités sont contenues par des interdits[661]. » Par conséquent, le politique comme phénomène et la politique comme activité sont immédiatement présents et immanents à toute société[662].

[658] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 25
[659] *Idem*.
[660] *Ibid.*, p. 27.
[661] *Ibid.*, p. 35.
[662] *Idem*.

Comme nous le montrerons au prochain chapitre, cette distinction (entre le et la politique) qui est présente chez plusieurs autres penseurs français semble avoir pour origine les cours de Raymond Aron[663]. Cependant, elle révèle dans *L'essence du politique* un aristotélisme très marqué, puisque Freund fait comme Aristote de la société une donnée de nature autant qu'il fait du politique un phénomène intrinsèquement relié à cette même donnée. Dans sa philosophie, les êtres humains vivants naturellement en société n'auraient d'autre choix que d'organiser leur vie commune par l'intermédiaire de leur participation au phénomène politique, c'est-à-dire que c'est par l'activité politique que se dessine et se décide l'organisation du pouvoir qui ordonne directement la façon de vivre à l'intérieur de la société. Pour cette raison, en citant cette fois-ci directement Aron, Freund parle avec lui de la justification du commandement et de l'obéissance, comme du problème éternel de la politique, un régime politique n'étant qu'une solution toujours imparfaite à ce problème perpétuel[664].

3.3.2 La primauté du commandement et de l'obéissance

À ce sujet, pour Freund, dans la structure conceptuelle de *L'essence du politique*, « la relation de commandement et d'obéissance constitue le présupposée de base du politique[665] ». En tant que premier présupposé, il illustre la relation primordiale et constitutive du phénomène politique[666]. Le philosophe affirme également qu'elle est la

[663] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 25-28.
[664] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 106 et Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 53.
[665] Freund ajoute que celle du privé et du public concerne plutôt la politique intérieure et celle de l'ami et de l'ennemi renvoi plutôt à la politique extérieure. Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 94.
[666] Rappelons que pour Julien Freund le présupposé est une sorte d'évidence qui s'impose *apriori*, c'est-à-dire qu'il est la condition de possibilité d'un phénomène pensé et orchestré conceptuellement. Comme il l'écrit, « il est la condition propre, constitutive et universelle d'une essence ». Donc, les présupposés sont les éléments de base qui constituent le phénomène politique, sans lesquels celui-ci ne serait pas concevable (*L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 84).

« distinction absolue du point de vue conceptuel » dans ce domaine de la culture, puisqu'elle « divise d'une manière spécifique et absolue, […] l'univers humain en deux catégories d'hommes : d'un côté ceux qui obéissent et de l'autre ceux qui commandent[667]. » Freund ajoute même que cette relation « constitue le présupposé fondamental du politique » et que pour cette raison, toute relation politique est inévitablement à considérer sous l'angle du commandement et de l'obéissance[668]. De sorte que, selon lui, il ne peut y avoir de politique que là où l'on retrouve une division entre gens qui gouvernent et qui visent par cette action l'humanité ou une société particulière, puis d'autres qui se contentent d'exécuter les directives de ces derniers.

À cet égard, on peut noter ici que Freund ne fait pas du critère ami-ennemi le « nerf » de sa conceptualisation du politique et que ce concept schmittien possède donc une importance secondaire vis-à-vis de celui du commandement et de l'obéissance. Étrangement, peu de commentateurs ont souligné ce fait capital dans leur interprétation de l'ouvrage de Julien Freund[669]. Or, nous avons montré plus haut que la lecture de la correspondance d'Aron et de Freund jumelée à une analyse des sources de la première partie de la thèse du philosophe révèle que c'est sous le patronage d'Aron que la notion du commandement et de l'obéissance est devenue le fondement de la théorisation freundienne.

Pourquoi, est-on en droit de se demander, Freund accorde-t-il une telle importance au commandement et à l'obéissance? Cela tient à la logique découlant de sa compréhension

[667] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 95.
[668] *Idem*.
[669] Bien qu'il soit l'un des rares commentateurs de Julien Freund à souligner explicitement cet élément, même un excellent interprète comme Sébastien de La Touanne n'accorde pas suffisamment d'importance, selon nous, à cet aspect décisif dans sa lecture de la pensée de Freund. Voir : Sébastien de La Touanne, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique*, *op. cit.*, p. 127.

des conditions marquant l'apparition d'une nouvelle unité politique. Dès le moment où une collectivité humaine parvient à devenir indépendante territorialement, elle reconnait simultanément une autorité qui a le droit de parler et de décider en son nom[670]. Ainsi, lorsqu'une communauté s'organise et parvient à atteindre un certain niveau de cohésion interne, du fait de l'observance et du respect de ses membres devant cette nouvelle et seule volonté ordonnatrice, cette même communauté ne dépend plus d'autres collectivités pour se gouverner elle-même et elle devient alors autonome[671]. Autrement dit, si cette volonté ordonnatrice est si forte qu'elle refuse toute autre forme de commandement que celui qu'elle génère elle-même — qu'elle se pose en commandement suprême —, le groupe est alors en passe de devenir une organisation politique et son gouvernement (et l'unité politique qu'il représente) sera de fait reconnu comme un élément autre et indépendant parmi d'autres corps politiques. Le commandement ainsi conçu est donc le fondement du politique, si cette première condition est remplie et si la visée de cette volonté particulière et organisatrice est bien l'ensemble de la communauté et non pas seulement des intérêts privés[672].

Freund précise également que le commandement « apparait dès qu'au sein d'une masse ou d'un rassemblement quelconque s'ébauche une velléité de cohérence interne. De la masse au groupement politique le passage se fait par le commandement qui est le

[670] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 101.
[671] L'autonomie ou l'indépendance sont concomitantes à la conception de l'unité politique pleine et entière dans la conceptualisation freundienne. Cette idée se rapproche de celle d'Aristote qui fait de la cité une entité autarcique. Voir : Aristote, *Les politiques*, I, 2, 1252 a/ I, 2, 1253 a (*op. cit.*, p. 108, 110).
[672] En ce sens, le commandement militaire et le commandement au sein d'une entreprise ne sont pas des commandements proprement politiques, puisqu'ils visent précisément des intérêts particuliers, en l'occurrence celui de l'armée ou celui d'une compagnie. Ils ne cherchent pas à organiser souverainement l'ensemble de la vie d'une communauté.

principe d'organisation[673]. » En ce sens, le philosophe soutient qu'un groupement humain ne s'organise pas spontanément de lui-même, il prend une forme singulière et une structure politique particulière, puisqu'en son sein une volonté va triompher des autres volontés et va s'affirmer, être acceptée par le plus grand nombre, et orchestrer la vie collective d'une certaine manière[674]. Une fois ce commandement normalisé, il deviendra pouvoir, c'est-à-dire un « commandement structuré socialement, partagé en fonctions hiérarchiques et porté par une ou plusieurs couches sociales, variables selon les régimes[675]. » De cette manière, on constate que, dans la philosophie freundienne, le pouvoir présuppose l'existence du commandement qui constitue dès lors le fondement de la communauté politique.

Ainsi compris, le commandement est volonté individuelle, c'est-à-dire qu'il émane toujours d'une seule personne ou d'un groupe de personnes ayant une seule et même volonté, en vue d'organiser la vie commune[676]. Il tend donc toujours vers la « monocratie », non au sens où il serait autoritaire et sans limites, mais au sens où le commandement ou même le pouvoir politique ne peut être ultimement qu'unitaire[677]. Deux pouvoirs souverains ne peuvent prétendre à gouverner la même unité politique, sinon celle-ci risque de basculer dans le chaos ou dans la guerre civile. Dans *L'essence du politique,* Freund introduit un exemple parlant pour illustrer cette unicité du commandement dans l'action; il cite alors le philosophe Alain qui, dans ses *Propos politiques,* écrivait : « Toute manœuvre

[673] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 108.
[674] Cette position est évidemment très proche de celle de Nicolas Machiavel. Sur le fait que la multitude ou une troupe est besoin d'un chef ou d'un bon commandant voir par exemple, Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-live*, *op. cit.*, p. 92, 200, 448-450, 454. Sur la célèbre distinction entre les deux humeurs, celle des grands qui veulent gouverner et celle du peuple qui ne veut pas être opprimé, voir p. 69-70.
[675] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 108.
[676] *Ibid*., p. 111-113.
[677] *Ibid*., p. 131-132.

à plusieurs veut un chef ; et ce chef est absolu ; dire qu'il est absolu, c'est dire qu'il est chef. Quand vingt hommes soulèvent un rail, ils obéissent à un chef ; s'ils discutent dans l'action même, ils auront les doigts écrasés[678]. » Et, Alain ajoutait : « Ceux qui célèbrent l'ordre, le pouvoir fort, et l'obéissance, disent des choses évidentes et que tout le monde sait[679] ».

En d'autres termes, toute vie et toute action commune, pour avoir un minimum de cohérence, suppose une volonté unique et organisatrice que Freund nomme commandement dans le domaine politique. Celle-ci traduit donc également une sorte de volonté de puissance hégémonique, puisqu'une personne ou un groupe de personnes veut que la vie collective soit ordonnée d'une façon, « x » ou « y », et pas autrement[680]. D'ailleurs, Freund ira même jusqu'à affirmer que la politique se résume bien souvent à « une lutte d'opinions, aux moyens variés, sur la meilleure façon d'organiser une collectivité[681]. »

Parallèlement, cette conception révèle aussi un lien fort entre le commandement et la notion de puissance. À ce sujet, Freund indique en citant Weber que le commandement existe du moment où il y a une chance de faire triompher une volonté, au sein d'une relation

[678] Alain, *Propos politiques*. Paris. Éditions Rieder, 1934, (PDF), p. 92.
[679] *Idem*.
[680] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 114, 135-142.
[681] *Ibid*., p.120. Cette affirmation appelle une précision qui n'est pas toujours clairement établie dans les textes de Freund, lorsqu'il est question de la notion de commandement. En effet, celui-ci semble toucher ici deux niveaux simultanément de l'activité politique. Dans le premier niveau, le commandement illustre la volonté qui s'impose lors de la création d'une nouvelle unité politique (la fondation par exemple d'un nouvel État). Puis, dans le second niveau, les prétendants au commandement ou les diverses autorités politiques en lutte pour le pouvoir au sein d'un État déjà existant, qui ne veulent pas la plupart du temps remettre en question l'unité politique en tant que telle, illustrent plutôt les volontés qui souhaitent gouverner et réaménager partiellement la vie commune. Pour aider à clarifier le lien entre ces deux niveaux, mentionnons que pour Julien Freund, en temps normal, au sein d'une collectivité, le commandement devient pouvoir, c'est-à-dire qu'il est une autorité stable, institutionnalisée, encadrée et même enracinée dans les mœurs ou les habitudes d'une population au sein de laquelle cette autorité puise sa légitimité. Nous aborderons ce point précisément dans quelques paragraphes.

sociale, fût-ce contre des résistances, peu importe sur quoi repose cette même chance[682]. Le commandement politique (peu importe le régime) est donc un phénomène de domination de l'homme sur l'homme, puisqu'il prend forme, comme nous l'avons expliqué, lorsque surgit une volonté humaine déterminée qui peut triompher des autres volontés et qui peut s'imposer à elles, « comme si elle était la maxime de leurs actions »[683]. Freund rappelle par le fait même que cette puissance orchestratrice est en partie une virtualité, elle est à ce titre énigmatique et surtout supposée. Elle repose sur une croyance ou sur un succès antérieur : « Être puissant, c'est alors avoir le pouvoir de, être capable de faire une chose » potentiellement[684]. Bref, en ce sens, le commandement n'a pas à s'actualiser en tout temps pour exister, pour être respecté et c'est pour cette raison qu'il est caractérisé par la puissance[685].

Quoi qu'il en soit, une telle conception du commandement politique introduit inévitablement une forte dose de décisionnisme revendiquée dans la philosophie freundienne. En effet, si ce qui est à la base de toute politique n'est qu'une volonté de puissance arbitraire de décision, la conception freundienne du politique est nécessairement marquée par le décisionnisme. En témoigne, la définition que Freund donne de la souveraineté, de la puissance et les nombreuses références à Machiavel, Hobbes, Bodin, Weber, Schmitt, etc. qui se trouvent dans cette partie de *L'essence du politique*[686]. Si nous

[682] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 139. Voir aussi : Max Weber, *La domination*, Paris, La découverte, 2015, p. 44, 49, 52.
[683] Max Weber, *La domination*, Paris, La découverte, 2015, p. 49.
[684] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 135.
[685] Le commandement ou même le pouvoir d'un président ou d'un premier ministre, souverain en dernière instance dans un ordre démocratique et libéral, n'a pas à s'exercer constamment ou même à s'actualiser concrètement, pour que les citoyens respectent les lois (règle générale) et se soumettent précisément à l'ordre politique — démocratique et libéral — antérieurement institué.
[686] Pour le thème de la souveraineté (*L'essence du politique*, *op. cit.*, p.117-130) et pour le thème de la puissance (p. 135-142).

n'exposons pas ces liens théoriques et si nous n'explicitons pas ces définitions conceptuelles, ici, ce n'est pas faute de les connaitre et de savoir qu'elles relient immanquablement Julien Freund à la tradition du réalisme politique[687]. Ce décisionnisme constitue en quelque sorte une évidence pour tout lecteur de Freund.

Néanmoins, comme le souligne Sébastien de La Touanne, l'autre versant de cette conceptualisation freundienne du commandement et de l'obéissance, éloigne le philosophe français du décisionnisme pur[688]. En effet, dans sa philosophie le commandement fonctionne dialectiquement en rapport avec l'obéissance. L'un de ces deux phénomènes ne peut opérer sans l'autre. De sorte que, « le commandement n'est pas une fin en lui-même », puisqu'il vise la réalisation d'une œuvre commune et celle-ci ne peut se réaliser sans sa « condition d'exécution », à savoir l'obéissance[689]. Freund définit alors celle-ci comme le concept corollaire de celui du commandement, puisque l'obéissance est produite en réaction à ce denier, mais celui-ci ne peut être effectif que si celle-là se produit en actes réellement. Comme Freund le rappelle, que serait l'acte de commandement sans troupes à manœuvrer ou sans collectivité à organiser[690]? Il faut donc que le commandeur trouve matière à commander et que cette dernière réponde favorablement au commandement.

Ainsi, dans *L'essence du politique*, on retrouve de longs développements sur des questions comme : « les limites de l'obéissance », « la révolte », « le droit de résistance »,

[687] Mentionnons que la conception de la souveraineté chez Freund est grandement inspirée par celle de Schmitt (p. 124-126). Il mentionne toutefois que, contrairement à Schmitt, il ne fait pas de la décision du souverain un concept juridique, mais bien un concept politique (p. 126, note n°1). Cette nuance, comme nous le verrons, rapproche Freund d'Aron. Pour ce qui est du rapport entre commandement et puissance ou même de la définition de la puissance, Freund s'appuie sur les conceptions de Weber et d'Arendt (p. 135, 139).
[688] Sébastien de La Touanne, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique*, *op. cit.*, p. 136
[689] *Idem*.
[690] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 155.

ou encore « la liberté de critique », etc.[691]. De la sorte, si Freund fait du commandement et de l'obéissance le fondement du politique, il ne réduit pas l'obéissance à un strict automatisme. Ceux qui obéissent au sein d'une société ont évidemment la possibilité de désobéir. Freund croit même que c'est l'éventualité de la désobéissance aux normes, aux règles ou aux lois qui rend l'activité politique nécessaire[692]. Sans entrer dans tous les détails de l'explication freundienne sur le thème de la désobéissance et des autres questions auquel il est rattaché dans son œuvre, mentionnons simplement que, selon lui, l'obéissance et la désobéissance possèdent, tout comme le commandement, un caractère discrétionnaire[693]. De cette façon, la désobéissance résulte, de manière très variable, des circonstances, des individus, des idéologies, etc. et « la masse des membres d'une collectivité s'accommode chaque fois de l'obéissance avec une autre humeur[694]. »

Pourtant, lorsqu'en politique l'obéissance se produit, elle est caractérisée par la soumission d'une masse d'individus à la volonté d'une personne ou d'une minorité de personnes dans un but commun[695]. Soulignons-le encore, l'obéissance politique chez Freund ne correspond pas à la soumission faite dans la sphère privée, dans un but personnel, le commandement et l'obéissance concernent toujours la vie d'une collectivité[696]. C'est pourquoi il précise que « toute existence en collectivité suppose des règles, parfois arbitraires, mais ces règles sont indispensables. Obéir ne signifie rien d'autre que

[691] Au sujet de ces thèmes voir dans l'ordre Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 168, 173, 179, 192.
[692] *Ibid*. p. 169.
[693] *Ibid.*, p. 168.
[694] *Ibid.*, p. 169.
[695] *Ibid.*, p. 154.
[696] Même s'il occupait cette charge par pur égoïsme et qu'il prenait des décisions fantasques, conformément à ses seuls désirs, et qu'il ordonnait les choses les plus mauvaises et les plus absurdes, le pire des tyrans qui serait aux commandes d'une collectivité et qui trouverait des gens pour lui obéir, ordonneraient des actions qui auraient des répercussions sur l'ensemble de la communauté. C'est en ce sens que le commandement et l'obéissance politique concernent toujours la vie commune d'une collectivité.

reconnaitre leur nécessité[697]. » Obéir politiquement veut donc dire se soumettre aux règles et aux lois de la vie commune, instituer et décider par le pouvoir politique. Et bien que les termes puissent déranger, tout ce processus ne peut se traduire, selon Freund, que par la soumission d'une majorité d'individus à une minorité d'individus qui décide des règles ou qui a le mandat de les faire respecter[698]. De la sorte, si le commandement peut être une virtualité, l'obéissance est avant tout un acte ou une action qui répond à un ordre, une directive, une loi, etc. dans l'objectif de faire fonctionner la vie commune d'une certaine manière[699].

Pour cette raison, l'obéissance se traduit surtout de façon instinctive dans la pratique courante de la vie en société[700]. Comme dans l'exemple d'Alain précédemment cité, on ne prend pas le temps de délibérer, du pour et du contre, dans l'action quotidienne ou avant de se soumettre aux lois de la collectivité. La plupart du temps, l'homme obéit aux lois de la cité sans même y réfléchir. Ainsi, l'obéissance n'exige pas le consentement ni un accord total ou une adhésion pleine et entière au chef politique ou au régime institué[701]. En ce sens, « la soumission qu'implique l'obéissance n'est pas totale asservissement, mais respect d'une discipline nécessaire sans laquelle la cohésion de la collectivité serait inexistante[702] ». Il suffit d'un minimum d'obéissance de la part des membres d'une communauté, pour que celle-ci puisse se préserver et conserver une cohérence interne.

[697] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 159.
[698] Mentionnons que cette vision hiérarchique de la société est également partagée par Raymond Aron. Voir par exemple, Raymond Aron, « Catégories dirigeantes ou classes dirigeantes? », Revue française de science politique, vol. 15, n°1, 1965, p. 11.
[699] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 155.
[700] *Ibid*., p. 160.
[701] *Ibid*., p. 158.
[702] *Ibid*., p. 158.

3.3.3 Ordre et légitimité

Pour être opérant et produire ce minimum d'obéissance requis, le commandement politique doit donc tout de même susciter une adhésion majoritaire[703]. En effet, peu importe le régime, il faut que la plupart des individus obéissent, sinon on assistera manifestement à une crise du pouvoir politique et à une sorte d'enrayement du social. Toutefois, lorsque le commandement est opérant et qu'il produit l'obéissance, on assiste à la création de ce que Freund nomme l'ordre. De fait, dans sa philosophie, cet état est généré par la dialectique antithétique entre le commandement et l'obéissance[704] : « En réalité, l'ordre s'établit par une réaction constante des hommes sur les choses et des hommes sur les hommes. En ce sens, tous les membres d'une collectivité participent au moins de façon diffuse au maintien et au développement de l'ordre. Celui-ci consiste alors en un équilibre plus ou moins stable, déterminé pour la plus grande part par le jeu dialectique du commandement et de l'obéissance[705]. »

En outre, le philosophe étaye sa définition en décrivant également l'ordre comme l'ensemble des formes, des normes et des relations qui constitue la structure d'organisation qui compose l'unité politique. Plus spécifiquement, Freund précise que l'ordre politique est fait :

> D'institutions, d'associations, de groupements de toutes sortes (économiques, politiques, religieux, culturels et autres), de lois, de coutumes, de mœurs, de règles et enfin des relations dialectiques de concorde et de concurrence que les individus et les groupements entretiennent entre eux et avec l'État. Cependant, comme simple ensemble de formes, l'ordre n'est encore rien par lui-même, mais il prend figure par l'activité relationnelle des êtres, des groupements et de l'État qui animent ces formes et leur donnent vie[706].

[703] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 157.
[704] *Ibid.*, p. 216.
[705] *Idem*.
[706] *Ibid.*, p. 220.

De plus, le philosophe rappelle que ces échanges et ces relations constantes et réciproques ne sont possibles que grâce au respect de certaines normes ou de certaines règles qui expriment ce qui est licite ou illicite dans la société. Si ce qui est permis et interdit peut varier dans l'histoire ou d'une société à l'autre, ce qui ne peut être transformé, c'est bien le fait qu'une société ne peut se passer de règles pour fonctionner de manière ordonnée[707]. Sinon, nous dit-il, le commandement et l'obéissance ne seraient qu'un rapport d'oppression.

C'est ainsi que l'ordre est le fruit de la dialectique entre la volonté qui veut commander et celles de ceux qui veulent ou non obéir. Les moyens termes compris dans un ordre social, que sont les formes et les normes, permettent de tempérer réciproquement le commandement et l'obéissance et ceux-ci perdent, par le fait même, leur caractère de pur arbitraire et la rudesse « qui caractérise souvent les rapports directs d'homme à homme[708]. » Autrement dit, le commandement politique ne s'applique jamais que sur un ordre déjà existant qui renferme en lui-même des règles, des normes et des formes qui influeront sur le rapport commandement-obéissance, tout en étant influencées par celui-ci. À cet égard, Freund soutient que « l'action du commandement s'insère toujours dans la vie d'une collectivité particulière donnée, ayant son passé, ses traditions et sa mentalité propres, vivant dans des conditions matérielles, géographiques, économiques, techniques et autres […][709] ». Pour cette raison, l'arbitraire du commandement et de l'obéissance se trouve limité par l'ordre. Finalement, « celui-ci apparaît comme le milieu qui donne

[707] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 220.
[708] *Idem.*
[709] *Ibid*., p. 217.

l'assiette et la consistance à la décision, comme le champ de liaisons qui confère un sens aux actes discontinus du commandement et aux irritations de l'obéissance[710]. »

Ces dernières explications de Freund sur l'ordre nous renvoient inévitablement à la question de la légitimité. En effet, comment envisager des notions comme le commandement, l'obéissance et même l'ordre, en politique, sans se référer à un concept comme celui de légitimité? Pour que ces notions soient acceptées ou se concrétisent dans la pratique politique réelle, il faut nécessairement que des personnes les considèrent comme fondées raisonnablement. Ainsi, dans *L'essence du politique*, la légitimité apparait au cœur de cette dialectique entre le commandement et l'obéissance. Pour Freund, celle-ci est manifeste lorsqu'existe un « consentement durable » et « quasi unanime », entre les membres d'une collectivité, les différentes couches sociales et les classes dirigeantes, sur une structure de pouvoirs susceptible de régler les problèmes intérieurs par des voies autres que la terreur et la violence[711].

Comprise en des termes très proches de la pensée de l'historien italien Guglielmo Ferrero, la légitimité ne se laisse pas imposer par la violence, elle nait plutôt « de la conformité des aspirations politiques et des mœurs, des traditions, du système économique, de la religion et de l'esprit général d'une civilisation d'une collectivité donnée[712]. » Pour cette raison, selon Freund, aucun principe de légitimité ne jouit d'une préséance morale ou éthique. Pour lui, nul régime n'est *a priori* supérieur à un autre sur le plan de la légitimité[713]. Un régime ou une idée politique ne devient légitime qu'avec le temps ou avec la force de

[710] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 217.
[711] *Ibid.*, p. 260.
[712] C'est Freund qui fait lui-même référence à G. Ferrero et à son ouvrage *Pouvoir, les génies invisibles de la cité*, voir les notes 1 et 2 (*L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 260).
[713] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 260-261.

l'adhésion qu'elle ou qu'il suscite, c'est-à-dire lorsque le régime ou l'idée politique entre en conformité avec les personnes et les milieux dans lesquels il ou elle cherche à émerger[714]. Le philosophe français fait donc de la légitimité un élément de l'ordre, « régulateur » et « décisif », qui émane du bas de la société[715]. C'est la légitimité qui humanise le pouvoir, par la confiance qu'elle crée entre gouvernants et gouvernés, et c'est elle qui finalement détend l'obéissance, par le sens que ceux qui obéissent confèrent à leur action[716]. D'une certaine façon, du moment que le pouvoir est considéré légitime par la vaste majorité de la population, l'obéissance au sein de la société perd la raideur qu'elle peut avoir lorsqu'elle s'exécute dans la peur ou par la contrainte et la violence.

Pourtant, comme le note Sébastien de La Touanne, une telle conception de la légitimité marque peut-être ici les limites de l'analyse freundienne[717]. En effet, l'approche phénoménologique et machiavélienne de Freund ne fait que peu de place à la morale et à l'éthique sur cette question de la légitimité. S'il est bien conscient que tout commandement, tout ordre et tout régime politique sont toujours reliés étroitement à une « philosophie particulière », à une « valeur éthique » ou à une « conception générale du monde », le philosophe français développe très peu ces liens dans son ouvrage[718]. En raison de sa méthode qui sépare strictement les différentes « essences » et qui cherche à décrire exclusivement les rouages de l'activité politique, Freund parait manquer, dans sa

[714] Pour cette raison, Freund précise : « En conséquence un régime ne se déduit pas non plus du précèdent, c'est-à-dire le socialisme par exemple n'est pas une conséquence nécessaire du capitalisme. L'idée de l'évolution d'un régime ou d'un principe de légitimité vers un autre selon une dialectique du progrès interne à la politique et à l'histoire est fantaisiste » (*L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 261).
[715] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 261.
[716] *Idem*.
[717] Sébastien de La Touanne, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique*, *op. cit.*, p. 137.
[718] Voir par exemple, Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 177, 214.

description, ce lien fort qui rattache éthique et politique, spécialement sur un enjeu comme la légitimité ou encore la désobéissance[719].

⁂

La section sur le commandement et l'obéissance dans *L'essence du politique* parait tout à la fois avoir des accents machiavéliens, hobbesiens, wébériens et schmittiens. On y voit dépeint une vision du social fortement hiérarchisé et on y perçoit immanquablement une bonne dose de décisionnisme. Néanmoins, comme nous avons tenté de le démontrer, plusieurs de ces aspects sont nuancés par l'explication freundienne sur l'obéissance, l'ordre et la légitimité. Mais ce que cette section de *L'essence du politique* dévoile avant tout, c'est le « primat de la politique » et le lien très étroit qui relie Freund à Aron sur cette question. D'ailleurs, le philosophe revendique ouvertement cette filiation, lorsqu'il affirme la souveraineté de la décision politique : « Ce point que Carl Schmitt avait déjà mis en évidence, R. Aron le souligne avec plus de force encore, justement parce que son analyse s'appuie sur une méthode sociologique beaucoup plus prudente[720]. » Après avoir résumé les grandes lignes de la position aronienne en se référant toujours à *Démocratie et*

[719] Bien que nous soyons convaincus que Freund était certainement au fait de cet élément (peuvent en témoigner plusieurs citations dans le texte, voir particulièrement la partie sur « Le règne des fins » et « Le rôle régulateur des fins » (p. 695-703), il n'en demeure pas moins que celui-ci est peu explicité dans *L'essence du politique*. Par exemple, à notre sens, pour qu'une action politique soit jugée pleinement légitime, il faut préciser davantage le lien entre l'acceptation ou le refus du geste politique — par une population quelconque — et la morale, l'éthique ou même l'idéalité. Autrement dit, dans le domaine politique, parce qu'on est dans le domaine des choses humaines, tout ne peut être réduit à une simple explication mécanique ou à une seule logique d'action-réaction. Les hommes jugent légitime ou illégitime un acte politique en regard d'une certaine conception du monde qui définit ce qui est acceptable ou inacceptable. Et, cela semble être le cas également pour l'acceptation d'un ordre politique ou l'explication d'une action comme la désobéissance. Même si le rapport à l'idéalité est rétrospectif, c'est-à-dire même s'il succède à l'acte politique, soit chez ceux qui font l'action ou soit chez ceux qui la subissent, il est difficile de s'en passer, même dans une explication purement descriptive. Nous reviendrons sur ces éléments au chapitre six, mais soulevons ici cette interrogation fondamentale : peut-on faire de la politique sans qu'une conception du juste ou du bien (aussi relative et discutable peuvent-elles êtres) détermine l'action ou peut-on vraiment séparer strictement éthique et politique?

[720] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 224.

totalitarisme, Freund conclut en affirmant que « l'instauration d'un système socialiste dans un pays déterminé présuppose la prise du pouvoir par des hommes politiques convaincus de la supériorité du socialisme, ce qui signifie que l'organisation socialiste d'un pays est d'abord le résultat d'un choix et d'une décision politique délibérée[721]. »

En outre, ce que montre cet extrait, c'est la visée polémique d'une telle thèse. En faisant, du commandement et de l'obéissance le premier présupposé de son *Essence du politique*, Freund rejoint Aron dans sa critique du déterminisme économique largement diffusé par le marxisme à leur époque. Freund rappelle ainsi que le commandement politique et la loi politique charpentent et déterminent la configuration particulière d'une société, en même temps qu'ils donnent « les directions principales destinées à guider » l'ensemble de la communauté[722]. De surcroit, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, ce que dévoile finalement cet aspect de la pensée de Freund, c'est un lien fort avec Aristote et sa conception de la communauté politique. Non seulement le philosophe français fait de la vie en société un fait de nature, mais il fait aussi de la communauté politique celle qui est souveraine entre toutes et celles qui inclut toutes les autres[723].

Conclusion

Ainsi, au terme de ce long exposé qui nous a conduits au cœur de l'œuvre principale de Julien Freund, rappelons pour clore notre argumentation, qu'après une mise en contexte historique et après avoir éloigné Freund de Schmitt dans les chapitres antérieurs, ce

[721] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 225
[722] *Idem*. Voir aussi *La loi naturelle et les droits de l'homme*, de Pierre Manent. Cet ancien élève de R. Aron reprend lui aussi ces notions de commandement et d'obéissance. Nous lui empruntons ici l'expression selon laquelle les lois politiques donnent « les directions principales destinées à guider » l'ensemble d'une « communauté pratique » qu'est la communauté politique (Pierre Manent, *La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2018, p. 80).
[723] Aristote, *Les politiques*, I, 2, 1253 a 5, *op. cit.*, p. 108 et Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1094 a-b 7, *op. cit.*, p. 49. Voir aussi à ce sujet, Francis Wolff, *Aristote et la politique*, Paris, PUF, 1991, p. 35-36.

chapitre-ci visait, en somme, à dévoiler le rôle modérateur que Raymond Aron a exercé sur la théorie freudienne contenue dans *L'essence du politique*. Nous avons tenté de prouver celui-ci en ciblant les points où l'influence d'Aron parait avoir joué sur l'écriture de cette thèse. Grâce à l'étude de la correspondance, nous avons donc identifié que l'ordre de la thèse, le présupposé de l'ami et de l'ennemi, puis le présupposé du commandement et de l'obéissance étaient les principaux éléments qui avaient été reconsidérés par Freund, en suivant les conseils de son directeur.

Ensuite, parce que nous ne pouvons connaitre évidemment le détail précis des échanges et des conversations entre Aron et Freund, nous avons choisi d'exposer la manière dont ce dernier avait développé dans son travail théorique les éléments sur lesquels les commentaires d'Aron semblaient avoir porté. Notamment, nous avons montré comment Freund avait repensé le critère de l'ami et de l'ennemi, en l'atténuant et en développant dans sa thèse d'importantes explications sur les concepts d'amitié, de virtualité et surtout, en rédigeant toute une section sur la finalité du politique. Finalité qui, rappelons-le, se résume par les trois notions de concorde, de sécurité et de prospérité. Finalement, nous avons cherché à dévoiler toute l'importance du présupposé du commandement et de l'obéissance, en soulignant la méthodologie aristotélicienne qui précède l'explication sur cette paire conceptuelle, ainsi qu'en démontrant la primauté et l'importance fondamentale de ce présupposé dans la conception freundienne de l'essence du politique. De surcroit, en expliquant la notion d'obéissance, nous avons tenté de présenter les nuances qui détournent Freund d'un décisionnisme immodéré.

Notre objectif était donc ici de montrer, à partir des éléments parcellaires découverts dans la correspondance, comment Freund a développé sa propre conceptualisation, en

partant de ce qui semble avoir été des sujets de préoccupations pour lui et Aron dans leurs échanges. Simultanément, en présentant certains aspects méconnus de *L'essence du politique*, nous souhaitions démontrer de quelle façon le rapprochement entre ce texte et la pensée de Schmitt est amoindri par une foule d'aspects qui éloigne Freund d'un réalisme pur ou d'un machiavélisme cynique. Comme nous l'avons vu, cet éloignement relie peut-être plus étroitement la thèse de Freund à la pensée d'Aron. De plus, si cette hypothèse s'avère exacte ou en partie exacte, la conceptualisation du politique théorisée dans *L'essence du politique* renferme certainement des éléments susceptibles de nous fournir des outils conceptuels pour construire notre « conception libérale de la politique ».

Néanmoins, pour fortifier cette hypothèse et pour éclaircir davantage le lien entre Aron et celui qui affirmait être son disciple[724], dans le prochain chapitre, nous montrerons comment Aron abordait la question du primat du politique et celle de l'inimitié dans ses ouvrages qui ont marqué et inspiré Freund dans l'écriture de sa thèse. De cette façon, en montrant la similarité entre les idées aroniennes et celle que l'on trouve dans *L'essence du politique*, nous rapprocherons de plus en plus nos deux auteurs et nous commencerons aussi à apprécier les traits très particuliers du libéralisme aronien.

[724] Mentionnons que dans une lettre de 1977, Aron remercie Freund après que celui-ci lui ait envoyé un message de sympathie suite à un problème de santé (message qui ne figure pas dans les archives). Dans sa lettre Aron écrit modestement et avec humour : « Vous voulez bien vous présentez comme disciple, je ne suis pas sûr de vous avoir rien appris, mais disons que nous appartenons tous deux à la même famille spirituelle […] » (Raymond Aron, « Lettre à Julien Freund du 22 juin 1977 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°206, Bibliothèque et Archives Nationales de France). Julien Freund revendiquera une dernière fois le statut de disciple, dans des circonstances plus dramatiques, au moment de la mort de Raymond Aron, il écrit « notre maître a disparu […] » (Julien Freund, « Lettre à Suzanne Aron du 23 octobre 1983 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fond Aron, boîte n°206, Bibliothèque et Archives Nationales de France).

Chapitre IV

Raymond Aron, penseur du politique

Les trois derniers chapitres nous ont permis jusqu'ici de situer *L'essence du politique* dans son contexte de production historique, de voir en quoi la conceptualisation de Freund se distinguait de la conceptualisation de Schmitt et de constater, lors du troisième chapitre, que la correspondance entre Aron et Freund révélait les points de la thèse où le sociologue français paraissait avoir conseillé son doctorant. De plus, toujours dans le dernier chapitre, pour mieux dévoiler l'influence modératrice d'Aron dans l'écriture de *L'essence du politique,* nous avons montré comment les conseils de ce dernier s'étaient matérialisés dans le travail théorique de Freund. Notamment, en exposant la manière dont le philosophe français avait repensé le concept ami-ennemi, traité de la finalité du politique et octroyé une importance fondamentale au couple de présupposés du commandement et de l'obéissance. Toutefois, pour solidifier davantage l'hypothèse de l'influence aronienne, il nous faut maintenant présenter la façon dont Aron avait lui-même traité dans son œuvre de ces aspects essentiels à la thèse de Freund. Car, outre les conversations et les échanges de lettres, pour théoriser le politique, le « thésard » d'Aron parait indéniablement avoir puisé dans les ouvrages de son directeur.

Ainsi, avant la publication de *L'essence du politique* et le début de la collaboration entre Freund et Aron, on retrouve disséminées dans l'œuvre de ce sociologue les traces d'une profonde réflexion sur la nature du politique. Bien qu'Aron n'ait jamais publié un texte qui concerne exclusivement ce thème, plusieurs aspects de ses ouvrages — plus particulièrement dans ceux écrits dans les années 1950 et au début des années 1960 — dévoilent une parenté entre les idées aroniennes et des points clés de *L'essence du*

politique[725]. Précédemment, nous avons indiqué que deux livres d'Aron semblaient avoir eu un impact particulièrement fort sur la façon dont Freund avait développé ses idées dans sa thèse, soit : *Démocratie et totalitarisme* (1965)[726] et *Paix et Guerre entre les nations* (1962).

Soulignons de nouveau que, grâce à l'étude de la correspondance, nous avons vu que les conseils d'Aron en tant que directeur de thèse semblent avoir concerné principalement deux présupposés de *L'essence du politique*, soit celui du commandement et de l'obéissance et celui de l'ami et de l'ennemi. Or, ces deux thématiques sont précisément abordées dans les deux ouvrages précités d'Aron. Selon nous, la lecture et l'étude de ces deux livres ont incontestablement marqué le travail de Freund et, comme nous l'avons mentionné, celui-ci parait en avoir tiré certains éléments qui lui ont permis de structurer et de consolider sa propre conception du politique, de façon à lui conférer une singularité propre, ainsi qu'à l'éloigner de la conceptualisation schmittienne. Pour le démontrer et afin d'établir un parallèle plus solide entre les idées aroniennes et *L'essence du politique*, nous montrerons maintenant comment plusieurs aspects développés dans la thèse de Freund et exposés dans le dernier chapitre avaient déjà été abordés, d'une manière différente (mais similaires), par Aron dans ces deux ouvrages que sont *Démocratie et totalitarisme* et *Paix et Guerre entre les nations*[727].

[725] Notre enquête dans ce chapitre porte principalement sur les textes de Raymond Aron publiés entre 1950 et 1965. Cependant, pour obtenir d'autres exemples ou pour posséder des exposés plus clairs, nous nous référons parfois à d'autres œuvres d'Aron qui sont antérieures et postérieures à cette période.
[726] Comme nous l'avons indiqué au dernier chapitre, *Démocratie et totalitarisme*, cours professé en Sorbonne en 1957-1958, était accessible au *Centre de Documentation Universitaire* sous le titre *Sociologie des sociétés industrielles, esquisses d'une théorie des régimes politiques* (Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 9). C'est sous cette dénomination d'origine que Freund réfère au livre dans *L'essence du politique.*
[727] Le but de ce chapitre n'est certainement pas de montrer que les idées d'Aron dans *Paix et guerre* et dans *Démocratie et totalitarisme* sont identiques à celles que l'on retrouve dans la thèse de Freund. Il s'agit plutôt

De la sorte, dans la première partie de ce chapitre, en nous concentrant principalement sur *Démocratie et totalitarisme,* nous exposerons premièrement les différentes définitions qu'emploie Aron pour cerner le phénomène « politique ». Deuxièmement, nous montrerons la façon dont le sociologue traite la question du commandement et de l'obéissance et la manière dont il relie cet enjeu à la nature du politique. Troisièmement, en lien avec les deux enjeux précédents, nous nous pencherons sur le thème du primat du politique. Finalement, dans la seconde partie du chapitre, en nous concentrant cette fois sur *Paix et Guerre entre les nations,* nous aborderons la question de l'amitié et de l'inimitié qui constitue, rappelons-le, le troisième présupposé de l'essence du politique dégagé par Freund. À cet égard, nous étudierons surtout certains passages de *Paix et Guerre* pour dévoiler la façon dont Aron discute des thèmes comme, la guerre et la paix ou encore la finalité du politique. Comme notre but est de souligner la similarité entre les idées aroniennes et *L'essence du politique*, nous effectuerons des rappels et des retours constants à la thèse de Freund qui a été abordée dans les chapitres précédents. En effectuant ce travail, nous rapprocherons non seulement les idées d'Aron de la thèse de Freund, mais nous pourrons également commencer à apprécier la singularité du libéralisme politique aronien.

d'exposer les éléments des écrits d'Aron qui ont probablement inspiré Freund sur des thèmes comme le commandement et l'obéissance, l'ami et l'ennemi, etc. Comme l'étude de la correspondance nous l'a démontré plus spécifiquement au dernier chapitre, ces thèmes, rappelons-le, sont ceux qui ont été l'objet de discussions entre Aron et Freund. Faute de pouvoir connaitre la véritable nature et l'intégralité des échanges entre les deux hommes, en ciblant les thèmes en débat et les œuvres d'Aron que Freund cite dans son propre travail, nous croyons néanmoins pouvoir établir un parallèle entre la pensée de ces deux auteurs.

4.1 Le politique et la politique

Dans l'histoire de la pensée politique française — du moins à l'époque contemporaine —, plusieurs auteurs ont adopté cette distinction centrale, et en apparence obscure, entre *le* politique et *la* politique[728]. Selon toute vraisemblance, cette distinction conceptuelle a peut-être été popularisée dans le monde intellectuel par le cours de Raymond Aron : *Démocratie et totalitarisme*[729]. Ainsi, lorsqu'au début de *L'essence du politique*, Freund dissocie la politique (action), de l'essence du politique (phénomène ou domaine) et de la société (vie collective)[730], il puise certainement en partie les sources de cette idée dans la pensée de son directeur de thèse. Si Aron ne s'est jamais risqué sur le plan philosophique à définir l'essence *du* politique ou *de la* politique, l'étude de sociologie qu'il mène sur les sociétés industrielles, dans *Démocratie et totalitarisme,* le conduit néanmoins à distinguer analytiquement les différents sens du mot « politique[731] ». Ces distinctions laissent sous-

[728] Outre Julien Freund, on retrouve cette distinction notamment chez des penseurs célèbres comme Claude Lefort et Marcel Gauchet. Par exemple, voir Claude Lefort, « la question de la démocratie » et « Permanence du théologico-politique » dans Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 20, 279. Voir : Marcel Gauchet, « les tâches de la philosophie politique », *Revue du Mauss*, n°19, 2002, p. 292-293.

[729] Il est fort possible que d'autres auteurs français aient utilisé cette différenciation conceptuelle avant Raymond Aron, mais mentionnons que Claude Lefort qui a popularisé cette distinction en France a été le « thésard » d'Aron à la même époque que Freund (jusqu'en 1972 plus exactement). Sur ce sujet, voir également : Samuel Moyn, *Concept of the Political in Twentieth-Century European Thought*, dans Jens Meierhenrich and Oliver Simons (eds.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 291-311 et Iain Stewart, *Raymond Aron and Liberal Thought in Twentieth Century*, Cambridge, *op. cit.* Stewart note plus précisément que Célestin Bouglé et Marcel Déat avait usé de la distinction entre *le politique* et *l'économique* à la fin des années 1920 et dans les années 1930 (p. 155).

[730] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 25-26, 44-45. On peut également et évidemment associer cette méthode de distinction à Carl Schmitt qui cherche lui aussi, dans *La notion de politique*, à dégager une définition *du* politique « (non pas de *la* politique, mais de ce qui la rend possible) ». Voir à ce propos, Jean-François Kervégan, *Que faire de Carl Schmitt?*, *op. cit.* , p. 176. Néanmoins, la méthode de Freund et les précisions qu'il apporte semblent plus près des distinctions aroniennes que de la seule distinction schmitienne. À ce sujet, rappelons seulement, comme nous l'avons exposé au chapitre deux, que Schmitt rejette ultimement l'idée des divers domaines de culture, donc lorsqu'il parle du concept du politique, il ne fait pas référence à une essence ni même à un domaine autonome.

[731] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, Paris, Éditions Michalon, 2004, p. 17

entendre la différenciation entre *la* politique et *le* politique que nous examinerons maintenant, pour le bien de notre exposé[732].

En effet, dès la première leçon, *De la politique*, pour circonscrire son objet d'étude, Aron s'emploie à clarifier ce terme extrêmement polysémique[733]. Il distingue alors trois « équivoques fondamentales » à propos du concept de politique. La première oppose la politique programme d'action (*la* politique) à la politique-domaine (*le* politique). À cet égard, Aron utilise les termes anglais de « *policy* » et de « *politics* » pour démêler ces deux conceptions qui sont réunies en français sous le même vocable. Pour lui, *la* politique ou « *policy* » renvoie à « une conception, un programme d'action ou une action en elle-même d'un individu, d'un groupe ou d'un gouvernement[734]. » Ainsi, ce terme recoupe par exemple l'action entreprise par un parti ou par un acteur politique, c'est-à-dire qu'il englobe sous sa définition, l'action faite par un ou des êtres humains dans l'objectif de répondre à un problème ou à l'ensemble des problèmes d'une collectivité donnée[735]. C'est en ce sens qu'on parle de *la* politique de « l'alcool » ou de la « betterave », ou encore que l'on parle de l'ensemble de *la* politique du parti républicain aux États-Unis ou de *la* politique de Napoléon Bonaparte au XIX^{e} siècle.

[732] Aron ne formule pas lui-même spécifiquement et clairement la distinction entre *la politique* et *le politique*; bien qu'il l'emploie parfois, en parlant tantôt du politique ou de la politique. Cependant, comme nous l'exposerons, les trois distinctions qu'il opère au début de *Démocratie et totalitarisme* (la politique programme d'action vs la politique domaine, la politique connaissance vs la politique phénomène et la politique secteur partiel vs la politique aspect englobant) s'apparentent à cette dénomination célèbre. Il suffit d'extrapoler à partir de ces trois distinctions et de modifier la dénomination pour qu'à chaque fois on parvienne à une opposition entre *le* et *la* politique dans ces trois cas spécifiques. Notamment, la première distinction aronienne est presque identique avec ce que Freund entend par *la* politique et *le* politique.
[733] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 23.
[734] *Idem.*
[735] *Ibid*., p. 24.

À l'opposé, Aron parle de « *politics* » ou *du* politique comme du « domaine dans lequel rivalisent ou s'opposent les politiques diverses (au sens de *policy*)[736]. » La politique-domaine est donc le domaine ou le cadre général dans lequel sont aux prises les individus et les groupes « qui ont chacun leur *policy*, c'est-à-dire leurs objectifs, leurs intérêts, leur philosophie parfois »[737]. En ce sens, Aron indique que « les politiques, définies comme programmes d'action, risquent toujours de se heurter à d'autres politiques […]» et « à ce titre, la politique-domaine comporte un élément de conflit […][738] ». Il faut cependant tout de suite indiquer que la politique-domaine comporte également un élément d'entente et qu'elle n'est pas réductible à la conflictualité. Nous reviendrons ultérieurement sur cette nuance importante lorsque nous aborderons la question de la finalité du politique, mais notons ici qu'il y a tout de même une adéquation importante, chez Aron comme chez Freund, entre l'univers politique et le conflit. *Le* politique est inséparable finalement du choc et de la rivalité entre les différentes conceptions sur *la* politique. D'ailleurs, cette concordance entre politique et conflictualité fait dire à un interprète de la pensée d'Aron, Serge Audier, que l'un des traits fondamentaux qui émergent de cette distinction entre la politique-domaine et la politique programme d'action, c'est qu' « il n'y a pas de politique sans conflit[739]. »

La deuxième équivoque à laquelle s'attaque le sociologue français dans son cours est celle qui renvoie à la confusion qui peut naitre entre la politique entendue comme réalité et la politique comprise comme conscience de cette même réalité. Autrement dit, Aron tient

[736] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme, op. cit.*, p. 24.
[737] *Idem*.
[738] *Idem*.
[739] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle, op. cit.*, p. 17.

à distinguer entre la connaissance que nous avons de la politique et la politique-domaine ou ce qu'on nomme aussi *le* politique : « On parle de politique à la fois pour désigner le conflit des partis et la connaissance de ce conflit. […] La politique désigne à la fois le domaine et la connaissance que nous en avons […][740] ». Toutefois, si Aron tient à séparer analytiquement ces deux sens du terme politique, il rappelle également que, dans les faits, « *la conscience de la réalité est partie de la réalité elle-même*[741]. » En ce sens, *le* politique suppose un minimum de conscience ou de connaissances de la part des acteurs qui évoluent à l'intérieur de ce domaine d'action qu'ils soient décideurs ou simples membres de la communauté politique[742]. À ce sujet, le sociologue précise que dans toutes les collectivités, « les individus doivent savoir approximativement quels hommes commandent, comment ils sont choisis, quel est le mode d'exercice de l'autorité. Tout régime politique suppose de la part des individus qui lui sont intégrés la connaissance de ce régime même[743]. »

À la suite de cette explication, Aron note que la relation entre *la* politique connaissance et *le* politique-domaine fait naitre alors, dans le domaine du savoir, une tension entre la politique vécue et les autres politiques possibles[744]. De cette tension émerge une autre opposition entre ceux qui tenteront de s'abstenir d'émettre des jugements de valeur sur la politique existante et ceux qui chercheront au contraire un critère pour décider du meilleur régime[745]. Partisans de certaines valeurs, des individus ou des groupes d'individus s'emploieront à essayer de transformer la société existante ou le régime établi.

[740] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p.25.
[741] *Idem*.
[742] *Idem*.
[743] *Idem*.
[744] *Idem*.
[745] *Ibid.*, p. 26.

D'autres s'abstiendront de le juger et accepteront ou défendront, à des degrés divers et pour des motifs différents, l'ordre des choses. Donc, « l'intégration de la conscience politique à la réalité politique pose le problème entre jugement de fait et jugement de valeur[746]. »

Cette réflexion conduit alors le sociologue à soutenir qu'on ne peut que difficilement considérer l'objet politique, en lui-même, sans en avoir une conscience au préalable et sans avoir jugé antérieurement de *la* politique comprise comme programmes d'actions. En ce sens, *le* politique n'est pas « objectivable » comme peut l'être le monde naturel du « physicien[747] » dans lequel « la conscience n'est pas partie de la réalité elle-même[748]. » Ainsi, Serge Audier souligne encore à juste titre qu'avec cette distinction, Aron rejette « toutes les formes d'approches scientistes, voire cyniques, du politique, qui ne tiendraient aucun compte de la conception que se forment les hommes de l'autorité légitime[749]. » En d'autres termes, il ne peut y avoir, pour le chercheur ou pour l'individu — soumis à ou exerçant l'activité politique —, de connaissance de *la politique-domaine* sans référence minimale *aux politiques* entendues comme ensemble de choix, de valeurs ou encore de prescriptions[750].

Finalement, la troisième équivoque, « la plus importante » aux yeux d'Aron, concerne l'ambiguïté qui a trait à la spatialité ou à l'espace du politique au sein de la société. En effet, comme il le remarque, le terme politique désigne simultanément, « d'une

[746] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 26.
[747] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit.*, p. 18.
[748] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 26.
[749] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit.*, p. 18.
[750] Cet élément est probablement ce qui sépare le plus radicalement Aron de Freund. Notons en plus que, pour Aron, toutes les « équivoques » qu'il démêle à propos de la notion de politique sont reliées dans les faits et ne sont pas séparées dans la réalité (*Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 27). Nous reviendrons sur ce sujet au chapitre six.

part, un secteur particulier de l'ensemble social et, d'autre part, l'ensemble social lui-même, observé à un certain point de vue[751]. » De fait, dans les sociétés modernes, la science politique et la sociologie circonscrivent la politique à certaines institutions ou à certaines pratiques : élection, budget, parlement, sénat, etc. Selon Aron, ces institutions constituent alors un système, mais un système partiel que l'on oppose à d'autres systèmes comme la famille, la religion, la société civile (prise dans son ensemble) ou encore à des institutions économiques particulières[752]. Néanmoins, Aron soutient que le secteur politique possède une particularité singulière, « il détermine le choix de ceux qui gouvernent la collectivité tout entière et le mode d'exercice de l'autorité[753]. » Il s'agit ainsi d'un secteur partiel, mais qui a le potentiel de déterminer l'ensemble de la collectivité, puisque les gouvernants peuvent prendre des décisions relatives à tous les secteurs de la vie sociale.

D'une certaine façon, la politique préside à la destinée de la société dans son ensemble. De la sorte, *la* politique système partiel d'une communauté humaine engendre *le* « politique-aspect englobant[754] ». Il y a donc opposition ou tension dans le langage, car le mot politique désigne à la fois *la* politique comprise comme un secteur limité et *le* politique compris comme phénomène global ou potentiellement tel. *Le* politique constitue alors pour Aron « une dimension fondamentale et inaliénable du vivre ensemble », puisque par la détermination des gouvernants, il peut orchestrer au moins virtuellement l'ensemble de la vie d'une collectivité humaine[755].

[751] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 26.
[752] *Idem*.
[753] *Idem*.
[754] *Ibid*., p. 26-27.
[755] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit.*, p. 18.

Par conséquent, cette troisième équivoque soulignée par le sociologue français, qui fait du politique un aspect englobant, le rapproche en apparence de Schmitt et de sa préoccupation pour la gravité et la toute-puissance du politique[756]. Cependant, comme le soulignait Freund lui-même[757], parce qu'elle s'appuie sur une méthode sociologique et essaie au maximum de se distancer des présupposés métaphysiques, la réflexion aronienne est plus nuancée et moins dramatique que celle du juriste allemand. De fait, celle-ci est surtout analytique, c'est-à-dire qu'elle vise avant tout à clarifier le concept de politique et ses différents sens; elle ne cherche pas à produire une définition substantielle ou un seul critère définitionnel[758]. De plus, en montrant l'aspect englobant du politique, Aron ne fait évidemment pas une critique du libéralisme ou un plaidoyer pour un État autoritaire, il vise plutôt à critiquer le marxisme en démontrant que c'est surtout *la* politique, secteur partiel, qui détermine l'économie des sociétés industrielles et non l'inverse[759].

C'est donc ces distinctions analytiques faites au début de *Démocratie et totalitarisme* qui seront fortement utiles à Freund. Principalement, la première et la troisième lui permettront de mieux cerner son angle d'analyse. En effet, en cherchant à faire une étude de l'essence du politique, Freund se concentre évidemment sur « la politique-domaine ». Il ignore quasiment *la* politique entendue comme programme d'action, puisqu'il cherche par une description phénoménologique à définir les éléments

[756] Jan-Werner Müller, *Carl Schmitt, un esprit dangereux, op. cit.*, p. 143.
[757] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 224.
[758] Soulignons au passage que Julien Freund se distingue de son maître français sur ce point, puisqu'il cherche précisément à produire une définition du politique substantielle, universelle et achevée. De la sorte, les distinctions sont plus utilitaires ou opératoires dans l'analyse aronienne. Elles sont faites au point de départ pour mieux cerner le phénomène étudié. Raymond Aron ne s'y attache pas continuellement dans ses exposés et il utilise parfois le terme « politique » sans nécessairement user des distinctions faites au début de *Démocratie et totalitarisme*. Alors que chez Julien Freund, la distinction entre *le* politique et *la* politique possède un caractère essentiel dont le philosophe fait presque toujours usage.
[759] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 29, 34-35.

constitutifs du phénomène politique, considéré en lui-même, indépendamment des diverses philosophies, des morales ou même des actions quotidiennes des acteurs politiques. En outre, ce que dévoile cette première distinction, c'est que chez Aron comme chez Freund, contrairement à Schmitt, *le* politique est envisagé comme un domaine ou un secteur d'activités autonomes ou partiellement autonomes[760]. Qui plus est, le point de vue d'Aron sur « la politique-domaine » laisse *sous-entendre* que *le* politique est une sorte de permanence existentielle de la condition humaine. Si Aron demeure néanmoins prudent sur cette question, Freund développera évidemment ce *sous-entendu* de la théorie aronienne[761].

De surcroit, la troisième équivoque exposée par Aron est, selon nous, celle qui a permis à Freund de réorienter et même de transformer sa compréhension du domaine politique. En illustrant la tension qui existe sur le plan de la dénomination entre *le* politique-aspect englobant et *la* politique système partiel, Aron a peut-être permis à Freund de saisir théoriquement que *le* politique est l'élément social déterminant non pas seulement parce

[760] Comme nous l'avons expliqué, dans la pensée d'Aron, *le* politique et *la* politique peuvent être vus comme des secteurs partiellement autonomes de deux manières. Premièrement, le sociologue parle de politique-domaine comme d'un espace englobant qui pourrait être celui de l'unité politique, c'est-à-dire l'espace géographique où s'exerce la juridiction d'un pouvoir politique souverain et au sein duquel (l'espace géographique), différents points de vue sur la meilleure façon d'organiser la vie commune s'opposent. Cette entité, l'unité politique, n'est donc que partiellement autonome du fait des pressions qui la travaillent de l'intérieur et en politique extérieure. Deuxièmement, *la* politique comprise comme secteur particulier de l'ensemble social est pour Aron un domaine social partiellement autonome, parce que d'autres domaines peuvent influer sur la politique (l'économie notamment), mais c'est lui qui ultimement détermine ceux qui gouvernent la société dans sa totalité. Il est autonome en un certain sens, parce que c'est lui seul qui peut décider pour tous les autres secteurs de l'ensemble social. Du côté de Freund, *le* politique est d'abord autonome, parce qu'il est avant tout une essence. La politique est pour lui une activité fondamentale et spécifique de l'homme en société et elle est en cela irréductible aux autres activités (morale, art, science, religion, économie). De surcroit, selon Freund, le politique est autonome, parce que c'est par le commandement politique qu'est organisée et orchestrée la vie commune, la vie de l'ensemble de la communauté. C'est lui, le commandement politique, qui a finalement la possibilité de décider pour tous les membres de la collectivité et pour tous les secteurs au sein de la société.

[761] Nous employons l'expression « sous-entendue », puisqu'Aron lui-même restreint son enquête aux sociétés industrielles modernes (p.44-45). Cependant, comme nous le verrons, certaines formulations utilisées par le sociologue français laissent souvent croire qu'il fait une théorie universelle des régimes politiques. D'ailleurs, il n'excluait pas totalement qu'on puisse parvenir à une classification des régimes politiques à valeur universelle (*Démocratie et totalitarisme, op. cit.*, p. 52).

qu'il détient le monopole de la violence légitime ou qu'il décide de la discrimination ami-ennemi, mais surtout parce que l'autorité politique est celle qui peut déterminer et structurer l'ensemble de la collectivité[762]. C'est pour cette raison que, comme nous l'avons indiqué au chapitre précèdent, Freund fait lui aussi du commandement et de l'obéissance le « présupposé fondamental » ou la « condition » même du phénomène politique, car c'est le commandement politique qui ordonne ultimement, d'une manière particulière, les diverses communautés humaines ou, si l'on veut, le *bien commun* des diverses collectivités[763].

4.2 Aron, le commandement et l'obéissance

Ainsi, avant que Freund ne fasse du commandement et de l'obéissance le premier présupposé de sa conception de l'essence du politique, comme nous l'avons souligné ci-dessus, Aron avait traité de cette question dans *Démocratie et totalitarisme*. En fait, au tournant des années 1950-1960, le sociologue avait élaboré une réflexion sur ce qu'on nomme communément l'« autonomie du politique » ou le « primat du politique[764] ». Préalablement à cette affirmation sur la primauté du politique se trouve dans la pensée aronienne une étude sur la nature de ce phénomène qui révèle toute l'importance du rapport entre commandement et obéissance. Comme le souligne justement Stéphane Launay, celui-ci est pour Aron « la fonction essentielle de la politique[765] ». Avec les termes qui sont ceux

[762] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 27.
[763] Voir Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 84-85, 93-94, 108-109, 216.
[764] Sur cette idée voir : Franciszek Draus, « Raymond Aron et la politique », *art. cit.*, p. 1200. Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit.*, p. 17-24. Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 160-161.
[765] Stéphane Launay, *La pensée politique de Raymond Aron*, Paris, PUF, 1995, p. 130.

du sociologue cette fois, nous pouvons dire que la politique a pour tâche fondamentale « d'assurer l'obéissance des gouvernés aux décisions prises par les gouvernants […][766] ».

Parallèlement, ce qui est d'autant plus intéressant, c'est que Freund n'a pu qu'être sensible au fait que cette réflexion aronienne sur le commandement et l'obéissance parait dépasser le strict cadre de l'enquête sociologique et semble renvoyer même à la pensée des auteurs anciens. À ce sujet, D. J. Mahoney fait remarquer, avec beaucoup de perspicacité, les liens qui existent entre la pensée politique d'Aron et celle d'un Thucydide ou d'un Aristote[767]. En effet, en plus de *Démocratie et totalitarisme,* professé en 1957-1958, Aron publie en 1961 (en plein patronage du travail de Freund), un texte d'une richesse philosophique remarquable : *Thucydide et le récit historique*[768]. Si celui-ci n'est pas mentionné dans *L'essence du politique*, de nombreuses références directes à l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* sont faites par Freund dans son ouvrage[769] et l'on peut dès lors présumer que lui et Aron ont échangé sur la conception thucydienne de la politique. Reprise par Aron et combiné à la lecture d'Aristote, ces considérations plus classiques sur le

[766] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme, op. cit.*, p. 74.
[767] Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron, op. cit.*, p. 160, 175.
[768] Raymond Aron, « Thucydide et le récit historique », dans *Dimension de la conscience historique*, Paris, Les Belles lettres, 2011, [1961], p. 127-159. Dans son livre *Le libéralisme de Raymond Aron*, Daniel J. Mahoney remarque que le chapitre sur Thucydide est probablement le texte le plus philosophique d'Aron dans lequel il semble affirmer une permanence de la nature humaine et de la nature des sociétés politiques. Mahoney oppose d'ailleurs ce texte à *L'aube de l'histoire universelle* pour souligner la tension qui existe dans l'œuvre aronienne entre le sociologue qui étudie la spécificité de la société industrielle moderne et le penseur du politique aux accents philosophiques. À ce sujet, voir Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron, op. cit.*, p. 163-164. Malgré l'existence indéniable de cette tension dans la pensée de Raymond Aron, nous montrerons dans ce chapitre qu'il existe, à notre avis, une de continuité entre l'œuvre d'Aron, philosophe, et celle d'Aron sociologue. Pour nous, même si dans certains travaux de sociologie, Aron paraît plus réticent à l'égard d'une approche trop philosophique du politique, il traite souvent des mêmes thématiques ou avance des idées très similaires à ce que l'on retrouve dans des travaux plus philosophiques à portée plus universelle. La seule différence majeure étant bien souvent que dans le premier groupe d'écrits, Aron limite la portée de ses affirmations — et parfois de manière ambiguë — aux sociétés modernes.
[769] Voir le nom de « Thucydide » dans l'index de *L'essence du politique*, p. 777.

politique et la dialectique du commandement et de l'obéissance, que l'on retrouve dans la pensée aronienne, ont certainement inspiré son élève dans l'écriture de sa thèse.

Toutefois, pour étoffer cette supposition et dévoiler la similitude entre les idées d'Aron et celles de Freund sur ce sujet, il nous faut voir comment s'articule cette réflexion plus *classique* dans les écrits du sociologue français à cette époque. D'abord, comme nous l'avons signalé ci-dessus, les explications d'Aron semblent dévoiler un lien intrinsèque entre la vie humaine et la politique comprise en son sens le plus général. De fait, dans *Démocratie et totalitarisme* il n'hésite pas à affirmer franchement la primauté[770] de la politique dans sa dimension humaine et existentielle. À cet égard, il écrit :

> Par rapport à l'homme, le politique est plus important que l'économique, pour ainsi dire par définition, parce que le politique concerne plus directement le sens même de l'existence. Les philosophes ont toujours pensé que la vie humaine est pour ainsi dire constituée par les relations entre les personnes. Vivre humainement, c'est vivre avec d'autres hommes. Les relations des hommes entre eux sont le phénomène fondamental de toute collectivité. Or, l'organisation de l'autorité engage plus directement la façon de vivre que tout autre aspect de la société[771].

Ailleurs, dans le même texte, lorsqu'il distingue entre *la* politique système partiel et *le* politique-aspect englobant, Aron soutient que « la politique est la caractéristique majeure de la collectivité tout entière puisqu'elle est la condition de toute coopération entre les hommes[772]. »

---

[770] Dans son livre sur le libéralisme de R. Aron, Daniel Mahoney laisse entendre que la distinction entre « autonomie » et « primauté du politique » apparaitrait dans le texte d'Aron sur Thucydide, comme si avant cet écrit le sociologue français considérait le politique comme un phénomène autonome, mais non comme un phénomène premier ou fondamental. Selon nous, cette interprétation est en partie inexacte, parce que déjà dans l'extrait de *Démocratie et totalitarisme* cité ci-dessus, la primauté du politique est implicitement affirmée. Voir : Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron, op. cit.*, p. 160.
[771] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 35.
[772] *Ibid*., p. 27.

De plus, dans *Thucydide et le récit historique* cette fois-ci, après être revenu encore sur la différenciation entre *l*a politique programme d'action ou « *policy* » et *le* politique-domaine ou « *politics* », Aron écrit dans des termes clairs et francs :

> Nous ne tournons pas en cercle. Une cité est vie en commun des hommes. Chaque activité collective comporte une politique qui tend à la soumettre à une organisation. Mais l'art d'organiser les activités diverses, la direction unique de ces activités multiples est l'art par excellence politique. Chaque régime représente un certain mode d'organisation de l'existence commune. Le citoyen se réalise dans la politique parce qu'il veut soit agir sur ses concitoyens dans le cadre du régime, soit établir ou modifier un régime tel que les relations des individus entres eux soient conformes à l'idée qu'il se fait de l'homme, de la liberté ou de la moralité[773].

Puis, dans un autre texte, mais du même ouvrage — *Dimension de la conscience historique* — que celui où l'on retrouve le chapitre sur Thucydide, le sociologue développe davantage sur le rapport entre individus et communauté : « Les individus, en tant qu'êtres humains et sociaux, sont ce qu'ils sont parce qu'ils ont été formés dans un groupe, qu'ils y ont puisé l'acquis technique et culturel transmis par les siècles. Aucune conscience, en tant qu'humaine, n'est close sur elle-même. Seules les consciences pensent, mais aucune conscience ne pense seule, enfermée dans la solitude[774]. »

Mis bout à bout, ces quatre citations révèlent ce que nous avons laissé entendre précédemment. Premièrement, Aron fait de l'être humain un être social et communautaire[775]. La vie humaine est, pour lui, une vie en bonne partie collective. Deuxièmement, comme le note Samuel Moyn, le sociologue français fait de l'activité

[773] Raymond Aron, « Thucydide et le récit historique », *op. cit.*, p. 131.
[774] Raymond Aron, « De l'objet de l'histoire », dans *Dimension de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 117-118.
[775] Sur ce thème, la pensée d'Aron semble posséder une forte unité, puisque des propos similaires sont tenus au début de sa thèse de doctorat et constituent un des arguments qui remettent en doute l'objectivité de l'historien. Voir : Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 88-89.

politique, l'activité orchestratrice de la vie commune ou l'activité fondamentale (« *foundational* ») qui rend possible tous les autres domaines de la vie sociale[776]. Par conséquent, pour obtenir un minimum de cohérence et d'union, avec la multitude des relations humaines qui sont la base de la vie sociale, il faut nécessairement que les êtres humains fassent de la politique, c'est-à-dire qu'ils organisent l'ensemble social de manière à lui conférer un mode d'autorité propre, capable de décider pour le collectif dans sa totalité. Troisièmement, c'est parce que l'autorité politique a potentiellement ce pouvoir d'ordonner l'ensemble de la vie commune et de structurer la façon de vivre des individus qu'il concerne plus directement l'existence de tout un chacun. En somme, dans la pensée d'Aron, le politique est à la fois une sorte de permanence, de nécessité et de puissance émergeant *de* et organisant l'existence sociale.

Exposées de cette façon, les théories aroniennes sur le fondement humain et social du politique, puis sur son rôle organisateur, sont très près de ce qui est soutenu dans *L'essence du politique*. En effet, comme nous l'avons montré au chapitre précédent, Freund fait lui aussi de la vie sociale — la société — la donnée sur laquelle va s'exercer l'activité politique[777]. En outre, il fait également de cette activité, une activité qui « donne à la société ses structures, ses formes, qui crée les conventions, les institutions, les lois et les règlements

[776] Samuel Moyn, « *Concept of the Political in Twentieth-Century European Thought* » dans Jens Meierhenrich and Oliver Simons (eds.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt, op. cit.*, p. 301. À cet égard, voir aussi Iain Stewart qui remarque que chez Aron également le politique est un phénomène « *foundational* » (*Raymond Aron and Liberal Thought in Twentieth Century, op. cit.*, p. 156). Stewart et Moyn soutiennent ainsi que cet aspect de la pensée du sociologue français est directement inspiré par C. Schmitt. Cependant, les deux commentateurs affirment que, contrairement au juriste, parce que le politique est fondamental pour Aron, il ne serait pas un domaine distinct d'autres domaines. Selon nous, une telle interprétation pose problème, puisque l'analyse sociologique aronienne tente à montrer que la politique est une activité ou un secteur du social qui revêt un caractère particulier, en cela distinct des autres secteurs, du moins au plan de l'analyse. De plus, comme nous l'avons exposé au chapitre deux malgré la difficulté du texte, Schmitt semble avoir définitivement abandonné cette idée du politique compris comme un domaine particulier en 1963 dans *La notion de politique*.

[777] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 24-43.

[…][778] ». De surcroit, on le sait, pour cette raison, parce qu'il est cette puissance organisatrice, Freund fait du phénomène politique un élément permanent et essentiel à la vie des hommes. Sans lui, selon le philosophe, il n'y aurait pas de vie collectivement organisée et il n'y aurait donc tout simplement plus de vie humaine telle que nous l'avons connue jusqu'ici dans l'histoire[779].

Évidemment, de telles réflexions laissent aussi entrevoir un lien entre les théories aroniennes, celles de Freund et la philosophie d'Aristote. Si, comme nous l'avons montré au dernier chapitre, cette filiation est ouvertement revendiquée par Freund, Aron reste, quant à lui, plus réservé sur ce point. Malgré les nombreuses références explicites et implicites à la pensée aristotélicienne dans *Démocratie et totalitarisme*, le sociologue hésite à admettre néanmoins « la conception des philosophes grecs selon laquelle la vie essentiellement humaine est la vie politique[780] ». De plus, Aron rejette ouvertement toute conception finaliste de la nature humaine et il doute sérieusement que la recherche du meilleur régime — qui est souvent reliée à ce type de conception — ait véritablement un sens[781].

On arrive donc ici face à l'une des difficultés interprétatives de la pensée aronienne. En effet, sa méthode sociologique qui allie à la fois intention « synthétique » et « scientifique »[782] laisse souvent paraitre dans l'analyse des éléments d'une grande portée philosophique, mais ceux-ci sont fréquemment atténués par des remises en question ou par

[778] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 45.
[779] *Idem*.
[780] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 35.
[781] *Ibid.*, p. 51, 53.
[782] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, *op. cit.*, p. 21.

une scrupuleuse volonté de rigueur sociologique. Il faut donc demeurer prudent avec les considérations générales ou universelles que l'on croit pouvoir dégager de ses exposés[783]. Car, Raymond Aron reste avant tout « agnostique quant à l'avenir des hommes et des communautés[784]. »

Cependant, si Aron semble ambivalent à faire de l'homme un *animal politique* au sens aristotélicien, il n'hésite pas à faire de lui un *animal social*[785]. Dix ans environ après *Démocratie et totalitarisme,* dans *Les désillusions du progrès* (1969), il réitère cette idée présente dans son cours de la Sorbonne :

> L'homme est naturellement social (le mot de nature étant pris ici au sens que lui donnent les biologistes). Les petits des hommes ont longtemps besoin de leur mère, une famille seule est faible, menacée. L'espèce ne peut évoluer vers la pleine réalisation de ses virtualités que dans et par des sociétés, capables de conserver l'acquis des générations précédentes et, donc, de favoriser l'accumulation ultérieure du savoir et du pouvoir[786].

En outre, ce que l'on peut clairement déduire des écrits d'Aron qui concernent ce thème, c'est que s'il est hésitant à faire de toute société humaine une société policée, il affirme

[783] En ce sens, Freund parait avoir volontairement omis cette prudence, dans le but de construire une théorie philosophique du politique, inspirée ici par la sociologie aronienne.
[784] Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron, op. cit.*, p. 164.
[785] Dans *Les désillusions du progrès*, Raymond Aron souligne que l'expression d'Aristote *zoon politicon*, peut se laisser traduire par « animal politique » ou par « animal social ». Aron privilégie l'expression « animal social », puisqu'il rappelle dans le même ouvrage que si toutes les activités collectives se font avec l'aide de la discipline, les anthropologues ont tout de même reconnu des sociétés dites archaïques sans ordre de commandement unique ou même sans autorité permanente sur la société. La société politique dans laquelle le commandement ou le pouvoir est cristallisé et centralisé semble être, pour Raymond Aron, le résultat du développement des sociétés humaines (augmentation de la population, complexification des relations sociales, etc.). Peut-être peut-on voir dans cette théorie sociologique plus précise une reprise du chapitre deux du livre un des *Politiques* d'Aristote (famille, village, cité). Sur ce sujet, voir Raymond Aron, *Les désillusions du progrès* (1969), dans *Penser la liberté penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 1488, 1495 et Aristote, *Les politiques*, *op. cit.*, p. 105-110.
[786] Raymond Aron, *Les désillusions du progrès*, dans *Penser la liberté penser la démocratie*, *op. cit.*, p. 1659.

cependant que toute collectivité qui atteint un certain niveau de complexité passe nécessairement par l'activité politique pour organiser la vie commune[787].

Et, comme nous le dévoilaient les citations exposées ci-dessus, l'organisation de la vie collective, par l'intermédiaire de l'activité politique, s'effectue par un rapport d'autorité ou par la dialectique du commandement et de l'obéissance. À cet égard, dans *Thucydide et le récit historique,* Aron affirme que le politique se traduit, « dans tous les domaines de l'existence sociale », par « les plans d'action, conçus par des hommes en vue d'organiser ou de commander d'autres hommes », dans un intérêt commun, c'est-à-dire assurer la liberté commune vis-à-vis des autres collectivités[788]. Dans *Démocratie et totalitarisme* cette fois, il soutient encore que « toute coopération entre les hommes implique une autorité; or le mode d'exercice de l'autorité et le choix des gouvernants sont l'essence de la politique[789]. » Puis, il précise que « la politique, c'est d'abord la traduction du terme grec *politeia*. La politique, c'est par essence ce que les Grecs appelaient le régime de la cité, c'est-à-dire le mode d'organisation du commandement considéré comme caractéristique du mode d'organisation de la collectivité tout entière[790]. »

Ainsi, aux yeux du sociologue français, pour avoir un minimum de cohérence et de discipline, une communauté humaine complexe doit se plier à une seule volonté orchestratrice capable de coordonner l'ensemble social. Si plusieurs volontés s'affrontent ou si aucune volonté n'arrive à se faire obéir, aucune organisation commune n'est possible.

---

[787] Raymond Aron, *Les désillusions du progrès*, dans *Penser la liberté penser la démocratie*, *op. cit.*, p. 1495-1496.
[788] Raymond Aron, « Thucydide et le récit historique », dans *Dimension de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 130-131.
[789] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 26-27.
[790] *Ibid.*, p. 36.

Pourtant, une fois que le commandement est opérant, celui-ci gouverne le groupe dans sa totalité et les modalités de son fonctionnement vont induire une forme singulière à la collectivité. De la sorte, *la* politique « secteur partiel », au sens limitatif de l'expression, représente le « secteur social » où sont choisis les individus qui « commandent et les procédés selon lesquelles, ils commandent[791]. » La nature de ce « secteur social » et la nature qu'il imprime aux relations sociales — entre gouvernants et gouvernés, mais aussi simplement entre gouvernés — nous révèlent, selon Aron, le caractère humain ou inhumain de la société.

D'ailleurs, pour lui, c'est bien ce caractère intégrateur de la dimension politique sur l'ensemble du social qui était au cœur des philosophies politique du passé :

> Les philosophes du passé, lorsqu'ils s'interrogeaient sur la politique, étaient effectivement convaincus que l'organisation de l'autorité se confondait avec l'essence de la collectivité. Cette conviction était elle-même fondée sur deux propositions; il n'y a pas de vie sociale sans une autorité organisée, le style de l'autorité est caractéristique de l'humanité des relations sociales. Les hommes ne sont humains que s'ils obéissent et commandent humainement. Lorsque Rousseau développait la théorie du *Contrat social*, il découvrait à la fois la genèse théorique, si l'on peut dire, de la collectivité et l'origine légitime du pouvoir. Le lien entre la légitimité de l'autorité et le fondement de la collectivité était caractéristique de la plupart des philosophies politiques du passé. L'idée pourrait être reprise aujourd'hui[792].

Cette citation capitale montre ce qu'Aron retient du projet traditionnel de la philosophie politique. En un certain sens, puisqu'il n'y a pas de vie sociale qui ne soit pas organisée par une autorité humaine, celle-ci imprime forcément sur la société un caractère particulier. Ce même caractère singulier, insufflé par le pouvoir politique qui structure les relations sociales à l'intérieure de la collectivité, est jugé positivement si les hommes

[791] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 27.
[792] *Ibid*., p. 36-37.

obéissent et commandent humainement. Sinon, l'autorité et les relations sociales hiérarchiques qu'elle entraine seront délégitimées. Il existe donc pour Aron un lien étroit en politique entre commandement, obéissance et légitimité.

C'est pourquoi, comme nous l'avons indiqué au chapitre trois, Aron fait du problème de la justification du commandement et de l'obéissance le problème « éternel » de la pensée politique[793]. Éternel, puisque si toutes les sociétés complexes s'organisent par l'intermédiaire de l'autorité politique, les sociétaires ne peuvent ni accepter ni justifier n'importe quel type de commandement. Comme le souligne le sociologue, « la réalité que nous étudions est humaine. Fait partie de cette réalité humaine la question relative à la légitimité de l'autorité[794]. » Autrement dit, « le souverain, qui fait régner la paix, fixe les règles auxquelles doivent se soumettre les activités individuelles et prend des décisions à l'intérieur et à l'extérieur a besoin de l'assentiment des gouvernés[795]. »

Ainsi, pour fonctionner et être opérant, tout régime politique doit se faire obéir et il faut que les gouvernés l'acceptent en majorité dans sa forme actuelle. Il faut de plus que celui-ci obtienne l'assentiment de ses mêmes gouvernés, lorsqu'il prend des mesures particulières[796]. Aucun ordre collectif, établi par une autorité politique (aussi puissante soit-elle), ne peut ainsi se passer d'une certaine forme d'approbation de la part de ses sujets. Cette approbation ne doit pas porter uniquement sur des lois ou sur des mesures particulières, mais elle doit toucher les orientations profondes d'un régime, puisque « tout

[793] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 56.
[794] *Ibid.*, p. 53.
[795] *Ibid*., p. 63-64.
[796] *Ibid*., p. 64.

régime se propose des fins d'ordre moral ou humain, avec lesquelles les citoyens doivent se trouver d'accord[797]. » Selon Aron, c'est un aspect essentiel de tout ordre politique[798].

De cette façon, on comprend comment dans la théorie sociologique d'Aron, le commandement ne veut pas dire pure imposition discrétionnaire du pouvoir politique. Ce dernier cherche surtout à bâtir une œuvre commune, à organiser la vie collective autour de principes et de valeurs reconnus (ou qui seront reconnus) comme légitimes par le plus grand nombre. De ce fait, il résulte que l'autorité politique fonctionne toujours dans un rapport dialectique entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Il faut que, d'une certaine façon, les gouvernés trouvent majoritairement légitimes à la fois le régime et les décisions prises par les gouvernants à la tête de celui-ci. C'est en ce sens que la question de la légitimité du commandement et de l'obéissance est pour Aron la problématique fondamentale de toute organisation politique : « Comment justifier simultanément l'obéissance et le refus de l'obéissance? L'autorité et les limites de l'autorité[799]? » Voilà les questions qui resurgissent éternellement à l'intérieur de toute vie collective.

À cet effet, l'accent mis par le sociologue français sur la question de la légitimité a fort probablement incité Julien Freund à redéfinir sa vision du rapport entre gouvernants et gouvernés. Comme nous l'avons souligné au chapitre précèdent, avec les conseils de son directeur, Freund a réécrit cette partie de sa thèse pour lui conférer une nouvelle centralité et pour tenter d'intégrer à sa réflexion, en partie, la question de la légitimité. Selon nous,

[797] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.,* p. 64-65. Notons au passage la similarité des propos d'Aron avec ceux de Léo Strauss. Pour le premier, tout régime politique se propose de réaliser un idéal moral et pour le second, toute action politique est orientée vers une conception de la vie bonne ou de la bonne société. À ce sujet, voir Léo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, *op. cit.,* p. 16
[798] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.,* p. 64-65
[799] *Ibid.,* p. 53.

du fait de leur ressemblance, tout porte à croire que les théories aroniennes ont permis à Freund d'atténuer l'aspect purement décisionniste de sa philosophie en faisant notamment une place plus grande à la question de la légitimité qui se loge au cœur de la dialectique du commandement et de l'obéissance. De la sorte, bien qu'elle soit indéniablement influencée par Machiavel, Hobbes, Weber et Schmitt, sa conception de ce présupposé est certainement marquée également par la pensée d'Aron. Or, la conception aronienne renvoie elle-même à celle d'Aristote dans laquelle le rapport de commandement et d'obéissance sert avant tout une œuvre commune[800].

4.3 Le primat du politique

Malgré le lien qui relie Aron et Freund à la pensée d'Aristote, la réflexion de ces deux penseurs oscille par moment — on le constate aisément — entre décisionisme wébérien et aristotélisme, notamment bien sûr à cause de leur proximité intellectuelle avec Weber, mais également à cause de l'importance qu'ils accordent dans leur pensée politique au concept de commandement. D'ailleurs, on peut noter à cet égard une difficulté ou un double sens chez Aron et chez Freund. En effet, l'importance fondamentale qu'il accorde au commandement ou à l'action politique n'est pas toujours entendue comme le primat de la mise en ordre de la collectivité humaine, mais aussi parfois comme le primat de la décision politique au sens large. Disons que la distinction entre ces deux sens n'est pas toujours particulièrement claire chez nos deux auteurs dans l'usage qu'ils font du concept de commandement ou de la notion de primat du politique.

[800] Aristote, *Les politiques*, I, 5-6, 1254 a – 1255 b, *op. cit.*, p. 116-123.

Néanmoins, en ce qui concerne Aron spécifiquement, comme nous l'avons mentionné, sa position sur ce sujet dévoile plus globalement ce que le sociologue nomme lui-même dans *Démocratie et totalitarisme* : la « primauté de la politique[801]. » Même s'il traite de ce thème avec beaucoup de nuances et que dans les *Mémoires*, Aron préfère parler de « la relative autonomie du régime politique[802], » sa théorie comporte, elle aussi, peut-être des éléments qui rappellent le décisionnisme (même l'existentialisme) et ces éléments ont certainement aussi nourri la philosophie de Freund[803]. Pour le constater, il nous faut encore retourner dans l'œuvre du sociologue français.

Mais avant, mentionnons que le terme de décisionnisme est lourd de significations et qu'il n'est certainement pas chez Aron une valorisation du pur « arbitraire » de la décision politique dans un univers de « lutte sans terme[804] ». De fait, si l'on entend par décisionnisme une pensée relativiste selon laquelle il est impossible de fonder ultimement en raison les jugements de valeur — et plus particulièrement ici les décisions politiques — parce que ceux-ci procèdent de purs choix individuels ou collectifs (relatifs à l'histoire, à la culture, à la psychologie, etc.) qui s'imposent irrationnellement dans l'histoire, Aron n'est pas tout à fait de cette école de pensée[805]. Pourtant, il n'en demeure pas moins que la pensée du sociologue français accorde — et ce dès les origines de l'œuvre et jusqu'à la fin

[801] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 28.
[802] Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 513.
[803] Sébastien de La Touanne, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique*, *op. cit.*, p. 87.
[804] Raymond Aron, « Préface », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963 [1959], p. 57-58.
[805] Pour la définition du décisonnisme voir Sylvie Mesure, Alain Renaut, *La guerre des dieux*, Paris, Grasset, 1996, p. 50-51. Nous verrons également plus en détail au chapitre six les critiques qu'Aron soulève contre ce type de philosophie.

— une attention particulière à l'impact de la décision humaine, fut-elle irrationnelle, sur le devenir des sociétés[806].

Dès l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, l'objectif d'Aron « est de forger une philosophie critique de l'histoire qui ne dépend pas d'une vision déterministe et téléologique, et qui soit en mesure de mettre en lumière le rôle de la liberté dans l'action humaine[807]. » Dès 1938, Aron octroie alors une importance décisive au choix de l'homme dans l'histoire :

> Ce n'est donc ni céder à la mode de philosophie pathétique, ni confondre l'angoisse d'une époque bouleversée avec une donnée permanente, ni sombrer dans le nihilisme que de rappeler comment l'homme se détermine lui-même et sa mission en se mesurant au néant. C'est là, au contraire, affirmer la puissance de celui qui se crée en jugeant son milieu et en se choisissant. Ainsi seulement l'individu surmonte la relativité de l'histoire *par l'absolu de la décision*, et intègre à son moi essentiel l'histoire qu'il porte en lui et qui devient la sienne[808].

Dans les entretiens du *Spectateur engagé* en revenant sur la formule qu'on trouve dans le même texte : « L'homme est dans l'histoire; l'homme est historique; l'homme est histoire », Aron explique encore que :

> Nous sommes, en effet, dans l'histoire, dans la V^e^ République qui sort de la IV^e^ […] Quant à la deuxième formule, « l'homme est historique », c'est dire que l'homme est formé par le milieu historique dans lequel il est né. Il existe *dans* et *par* le devenir des institutions

[806] Dans les *Mémoires*, Aron écrit au sujet de l'*Introduction à la philosophie de l'histoire,* « plus qu'une contribution à l'épistémologie de la connaissance historique, le livre répondait à l'intention que j'avouais au lecteur : "En 1930 je pris la décision d'étudier le marxisme pour soumettre à une révision philosophique mes idées politiques.'' L'analyse de la causalité historique servait de fondement ou d'introduction à une théorie (ou plutôt esquisse de théorie) de l'action et de la politique. Le livre tout entier éclairait le mode de pensée politique qui fut depuis lors le mien — et le reste à l'automne de ma vie. Dans un style quelque peu scolastique, je distinguais trois étapes : le choix, la décision, la recherche de la vérité ». (*Mémoires, op. cit.*, p. 175-176).

[807] Jean-Vincent Holeindre, « Introduction : Raymond Aron un classique de la pensée internationale? », *Études internationales*, vol.43, n°3, 2012, p. 322.

[808] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire, op. cit.*, p. 420-421 (les Italiques sont de nous).

> et des sociétés. Enfin, « l'homme est histoire » signifie que l'humanité tout entière est une histoire […] « une histoire inachevée ».
>
> Il y a des grands mouvements de l'histoire […] Mais il n'y a pas un déterminisme global des évènements historiques. Par conséquent ce qui nous concerne le plus, la qualité des institutions, la nature de l'État, la qualité de l'homme, tout cela, dans une large mesure, est imprévisible[809].

Si ces citations aux accents historicistes et même existentialistes[810] insistent sur la décision individuelle et illustrent surtout le fait que « l'homme est un être historique, qui se fait et se détermine dans l'histoire », elle dévoile également, comme le souligne Pierre Manent, des « articulations universelles de l'expérience humaine[811] ». Ainsi, à toutes les époques, l'homme qui décide à un moment donné de l'histoire ouvre en quelque sorte une fenêtre de possibilités, dans le devenir de l'humanité, pour lui et pour la société dans laquelle il évolue.

Cette affirmation est d'autant plus vraie lorsqu'elle s'applique à l'univers politique. Pour cette raison, Aron privilégiait le choix politique comme illustration par excellence de la relative liberté humaine dans l'histoire[812]. À cet égard, toujours dans l'*Introduction*, il écrit, par exemple, qu'« à un certain moment de l'évolution du capitalisme, on doit *se décider* pour ou contre le système, pour telle ou telle réforme »; puis, il ajoute, « […] dans

[809] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, *op. cit.*, p. 75.
[810] Sur le rapport entre l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* et l'existentialisme sartrien, le lecteur peut se référer aux étonnants passages du *Spectateur engagé* où Aron rappelle la dédicace que Sartre lui avait faite pour *L'Être et le néant,* dans laquelle l'auteur affirmait à son ancien « petit camarade » que son ouvrage était une « introduction ontologique à la philosophie ontique de l'histoire ». Comme si, aux yeux de Jean-Paul Sartre à cette époque, d'une certaine façon, son livre (1943) de nature plus général — « essai d'ontologie phénoménologique » — précédait la thèse de Raymond Aron (1938) — étude d'un « domaine particulier de la réalité humaine » — dans une espèce de mouvement singulier d'appropriation de la pensée allemande (notamment ici Husserl) par un champ particulier de la philosophie française dont Aron et Sartre étaient les nouveaux représentants. Voir : Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, *op. cit.*, p. 74-75. Pout l'entièreté de la dédicace, elle est publiée à la fin de l'article d'Allan Bloom, « Le dernier des libéraux », *art. cit.,* p. 181.
[811] Pierre Manent, « Raymond Aron éducateur », *Commentaire*, vol. 8, n°28-29, p. 160.
[812] Sébastien de La Touanne, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique*, *op. cit.*, p. 88.

les périodes critiques, les *choix politiques* révèlent leur nature historique[813] » (souligné par nos soins). Ou, comme il le dit encore ailleurs, « la politique est à la fois l'art des choix sans retour et des longs desseins[814]. » Cette idée de la politique comprise en partie comme « l'art des choix sans retour », Aron l'avait d'ailleurs expérimenté dès l'époque de ces études en Allemagne. Ainsi, cinq ans avant l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, en commentant l'action politique de von Papen, lors de l'ascension d'Hitler au pouvoir, le jeune Aron écrit : « L'action historique n'est le privilège ni des esprits supérieurs ni des grands capitaines, mais des individus placés aux endroits favorables, qui interviennent au moment opportun. Il suffit ainsi du coup de pouce d'un imbécile ou d'un ambitieux pour donner une direction nouvelle au devenir d'un peuple[815]. »

Par conséquent, depuis les années 1930, Aron était bien conscient que l'action politique même en apparence insignifiante pouvait bouleverser, voire transformer, intégralement une société. De la sorte, lorsque près de trente ans plus tard, le sociologue affirme « la primauté de la politique », il appuie cette affirmation non seulement sur une enquête sociologique sur les sociétés industrielles, mais aussi sur une profonde réflexion philosophique sur la liberté humaine et l'indétermination de l'histoire[816]. Cette réflexion de nature plus philosophique marquait d'ailleurs, comme nous l'avons exposé au premier

[813] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 408.
[814] *Ibid*., p.414.
[815] Raymond Aron, « La révolution nazie », dans Raymond Aron, *Croire en la démocratie*, Paris, Pluriel, 2017, [1933], p. 48.
[816] Sur l'unité de la pensée aronienne à ce sujet, Jean-Vincent Holeindre montre bien la continuité dans la philosophie d'Aron entre l'*Introduction* et sa conception des relations internationales (« Introduction : Raymond Aron un classique de la pensée internationale? », *art. cit.*, p. 326). Rappelons aussi que l'idée du primat de la politique apparaît au terme d'une série de cours qui portaient sur l'étude de la société industrielle de 1955 à 1958. L'idée est mentionnée dans le troisième de ces grands cours, *Démocratie et totalitarisme,* professés en Sorbonne lors de l'année 1957-1958. Elle parait donc comme une conclusion à tirer de ces leçons.

chapitre, les essais d'après-guerre d'Aron (*Le grand schisme* et les *Guerres en chaîne*) dans lesquels pour critiquer le déterminisme historique des marxistes français, il soulignait l'importance de la décision politique et son impact sur la structure des sociétés[817]. Même à la fin de sa vie, dans *Le spectateur engagé*, il insistait encore sur le caractère personnel de certains épisodes de l'histoire. Il rappelait par exemple l'importance de l'action d'Hitler, en tant qu'individu, dans l'aventure du national-socialisme en Allemagne, c'est-à-dire que sans la personnalité d'Hitler, sans ses décisions, l'histoire dramatique de l'Europe au XX^{e} siècle n'aurait pas été la même[818].

Évidemment, Aron s'emploiera dans son travail, après l'*Introduction,* à atténuer la possible lecture décisionniste ou existentialiste que l'on pourrait faire, à tort, de sa pensée sur l'histoire[819]. Notamment, en empruntant le chemin de la sociologie pour évaluer plus concrètement les divers régimes, en s'engageant lui-même pour les sociétés libérales et en associant plus étroitement politique et jugement de valeur, il évitera le piège du relativisme moral auquel risque de s'exposer tout décisionniste ou tout existentialiste[820]. À cet égard, Canguilhem rappelle d'ailleurs qu'après-guerre l'analyse aronienne du phénomène de la décision inclue toujours le rapport entre l'acteur politique et les valeurs[821]. Mahoney précise pour sa part, sur ce sujet, que pour diminuer l'arbitraire de la décision, Aron

[817] Notons ici le glissement possible de sens ou le double sens auquel nous avons fait allusion ci-dessus, le primat du politique n'est pas toujours entendu comme le primat de la mise en ordre politique de la collectivité humaine, mais aussi parfois comme le primat de la décision.
[818] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, *op. cit.*, p. 89-92.
[819] Nous aborderons cette question plus en détail au chapitre six.
[820] Pour dépasser le relativisme, Jean-François Chanlat fait remarquer que, selon Aron, la « nécessité du choix » dans l'histoire doit s'articuler avec la « logique formelle », « l'expérience » et la « probabilité ». Autrement dit, pour éviter partiellement l'arbitraire de la décision, l'individu qui a à choisir entre plusieurs options doit pouvoir guider son choix par la valeur de vérité, la meilleure ou la moins mauvaise des décisions devant être dévoilée à celui qui mène une recherche honnête (« Raymond Aron : l'itinéraire d'un sociologue libéral », *Sociologie et société*, vol. 14 n°2, 1982, p. 122).
[821] Georges Canguilhem, « La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30 », dans *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*. Paris, Éditions rue d'Ulm, 2005, p. 29.

considère important l'apport de la science autant que l'examen raisonnable des diverses possibilités et de leurs contraintes au moment des choix politiques[822]. Autrement dit, le politicien ou le simple citoyen n'est pas réduit à la décision irrationnelle ou hasardeuse. Au lieu d'obéir uniquement à son démon ou à ses préférences, il peut choisir prudemment une réponse raisonnable à un problème qui préoccupe la cité.

Pour autant, comme le montre la citation tirée des *Mémoires* évoquée plus haut (note n°806), le sociologue français admet avoir conservé essentiellement, depuis la fin des années 1930, la même façon de concevoir la politique et l'histoire[823]. En conséquence, même s'il faut considérer les nuances de la pensée aronienne, il faut bien admettre également une sorte de continuité et de nœud philosophique dans l'œuvre d'Aron à propos de la décision politique dans l'histoire[824]. En ce sens, la théorie sociologique sur la primauté ou l'autonomie du politique, circonscrite aux sociétés industrielles, parait renfermer parfois davantage que ce que le sociologue veut bien laisser paraitre[825]. Sur le plan strict de la

[822] Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron, op. cit.*, p. 22-29, 147.

[823] Dans *Le spectateur engagé*, en discutant de sa thèse de doctorat et de la décision politique, Aron affirme : « A l'intérieur de cette société (démocratique-libérale), à chaque instant, il y a des décisions par lesquelles on se définit soi-même. Par exemple, la décision pour l'indépendance algérienne ou pour l'Algérie française, ou encore la décision d'être pour ou contre tel ou tel gouvernement. L'accent que je mettais dans cette analyse, que je résume, de l'action politique, c'est que l'action politique dans le siècle où nous vivons n'est pas une distraction; quelque chose de secondaire. […] Je disais que la décision, dans notre siècle, est une décision non pas seulement sur notre société mais sur nous-mêmes. Être dans un pays totalitaire ou un pays libéral, choisir l'un ou l'autre, c'est quelque chose de fondamental par quoi chacun affirme ce qu'il est et ce qu'il veut être. Je me suis efforcé de montrer qu'on pouvait penser philosophiquement la politique, et que par la politique on se faisait soi-même. En ce sens, peut-être, tout ce que j'ai écrit ensuite est inspiré par cette attitude à l'égard de la politique et de l'histoire» (p. 73-74).

[824] Sur l'unité de la pensée aronienne sur des thèmes tels que : la guerre, la politique et la décision dans l'histoire voir Giulio De Ligio, « Le vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *art. cit.*, p. 407.

[825] Ainsi, on ne peut être que partiellement en accord avec Serge Audier, lorsqu'il soutient que le « primat de la politique ne résulte pas tant d'une conception philosophique *a priori* » ou, encore, lorsque Franciszek Draus affirme que cette théorie « est analytique et non philosophique », parce que bien que *Démocratie et Totalitarisme* soit indiscutablement une étude rigoureuse de sociologie politique, elle renferme tout de même un postulat philosophique fort : celui de la liberté humaine. Bien que déterminer par une époque, une société, une classe sociale, une famille, des valeurs, etc. l'homme peut choisir, décider, agir et changer l'histoire, particulièrement s'il est un homme politique. Même si cette liberté est toute relative, elle est supposée —

philosophie, la réflexion d'Aron sur la politique, l'homme et l'histoire dévoile ce qu'on peut nommer — faute de mieux — un décisionnisme pondéré[826].

Avec cette expression, nous souhaitons qualifier ce qui est au cœur de la pensée de Raymond Aron, à savoir la liberté partielle de l'homme qui s'illustre par sa capacité d'agir dans l'histoire et de modifier ainsi le cours des choses, par ses choix et ses décisions. Sans cautionner le relativisme des valeurs qui est relié au décisionnisme, puisqu'Aron cherche précisément à l'éviter en jugeant des résultats et des motifs de l'action, le sociologue dévoile et admet néanmoins, par une étude descriptive, que la liberté de l'homme entraine l'évènement, c'est-à-dire que la possibilité du choix humain conduit à la spécificité de la décision politique et à l'impact majeur (positif ou négatif), imprévisible que celle-ci peut avoir sur le monde et le déroulement de l'histoire humaine[827]. Pour Aron, le politicien ou le citoyen est souvent confronté à des choix qui n'ont pas un caractère forcément exclusivement rationnel ou irrationnel et qui, même dans la gestion ou la vie quotidienne, ont le potentiel de transformer la société en profondeur. Pour lui, aucune autre forme de

comme nous avons essayé de le démontrer — dans la pensée aronienne et ce postulat philosophique traverse l'œuvre dans son intégralité. Cependant, là où Draus a raison, c'est que ce postulat philosophique est implicite à la théorie analytique ou sociologique d'Aron, il ne sert pas de point de départ à l'élaboration d'un système philosophique complet (comme c'est le cas chez Sartre par exemple). Il est simplement présupposé par ou corrélatif de l'idée de l'autonomie du politique. Idée qui, prise en elle-même, n'est pas une idée proprement philosophique pour Aron. Voir : Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit.*, p. 19 et Franciszek Draus, « Raymond Aron et la politique », *art. cit.*, p. 1203.

[826] Nous employons cette expression en nous appuyant sur la critique qu'Aron fait de Weber lorsqu'il affirme que d'analyses phénoménologiques vraies, le sociologue allemand a développé une philosophie humainement impensable (relativisme des valeurs/guerre des dieux). (« Préface » dans Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 67). En ce sens, Aron reste au niveau de l'analyse, il ne dégage pas de philosophie du constat selon lequel l'homme est libre de décider dans l'histoire. Du moins, si l'on peut dire qu'Aron dégage quelques positions philosophiques, justement pour atténuer les possibles conséquences négatives d'un tel constat phénoménologique, il le fait en opposition à Max Weber.

[827] À cet égard, en reconnaissant une similitude entre les arguments de Schmitt et d'Aron dans leurs analyses des relations internationales, Philippe Raynaud souligne que le sociologue français reconnait, ainsi, lui aussi une sorte de « droit de la force » qui provient du fait qu'il admet que les résultats des guerres sont souvent source de droit (« Raymond Aron lecteur de Carl Schmitt », Commentaire, n°148, 2004, p. 816).

décision humaine que celle qui est politique ne peut influer ainsi, aussi directement, sur l'ensemble de la vie des hommes[828].

Dans un cours de 1963, *Philosophie et histoire*, en définissant la notion d'évènement en histoire et en l'opposant à la vision des philosophes du XIX[e] siècle qui croyaient qu'une société entièrement rationalisée était possible, Raymond Aron explique en des termes particulièrement clairs cet aspect de sa pensée :

> Les sociétés humaines sont ainsi constituées, au moins les sociétés complexes, qu'un certain nombre d'individus sont en situation d'exercer sur leurs semblables une influence durable. Toute société complexe comporte des chefs. Or, les rôles qui permettent à certains hommes de commander à leurs semblables permettent simultanément à ces quelques hommes de provoquer des évènements, c'est-à-dire de surprendre les autres par les décisions qu'ils prennent. Essayons encore de rendre l'idée plus claire. Dans le courant des jours, dans une société complexe comme la nôtre, vous êtes perpétuellement en relation avec des hommes qui se bornent à exercer ou à remplir un rôle social. Vous n'attendez rien de votre contrôleur d'impôts ou vous n'attendez rien de vôtre contrôleur d'autobus que l'exercice d'une fonction anonyme. Vous n'êtes pas en relation avec une personne, mais vous êtes, pour ainsi dire, en relation avec l'acteur d'un rôle social. Mais, il y a certains rôles sociaux qui ont cette caractéristique que selon qu'ils sont remplis par une personne ou par une autre, tout risque de changer. Selon que telle personne ou telle autre est président de la République française ou de la République des États-Unis, il peut en résulter des décisions autres et par conséquent des changements considérables. On peut donc dire que dans la mesure où à l'intérieur de toute société, il y a des personnes singulières qui remplissent des rôles sociaux et des rôles tels que leur personnalité propre intervient, les sociétés humaines sont exposées à des évènements, c'est-à-dire à des décisions prises par un individu et par un individu seul qui entrainent des conséquences graves pour les autres et du même coup, nous retrouvons l'évènement au sens fort du terme[829].

[828] En 1960, au début de sa collaboration avec Freund, Raymond Aron écrit dans *Les sociologues et les institutions représentatives* : « Le sociologue s'efforce de rendre compte de ces conduites politiques par des causes historiques comme par des circonstances actuelles, mais il ne peut ni dissoudre la spécificité des conduites politiques, ni en faire le simple reflet d'une situation sociale. Influencé par tous les autres sous-systèmes, le sous-système politique a ses lois propres de fonctionnement et de développement, à son tour, il influence tous les autres puisque c'est par lui que sont prises les décisions visant à atteindre les objectifs de la collectivité tout entière » (« Les sociologues et les institutions représentatives » dans *Études politiques*, *op. cit.*, p. 285).

[829] Raymond Aron, « Philosophie et Histoire », *Les conférence du soir*, émission de Philippe Garbit, France culture, 30-07-2014, https://www.franceculture.fr/emissions/les-conferences-du-soir/raymond-aron-35 (29e minutes environ).

Selon nous, c'est cette conception philosophique qui affirme à la fois la relative liberté de l'homme dans l'histoire, la primauté de la décision politique au sens analytique, ainsi que l'importance de cette activité orchestratrice au sein du social, qui a été reprise par Freund[830]. Il a en quelque sorte misé sur ces éléments philosophiques pour élaborer en partie sa théorie. Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, ceux-ci lui ont permis de rappeler l'importance et la spécificité de l'action politique, mise en forme sous l'aspect du commandement, tout en soulignant certaines nuances qui éloignent la théorie freundienne de positions plus radicales, comme celles de Hobbes, de Weber ou de Schmitt[831]. Toutefois, quelles sont exactement les nuances sociologiques apportées par Aron — à sa théorie sur le primat du politique — auxquelles Freund a pu puiser pour affiner sa propre conception?

Dans *Démocratie et totalitarisme*, Aron spécifie avant tout que, pour lui, l'idée du primat de la politique ne consiste pas à remplacer une doctrine de détermination unilatérale de la société par une autre[832]. Pas plus que l'économie, la technique ou les structures familiales, l'organisation des pouvoirs publics ne déterminent pas entièrement et uniquement l'ensemble des relations sociales[833]. Même, Aron affirme que « toute théorie de détermination unilatérale de l'ensemble social par une partie de la réalité collective est

[830] Sans faire référence à l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, dans *L'essence du politique*, Freund en s'appuyant sur *Démocratie et totalitarisme* souligne d'ailleurs à la fois le fondement sociologique et « métaphysique » de la conception aronienne du primat du politique (*L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 224-226).
[831] Nous le verrons plus en détail au prochain chapitre, mais la distinction entre le privé et le public employé par Freund marque les limites du pouvoir politique au sein de la société. À ce sujet, le philosophe écrit : « Le politique a son domaine propre qu'il régit selon ses propres lois. Cela veut dire qu'il ne gouverne pas tout l'homme — la pluralité des essences y fait obstacle — mais seulement un secteur déterminé de l'activité humaine globale. […] pas plus qu'il ne régit tout l'homme, il ne gouverne pas non plus toute la société, étant donné qu'il y a d'autres relations sociales que seulement politiques, par exemple économiques, familiales, etc. La relation sociale proprement politique est celle du public et, de ce point de vue, les autres relations sociales sont appelées privées (*L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 292).
[832] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 32.
[833] *Ibid.*, p. 32-33.

fausse »[834]. Le sociologue le démontre de trois façons : sociologiquement, historiquement et psychologiquement[835]. Ces explications conduisent alors Aron à soutenir que le primat de la politique s'entend dans deux sens bien précis.

D'abord, en s'appuyant sur les idées de Tocqueville, Aron affirme que les sociétés industrielles modernes sont toutes démocratiques (ou tendent à l'être), c'est-à-dire qu'elles entrainent toutes plus ou moins « l'effacement progressif des distinctions de condition ou de statut personnel[836] ». Néanmoins, il reconnait également que ces sociétés peuvent être despotiques ou libérales. Partageant donc énormément d'éléments en commun, ce qui distingue les sociétés modernes, c'est l'organisation des pouvoirs publics. Cette organisation affecte ensuite le système économique et les relations entre les divers groupes au sein de la société. À cet égard, Aron précise que « dans le siècle où nous vivons, tout se passe comme si, dans le genre appelé société industrielle, c'était la politique qui déterminait les différentes espèces. Le style de la vie en commun tout entier est modifié par les différences de la politique considérée comme un système partiel[837]. »

[834] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme, op. cit.,* p. 33.
[835] Premièrement, avec une étude sociologique, on ne peut déduire d'une certaine économie un certain type unique d'organisation des pouvoirs. À l'inverse, on ne peut déduire d'un certain régime politique un type unique d'économie. Deuxièmement, dans l'étude de l'histoire, à partir d'un certain évènement, il est possible de remonter indéfiniment dans le passé sans jamais trouver la cause première d'une situation quelconque. Par exemple, pour expliquer l'état actuel de la France, on défilera une longue explication dans laquelle s'entremêleront de multiples facteurs qui ne constitueront jamais à eux seuls la cause première et unique de l'état actuel de la société française. Troisièmement, lorsque quelqu'un soutient qu'un certain ordre des choses est plus important qu'un autre, la notion d'importance est souvent relative aux valeurs de la personne qui émet le jugement. Si l'on affirme par exemple que l'économie est plus importante que la politique ou que la religion, dans l'analyse des sociétés modernes, c'est bien souvent parce qu'on accordera plus d'importance au développent matériel ou à la croissance. On jugera alors la qualité des institutions civiles ou le niveau de moralité de la population, comme des éléments secondaires dans l'étude ou l'explication de l'état sociale. Néanmoins, ces jugements contiennent une bonne part d'arbitraire fondée sur les préférences et les valeurs de celui qui avance une telle idée. Voir : Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme, op. cit.,* p. 33-34.
[836] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme, op. cit.,* p.34.
[837] *Ibid*., p. 34-35.

Ensuite, le deuxième sens de l'expression aronienne de la primauté du politique renvoie au sens humain et existentiel de cette locution. Ainsi, le sociologue français soutient que l'organisation de l'autorité politique est ce qui engage le plus directement la façon de vivre à l'intérieur d'une société[838]. Cependant, Aron s'empresse d'ajouter que la politique, secteur partiel dans lequel sont choisis les gouvernants, ne détermine pas toutes les réactions et les relations des personnes au sein de la collectivité[839]. Comme Freund le rappellera après lui, Aron soutient qu'« il ne manque pas de relations entre les individus dans la famille, dans les Églises, dans le travail qui ne sont pas *déterminées* par l'organisation de l'autorité dans le secteur particulier que l'on appelle politique[840]. »

Finalement, le sociologue conclut en indiquant que le primat dont il parle est strictement limité et n'est certainement pas un primat causal[841]. Plusieurs phénomènes influencent les acteurs politiques et Aron ne prétend surtout pas que les pouvoirs publics déterminent la société, sans être déterminés par elle à leur tour[842]. Il ne soutient pas non plus que le chercheur, sociologue ou philosophe, doive s'intéresser davantage aux institutions parlementaires ou à la lutte des partis, plutôt qu'aux Églises ou au système d'éducation[843]. Chaque aspect de la vie sociale à son importance et celui-ci est plus ou moins intéressant, selon l'angle de recherche que l'on décide d'adopter. Toutefois, Aron termine en rappelant que malgré ces nuances, il reste que le seul secteur social, dans lequel sont choisis ceux qui commandent à l'ensemble du groupe et les procédés selon lesquels

[838] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 35.
[839] *Idem*.
[840] *Idem*.
[841] *Ibid*., p. 36.
[842] *Idem*.
[843] *Idem*.

ils commandent, est le secteur politique[844]. Et pour cette raison, celui-ci « contribue plus que toute autre institution à façonner le style des relations entre les individus[845]. »

⁂

Les trois sections précédentes nous ont permis d'exposer la manière dont la pensée aronienne définit les différents sens du terme politique; comment elle traite de l'enjeu du commandement et de l'obéissance; puis comment elle aborde la nature du phénomène politique et sa relative primauté. Ces divers éléments ont selon nous nourri et guidé Freund dans l'élaboration de sa propre conception du politique. Notamment, la sociologie politique d'Aron semble avoir permis à Freund de mieux cerner et de mieux définir son objet d'étude, en l'éloignant de la conception schmittienne, souvent abstraite et trop lourde d'ambiguïtés[846]. À bien des égards, le politique chez Freund parait être une reformulation philosophique de ce que la théorie sociologique d'Aron identifie comme la politique-domaine. De plus, comme son maitre français, Freund a fait lui aussi de la société une sorte de socle dans lequel les politiques programmes d'actions rivalisent et où la politique secteur partiel organise l'ensemble de la vie commune et peut avoir, pour cette raison, un aspect englobant.

De surcroit et hors de tout doute, le rapprochement avec la personne et les idées d'Aron semblent avoir permis de recentrer la thèse de Freund autour de la liberté organisatrice de l'homme, mise en forme sous la dialectique du commandement et de

[844] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 36.
[845] *Ibid.*, p. 35
[846] Par cette affirmation nous ne voulons pas dire que les conceptions de Freund ou d'Aron sont dégagées de tout problème, mais elles ont cependant une clarté et une précision qui est étrangère à la conceptualisation de Schmitt.

l'obéissance. Pour nous, ce n'est pas anodin si Freund a fait de ce concept le point de départ architectonique de sa théorie, tout en atténuant simultanément les éléments de décisionnisme pur que l'on retrouve inévitablement dans sa philosophie. Après avoir fréquenté Aron et ses œuvres, le politique est devenu pour Freund principalement le lieu de l'organisation de la vie commune et non uniquement le lieu de la désignation de l'ennemi. Bref, c'est en ce sens que selon nous l'œuvre aronienne a certainement marqué sur ces quelques points l'écriture de *L'essence du politique*.

4.4 Raymond Aron, penseur de la paix et de la guerre

Un autre aspect de la thèse de Freund semble avoir été fortement marqué par la pensée d'Aron. En effet, tout porte à croire que le sociologue français ait contribué à faire changer d'avis Freund sur la question du présupposé ami-ennemi et sur la question de la finalité de l'activité politique. À cet égard, s'il est indéniable de soutenir qu'Aron a modéré la philosophie freundienne sur le thème de l'amitié et de l'inimitié en politique, il ne faut pas croire, à l'inverse, que la réflexion aronienne esquive ou rejette du revers de la main cette problématique. Comme le souligne justement Giulio De Ligio, « […] le philosophe politique tel que le concevait Aron est obligé de faire face à la question de l'ennemi […][847] ». Aron avouait d'ailleurs lui-même, dans une lettre à Carl Schmitt de 1963, que toute sa réflexion dans *Paix et guerre entre les nations* est traversée par ce problème[848]. Par conséquent, il n'y a rien d'étonnant à ce que Freund ait déclaré à son maitre français,

[847] Giulio De Ligio, « Le vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *art. cit.*, p. 407.
[848] Raymond Aron, « Lettre à Carl Schmitt du 24 août 1963 », dans *Correspondance avec Carl Schmitt*, Fonds Aron, boîte 208, Bibliothèque national de France, cité dans Giulio De Ligio, « Le vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *art. cit.*, p. 406.

après la lecture de ce même ouvrage, « avoir trouvé pourquoi il ne pouvait y avoir de politique sans un ennemi réel ou virtuel[849]. »

Alors, quels sont ces aspects théoriques que l'on trouve dans *Paix et guerre entre les nations* qui ont incité Freund à penser l'enjeu de l'ami et de l'ennemi, non pas exclusivement en s'appuyant sur le texte de Schmitt, mais en puisant des éléments dans le livre d'Aron? D'abord, dans cet ouvrage monumental — que l'historien Pierre Nora n'a pas hésité à qualifier de deuxième thèse de doctorat[850]—, Aron définit son objet d'étude et circonscrit les problèmes fondamentaux qui découlent de cette même définition. Il avance ainsi que les relations internationales sont des relations entre *nations* ou plutôt entre *unités politiques,* c'est-à-dire entre collectivités politiquement et territorialement organisées que celles-ci soient des cités, des royaumes, des empires ou encore des États (au sens moderne de l'expression)[851]. En conséquence, il fait du diplomate (ou de l'homme politique) et du soldat les deux protagonistes dans le jeu complexe des relations internationales[852]. Ce sont eux seuls qui, par leurs actions sur la scène du monde, représentent les unités politiques qui agissent — symboliquement parlant — dans le jeu international[853].

De cette définition, le sociologue tire un autre élément fondamental qui caractérise et constitue simultanément la problématique par excellence des relations entre corps

[849] Julien Freund, « Lettre de à Raymond Aron du 21 mai 1962 », dans *Correspondance avec Julien Freund,* Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives nationales de France.
[850] Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.,* p. 590.
[851] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations, op. cit.,* p. 16-17.
[852] *Ibid.,* p. 17-18
[853] Dans *Paix et guerre*, Aron précise que la personnification d'une unité politique dans la théorie n'introduit aucune métaphysique. Lorsque l'on dit « l'Allemagne veut » ou « l'État français a agi », on suppose évidemment que des individus au nom de la France ou au nom de l'Allemagne veulent telle chose ou agissent d'une telle façon. La théorie en relations internationales implique simplement ce type de formulation où les acteurs politiques (généralement étatique) sont « doués d'intelligence et de volonté » (p. 88, note n°1).

politiques. En effet, ces relations « présentent un trait original qui les distingue de toutes les autres relations sociales : elles se déroulent à l'ombre de la guerre ou, pour employer une expression plus rigoureuse, les relations entre États comportent, par *essence*, l'alternative de la guerre et de la paix[854]. » Aron précise ensuite qu'à la fois « science de la paix et science de la guerre », le commerce entre les États est ainsi mené de deux façons : par la diplomatie et par la stratégie[855]. Car, à la différence de la politique intérieure, la politique extérieure est fondée sur la pluralité des centres de forces armées autonomes[856]. Tout se passe alors comme si les relations entre États ont « pour signification — idéal et objectif à la fois — la simple survie des États face à la menace *virtuelle* que crée l'existence des autres États[857]. »

Aron explique également cette « menace virtuelle » ou ce qu'il nomme « l'institution belliqueuse » par une différence de socialisation à l'intérieur et à l'extérieur des corps politiques[858] :

> La socialisation, nous l'avons dit, n'atténue pas l'agressivité individuelle, elle tend plutôt à l'accroître. L'hostilité d'un groupe à l'égard des étrangers et des ennemis est souvent plus forte que celle d'un individu à l'égard d'un autre parce qu'elle se nourrit de sentiments nobles, amplifiés par le nombre de ceux qui l'éprouvent. Si les conflits entre groupes, à l'intérieur des unités politiques, se règlent normalement sans que les adversaires aient recours à la violence, ce n'est pas que les inimitiés entre concitoyens, partis rivaux ou provinces soient plus rares ou plus faibles (les guerres civiles sont souvent les plus féroces), c'est que les relations entre membres d'une même collectivité sont soumises à des normes, coutumières ou légales, qu'une autorité légitime est reconnue par tous, qu'une certaine conscience de solidarité unit malgré tous les adversaires, qu'une force supérieure, celle

[854] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 18.
[855] *Idem*.
[856] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 19. Sur le même thème voir aussi la p. 168.
[857] *Idem*. (Les italiques sont de nous).
[858] Pour expliquer les origines de la guerre, Aron considère plusieurs causes (biologique, psychologique et sociale), néanmoins, il accorde une prérogative particulière aux causes sociales pour expliquer le phénomène (*Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 343).

> d'une armée ou d'une police, s'imposerait irrésistiblement en cas de besoin. Qu'une seule de ces conditions vienne à manquer et la violence risque de faire irruption[859].

Puis, le sociologue définit alors le caractère de la dynamique guerrière entre les unités politiques :

> Si tels sont les principes de la paix civile, rien n'est plus intelligible que le caractère endémique des conflits violents entre les unités politiques. Celles-ci n'ont pas ou n'ont que faiblement conscience de leur solidarité. Elles n'acceptent ni loi commune ni autorité légitime. Chacune ayant son armée, elles ne peuvent être contraintes que par la guerre et non par une action de police. Bien plus, à travers les siècles, les hommes ont exalté l'indépendance de la cité comme un bien suprême, chanté les héros morts pour la sauver. Le bien pour lequel les cités combattaient n'était pas toujours un bien rare, dont le partage par compromis est possible; il était parfois un bien qui ne se partage pas, l'autonomie et la gloire[860].

Cette distinction entre ces deux types de socialisations montre bien que, dans la théorie aronienne, la communauté politique cherche à établir ou à préserver une paix particulière, à l'intérieur de ses frontières[861] (sur laquelle nous reviendrons), et qu'elle renvoie vers l'extérieur l'alternative concrète de la guerre et de la paix. Il existe donc une « différence *essentielle* » entre politique intérieure et politique extérieure : alors que la première a « pour fin immanente la soumission des hommes à l'empire de la loi », la seconde comporte par essence le risque de guerres[862]. Ce phénomène est donc compris par Aron comme l'un des deux termes (l'autre étant la paix) d'une dialectique toujours en

[859] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations, op. cit.*, p. 345-346.
[860] *Ibid.*, p. 346.
[861] On peut le constater avec la première de ces deux longues citations : tout comme son élève Freund, même si elle vise la paix civile, Aron n'exclut pas la réapparition de la violence ou même de la guerre civile en politique intérieure. Cet élément de la théorie aronienne a été très bien perçu par Stanley Hoffmann dans son article : « Raymond Aron et la théorie des relations internationales », dans *Politique étrangère,* n°4, 1983, p. 846.
[862] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations, op. cit.*, p. 19.

mouvement qui caractérise les rapports entre corps politiques[863]. Autrement dit, la guerre apparait comme un acte de violence produit par une collectivité politiquement organisée dans le but d'en contraindre une autre et la paix n'est que la « *suspension plus ou moins durable, des modalités violentes de la rivalité entre unités politiques*[864]. »

Comme nous l'avons exposé au chapitre trois, cette conceptualisation a été reprise par Freund et elle l'a certainement aidé à clarifier son présupposé de l'ami et de l'ennemi. De fait, dans sa philosophie, l'amitié concerne plus étroitement la politique intérieure, alors que l'inimitié ou la guerre concerne plus directement les autres unités politiques. En ce sens, l'ennemi existe alors réellement ou virtuellement dans le domaine de la politique extérieure, puisque celui-ci se ramène finalement à la diplomatie et à la stratégie militaire ou encore à la paix et à la guerre. On constate donc ici l'étroite similitude entre la philosophie de Freund — et son interprétation du concept ami-ennemi — et la sociologie aronienne des rapports entre États exposée dans *Paix et Guerre*.

Parallèlement, avec cette insistance sur la spécificité des relations internationales et sur la différence entre politique intérieure et politique extérieure, Aron élabore une conceptualisation qui s'apparente à la théorie réaliste des relations internationales[865]. Le

[863] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 157-158.
[864] Pour une définition de la guerre dans *Paix et Guerre entre les nations,* voir p.33 et pour une définition de la paix voir p. 158.
[865] Nous reviendrons plus en détail subséquemment sur cette idée, mais mentionnons pour l'instant que, bien que similaire, la théorie d'Aron — et même celle de Freund — n'appartient pas complètement à ce qu'il est convenu d'appeler l'école réaliste en relations internationales. Celle-ci est définie en quatre points principaux par Dario Battistella : 1) L'état d'anarchie dans lequel se trouvent les relations internationales est synonyme d'état de guerre, car il n'existe aucune autorité centrale susceptible d'empêcher le recours à la violence armée de la part des acteurs internationaux; 2) Les acteurs principaux des relations internationales sont les groupes en conflit et, depuis qu'existe le système interétatique westphalien, ces groupes sont essentiellement des États-nations organisés territorialement; 3) Incarnés dans le chef du pouvoir exécutif, les États-nations sont des acteurs rationnels qui cherchent à maximiser leur intérêt national défini en terme de puissance eu égard aux contraintes du système international; 4) L'équilibre des puissances est le seul mode de régulation susceptible d'assurer non pas la paix, mais un ordre et une stabilité internationaux forcément

sociologue avance même plusieurs autres éléments qui accentuent cette filiation. Par exemple, il affirme que si cet état de nature ou d'anarchie qui caractérise les rapports entre États souverains était appelé à disparaitre, « il n'y aurait plus de théorie des relations internationales […][866] ». Puis, Aron va jusqu'à soutenir que si l'on envisage intellectuellement la perspective d'un État universel (quelle qu'en soit la forme : empire, fédération, confédération, etc.), rien ne nous indique que celui-ci ne finirait pas par se désagréger, en voyant réapparaitre en son sein des divisions qui donneraient lieu à la formation d'une nouvelle pluralité de corps politiques[867]. Plus encore, à la toute fin de *Paix et guerre,* Aron se demande dans des termes très schmittiens, si un jour les hommes vont pouvoir arriver à dépasser la dialectique de l'ami et de l'ennemi « que nous avons observé à travers les siècles de l'histoire[868] »?

Cependant, ces propos qui rappellent les réalistes américains et la discussion implicite avec Carl Schmitt que l'on trouve au cœur de l'ouvrage masquent, en réalité, l'influence majeure qui guide Aron dans sa réflexion sur les fondements des relations internationales, à savoir Carl von Clausewitz[869]. De fait, les références au célèbre *De la guerre* foisonnent dans la première partie de *Paix et Guerre* et son auteur admet, dans ses *Mémoires,* que le militaire prussien lui a fourni « l'idée germinale » pour toute la première partie de son livre[870]. Celle-ci est fondée, comme nous l'avons esquissé ci-dessus, sur l'idée

précaires, car dans l'histoire sans fin que constituent les relations internationales, il n'y a pas de progrès possible. Voir : Dario Battistella, Jérémie Cornut et Élie Baranets, *Théorie des relations internationales, op. cit.*, p. 122. À notre avis, Aron et Freund ne peuvent souscrire à la troisième proposition et la pensée aronienne ne peut être rattachée complètement au quatrième point.

[866] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations, op. cit.*, p. 19.

[867] *Ibid.*, p. 18-19, 696-697, 738.

[868] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations, op. cit.*, p. 740-742.

[869] Gwendal Châton, « Pour un "machiavélisme postkantien" : Raymond Aron théoricien réaliste hétérodoxe », *Études internationales*, vol. 43, n°3, 2012, p. 390.

[870] Raymond Aron, *Mémoires, op. cit.*, p. 586.

que « la théorie des relations internationales part de la pluralité des centres autonomes de décision, donc du risque de guerre […][871] ». Ou encore, on peut dire que la théorie aronienne est fondée sur des « unités politiques dont chacune revendique le droit de se faire justice elle-même et d'être seule maîtresse de la décision de combattre ou de ne pas combattre[872]. »

Cette définition, qui semble à première vue en complète harmonie avec le réalisme en relations internationales, renferme pourtant une singularité d'une importance théorique capitale (surtout dans le cadre d'un rapprochement avec la philosophie de Freund)[873]. Effectivement, celle-ci illustre d'abord le fait que, dans la pensée aronienne, la guerre est avant tout un phénomène social ou, plus précisément, un phénomène politique qui découle de la pluralité des centres autonomes de commandement[874]. En ce sens, la guerre est subordonnée à la politique, c'est-à-dire que la violence organisée entre groupements humains est une conséquence de l'activité politique et non l'inverse. Avec une formule qui rappelle celle de Schmitt, on pourrait dire que la guerre présuppose le politique. D'ailleurs, dans *De la guerre*, Clausewitz insiste quant à lui, sur le fait que « la guerre n'est qu'une

[871] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 28.
[872] *Ibid.*, p. 20.
[873] Notons ici que notre lecture de la théorie aronienne s'inscrit en faux par rapport à celle de Dario Battistella qui présente un Raymond Aron, penseur « réaliste néoclassique » avant l'heure, qui accorderait une importance supérieure à la valeur systémique plutôt qu'au facteur de politique interne. Comme nous le verrons, notre interprétation de la pensée aronienne, parce qu'elle relie dans une logique d'interdépendance politique intérieure et politique extérieure, se rapproche davantage de celle de Stanley Hoffmann, Daniel J. Mahoney et Gwendal Châton.
[874] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 35. Voir aussi la citation de Clausewitz (p. 18).

partie des rapports politiques, et par conséquent nullement quelque chose d'indépendant » du phénomène politique[875].

À cet égard, il faut bien admettre que les hommes ne commencent pas à faire de la politique uniquement lorsqu'ils atteignent un certain degré d'hostilité qui les pousserait à l'affrontement communautaire ou, encore, ils ne font pas de la politique seulement pour éradiquer les conflits par l'imposition d'une puissance tutélaire; bien au contraire, les hommes font de la politique pour d'autres raisons que de préparer la guerre, notamment organiser la vie commune et garantir la paix intérieure. Mais surtout, ils font la guerre lorsque deux ou plusieurs unités politiques en arrivent à vouloir se contraindre, par la force, dans le but de parvenir à atteindre un objectif de nature politique[876]. Les êtres humains font

[875] Il est utile ici de compléter cette citation de Clausewitz, car ce passage a eu une influence déterminante sur la pensée d'Aron : « La guerre n'est rien d'autre que la continuation des relations politiques, avec l'appoint d'autres moyens. Nous disons que de nouveaux moyens s'y ajoutent, pour affirmer du même coup que la guerre elle-même ne fait pas cesser les relations politiques, qu'elle ne les transforme pas en quelque chose de tout à fait différent, mais que celles-ci continuent à exister dans leur essence, quels que soient les moyens dont elles se servent, et que le fils principaux qui courent à travers les évènements de guerre et auxquelles elles se rattachent ne sont que des linéaments d'une politique qui se poursuit à travers la guerre jusqu'à la paix. […] Cette manière de voir s'imposerait même si la guerre n'était que la guerre, que le déchaînement de l'élément d'hostilité; car tous les objets sur lesquels elle repose et déterminent son sens fondamental : notre puissance, celle de l'adversaire, les alliés dont chacun dispose, le caractère national et le système de gouvernement, etc., tous les éléments énumérés dans le premier chapitre du livre, ne sont-ils pas de nature politique, et ne dépendent-ils pas si étroitement de toutes les conditions politiques qu'il est impossible de les en séparer? Cette manière de voir s'impose doublement quand on songe que la guerre réelle n'est pas un effort aussi conséquent, aussi extrême dans son aspiration qu'elle devrait l'être d'après son concept, mais quelque chose d'hybride, une contradiction en soi; comme telle, elle ne peut donc pas suivre ses propres lois, mais doit être considérée comme partie d'un tout qui diffère d'elle, et ce tout est la politique » (*De la guerre*, Paris, Éditions de Minuit, 1955, p. 703-704). Dans cette longue citation, on voit bien que la guerre est une conséquence de la politique et qu'elle reste en cela déterminée par elle. On constate également que si la guerre a pour but immédiat la victoire sur les armées ennemies, elle vise ultimement sa propre négation, c'est-à-dire le retour à la paix. Ainsi, on comprend comment ces éléments de la pensée de Clausewitz ont pu influencer Raymond Aron et Julien Freund dans leur théorisation du politique. Celui-ci ne peut être réductible à la violence ou à la lutte parce que précisément le conflit en politique — la guerre — vise un retour à la paix.

[876] Sur les buts que se fixent les unités politiques voir le chapitre III de *Paix et guerre entre les nations,* — « La puissance, la gloire et l'idée ou des buts de la politique extérieure » — dans lequel Aron établit plusieurs objectifs éternels abstraits comme la sécurité, la puissance et la gloire. Il identifie également certains objectifs éternels concrets, comme l'espace, les hommes et les âmes ou l'idée. Il repère aussi une série d'objectifs inspirés par le modèle platonicien : le corps, le cœur et l'esprit. Le sociologue souligne aussi le fait que certains buts politiques sont historiques, c'est-à-dire variables et contingents. Cette réflexion entraine

ainsi la guerre une fois que les unités politiques sont constituées ou en voie de l'être (dans le cas d'une guerre d'indépendance par exemple).

De cette manière, en s'appropriant la théorie de Clausewitz et en faisant de la guerre une réalité politique, Aron jette les bases d'une analyse intégrale des relations internationales, soit de la politique extérieure des nations, mais qui ne néglige pas du tout la politique intérieure[877]. Il embrasse plutôt simultanément dans sa théorie ces deux champs de l'action politique, comme des parties qui s'influencent réciproquement et qu'il faut alors considérer dans une même totalité, à savoir l'unité politique elle-même[878]. À ce sujet, le sociologue écrit très clairement que « le lien entre les deux notions de *pouvoir* à l'intérieur de l'unité politique et de *puissance* de l'unité politique elle-même est aisément perceptible. L'unité politique se pose en s'opposant, elle devient elle-même en devenant capable d'action au-dehors[879]. » Aron remarquait déjà dans *Démocratie et totalitarisme* que du fait que le pouvoir politique (étatique particulièrement) monopolise l'usage de la violence légitime à l'intérieur de ses frontières, on peut déduire que ce pouvoir souverain est simultanément le commandeur des forces armées, soit celui qui décide de la guerre en politique extérieure[880].

Ainsi, en faisant de l'indépendance des corps politiques, c'est-à-dire de leur faculté à se gouverner eux-mêmes et à décider librement, par eux-mêmes, de la guerre ou de la

Raymond Aron dans une critique des théoriciens réalistes qui font de la sécurité, de la puissance ou encore de l'intérêt national les objectifs uniques et constants de toute politique extérieure. Le sociologue conclut plutôt quant à lui à une sorte d'indétermination ou de variabilité des finalités dans la conduite des acteurs en relations internationales (p. 81-102).

[877] Stanley Hoffmann, « Raymond Aron et la théorie des relations internationales », *art. cit.*, p. 845-846.

[878] Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron, op. cit.*, p. 129.

[879] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations, op. cit.*, p. 60.

[880] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme, op. cit.*, p. 62.

paix, la cause primordiale de la conflictualité sur la scène internationale, Aron relie intrinsèquement politique intérieure et politique extérieure. Car, en réalité, lorsqu'on soutient, comme il le fait, que la possibilité de la guerre dans les relations internationales découle d'un état de nature ou d'une situation anarchique, on suppose certes l'absence d'une autorité centrale et contraignante pour tous les États, mais cette situation en présuppose une autre clairement soulignée par le sociologue. En effet, Aron expose on ne peut plus clairement le fait selon lequel le risque de violence armée résulte avant tout de la pluralité des acteurs politiques, constituée par des volontés de gouvernements autonomes « dont chacun donne à une instance, à l'intérieur de lui-même, le monopole de la violence légitime[881]. » C'est ces volontés d'autonomie et ces volontés de conserver pour soi seul l'usage de la force qui fonde l'état de nature et qui crée le risque de conflits[882]. À ce sujet, Aron écrit dans *Thucydide et le récit historique* que « chaque cité est animée par un vouloir-vivre, qui est volonté de non-soumission. De ces volontés résulterait un état hobbesien de nature […][883] ». Autrement dit, la guerre n'apparait pas en politique extérieure du seul fait de l'état de nature engendré par la non-existence d'une instance ayant le monopole de la violence légitime, elle surgit parce que, sur le plan de la politique intérieure, des collectivités se gouvernent ou aspirent à se gouverner et à s'organiser

[881] Raymond Aron, « Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales? », *Revue française de science politique*, vol. 17, n°5, 1967, p. 846.
[882] Cette nuance est pour nous très importante, puisque si l'on fait de la guerre le résultat d'abord de l'état de nature, on peut légitimement supposer qu'en supprimant l'état de nature (par un gouvernement mondial, par le droit international, par un empire, etc.), on peut parvenir à un état de paix durable, voire définitif. En revanche, si l'on fait de la souveraineté, c'est-à-dire de la possibilité que possèdent les hommes de se gouverner eux-mêmes, la source du pluralisme politique, de l'état de nature et de la guerre, alors il devient très difficile d'imaginer un état où les hommes ne possèderaient plus cette liberté, acceptant définitivement la soumission à une seule autorité.
[883] Raymond Aron, « Thucydide et le récit historique », dans *Dimension de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 156.

librement sur un territoire donné, tout en se réservant pour elle-même, par l'intermédiaire d'une institution, l'emploi de la force.

Par conséquent, c'est le même commandement politique qui gouverne la société civile à l'intérieur des frontières qui, en définitive, ordonne des affrontements militaires à l'extérieur de celles-ci. D'où le désaccord entre Aron et certains penseurs réalistes, comme Kenneth Waltz et Hans Morgenthau, et l'intérêt marqué du sociologue français pour la prise en compte des régimes ou de l'idéologie au pouvoir dans un pays, lorsqu'on analyse les relations internationales[884]. On constate alors simultanément comment dans la théorie aronienne la politique extérieure est reliée à la politique intérieure et comment finalement la guerre est subordonnée à la politique. La décision de déclencher des hostilités avec une autre collectivité est à la fois *le fait du* et *appartient au* pouvoir politique et n'appartient pas au commandement militaire ou ne résulte pas exclusivement d'une agressivité congénitale reliée à l'espèce humaine[885]. Du moins, c'est de cette façon qu'Aron interprétera, jusqu'à son ouvrage sur Clausewitz, la pensée du célèbre général prussien et c'est de cette façon aussi qu'il s'en servit pour théoriser les relations internationales[886].

[884] Il n'y a pas de primauté de la politique extérieure sur la politique intérieure chez Aron comme c'est le cas chez la majorité des réalistes. De plus, contrairement à Waltz, Aron ne fait pas de la structure du système international le principal déterminant dans la conduite des États. En outre, contrairement à Morgenthau, il ne fait pas de la nature humaine ou de la recherche de puissance (via le concept d'intérêt national), les principaux motifs de l'action politique sur la scène du monde. Voir : Dario Battistella, Jérémie Cornut et Élie Baranets, *Théorie des relations internationales*, *op. cit.*, p. 137. Sur cette critique aronienne des penseurs réalistes voir aussi : Pierre Hassner, « Raymond Aron : Too Realistic To Be a Realist ? », *Constellations*, volume 14, n°4, 2007, p. 500. Stanley Hoffmann, « Raymond Aron et la théorie des relations internationales », *art. cit.,* p. 844-847 et Gwendal Châton, « Pour "machiavélisme postkantien" : Raymond Aron théoricien réaliste hétérodoxe », *art. cit.,* p. 395-398.

[885] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations, op. cit.*, p. 35.

[886] Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 116.

D'ailleurs, Freund saluera et corroborera l'interprétation de son maitre au moment de la sortie de ce second ouvrage sur les relations internationales[887].

C'est bien une telle compréhension de la politique internationale présentée dans *Paix et guerre* qui distingue théoriquement la politique intérieure de la politique extérieure, sans jamais les dissocier dans la réalité concrète, qui a incontestablement influencé aussi la structuration de *L'essence du politique* et la conceptualisation, plus globale, développée par Freund. On le sait, ce dernier a tenté, et ce, même contre les mises en gardes relatives de son maitre (cf. chapitre 3), de penser le politique dans sa totalité [888]. Pour ce faire, Freund a misé à l'instar d'Aron sur « la pluralité des centres autonomes de décision[889] ». C'est pour cette raison que le présupposé du commandement et de l'obéissance est le socle sur lequel la conceptualisation freundienne du politique est fondée.

De fait, comme nous l'avons vu pour Freund, le centre autonome de commandement fonde l'unité politique en exigeant l'obéissance d'une population qui habite un territoire donné. Le commandement divise aussi — au niveau conceptuel — cette même unité de l'intérieur en créant la relation entre le public (domaine où s'appliquent les lois politiques) et le privé (domaine intime et personnel qui échappe au politique). Une

[887] Dans son compte-rendu de l'ouvrage (« Guerre et politique. De Karl von Clausewitz à Raymond Aron », *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 4, 1976, p.643-651), Freund affirme qu'avec sa réflexion sur Clausewitz, Aron pense contre lui-même, c'est-à-dire que dans l'ouvrage « nous y découvrons la réflexion d'un libéral sur les limites de la pensée libérale. » (p.643) La limite du libéralisme est bien entendue ici la guerre. Freund soutient également dans ce texte que l'interprétation aronienne de la pensée de Clausewitz — selon laquelle la guerre est subordonnée à la politique — est la plus conforme « à l'esprit et à la lettre de l'œuvre » elle-même (p.647). À la fin de son compte-rendu, le philosophe français rappelle encore toute la justesse et l'actualité de l'interprétation de son maître (sur la question des armes nucléaires) : « Moins que jamais le militaire est le maître de l'arme dont il dispose et plus que jamais son utilisation dépend de la volonté politique » (p.650).

[888] On se souvient que si Aron considère que politique intérieure et politique extérieure sont reliées dans la réalité, il décrit ces deux domaines distinctement et différemment dans ses analyses. Freund quant à lui ne fait pas cette séparation ce qui, comme nous le verrons (chapitre 6), occasionne quelques problèmes.

[889] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations, op. cit.*, p. 28.

division entre ami et ennemi est également opérée vers l'extérieur, parce que le commandement politique particularise et segmente les hommes et l'espace. Celui-ci tentera de forger la concorde à l'intérieur de la collectivité, tout en repoussant l'éventualité de l'inimitié ou de la guerre à l'extérieur de celle-ci[890].

Il est remarquable de constater que quelques années après la parution de *L'essence du politique*, Aron dans *Les désillusions du progrès* décrira dans des termes similaires à la fois le problème politique premier et la formation des communautés politiques :

> À mesure que grossissent les collectivités et que chacune d'entre elles se ferme sur elle-même, se voulant souveraine par rapport aux autres, elles aussi souveraines et de ce fait même déjà à demi ennemies, le pouvoir, autorité de quelques-uns sur tous en fait d'intérêts communs, se crée fatalement et se développe. Le commandement, indispensable à n'importe quelle activité collective, se cristallise en pouvoir ou en État; ce dernier se réserve les affaires qu'il bâtisse publiques et, par indifférence, tradition ou volonté consciente, laisse à la discrétion des individus les affaires dont il admet le caractère privé[891].

Une telle conception de la politique — qui met au centre et pour cause de l'inimitié le commandement politique — éloigne évidemment Aron et Freund d'une lecture hobbesienne et, par extension, schmittienne de la politique. Chez les deux penseurs français, c'est le politique qui engendre le risque de guerres et ce n'est pas la violence ou l'hostilité qui appelle la nécessité de la formation d'une unité politique. C'est plutôt parce que les hommes veulent organiser différemment et indépendamment leurs communautés qu'il y a possibilité de conflits entre les diverses collectivités humaines. Autrement dit, c'est la multiplicité des souverainetés qui entraine la virtualité de la violence guerrière. Si

[890] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 94. Voir aussi sur ce thème : Sébastien de La Touanne, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique*, *op. cit.*, p. 127.
[891] Raymond Aron, *Les désillusions du progrès*, dans *Penser la liberté penser la démocratie*, *op. cit.*, p. 1495-1496.

les hommes ne possédaient pas la liberté d'organiser leur vie en commun, s'ils n'étaient que des bêtes furieuses et agressives, il suffirait d'un pouvoir orchestrateur tout puissant, capable de les tenir en respect, pour garantir l'ordre et la paix sur la terre[892]. Or, l'être humain a toujours la liberté de refuser les pouvoirs qui lui sont imposés et il peut désobéir (pour quelque motif qui soit) et organiser lui-même sa vie avec ses semblables, comme il l'entend. Voilà sa grandeur et sa misère.

Il faut donc bien comprendre que dans la théorie d'Aron et de Freund ce n'est pas un état de nature conflictuel (prépolitique) ou la définition d'un homme fondamentalement mauvais qui occasionne la violence, la guerre et le besoin de l'ordre politique. C'est principalement l'existence de communautés humaines politiquement organisée qui entraine les désaccords et les antagonismes. Une telle compréhension clausewitzienne du lien entre politique et conflit rapproche nos deux auteurs de Montesquieu qui faisait — contre Hobbes — de la société la source de la violence et de la guerre[893]. D'ailleurs, dans son ouvrage sur Clausewitz, Aron souligne la possible influence de l'auteur de *L'esprit des lois* sur le célèbre *De la guerre* : « C'est la politique qui porte en elle les lignes maîtresses des hostilités, dessinées à l'avance dans le sein des relations intra- et interétatiques[894]. » En

[892] On peut noter de nos jours que même l'existence des armes nucléaires (donc le risque d'une guerre possiblement destructrice pour une bonne partie de l'humanité) et même l'imminence de désastres climatiques sérieux ne poussent pas les collectivités humaines à renoncer à leur liberté de se gouverner elles-mêmes.

[893] Tout au début du chapitre trois, du livre un de *L'esprit des lois*, Montesquieu écrit contre la théorie de Thomas Hobbes que « sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse : l'égalité qui était entre eux cesse, et l'état de guerre commence ». Il poursuit son explication en affirmant que chaque petite société prenant conscience de sa puissance en vient à se défier des collectivités voisines. L'état de guerre apparait alors entre les nations. À l'intérieur de chacune de ces nations, « les particuliers […] commencent à sentir leur force; ils cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société; ce qui fait entre eux un état de guerre » (Montesquieu, *L'esprit des lois*. Paris. Flammarion. 2008. L.I chapitre III. p. 65-66).

[894] Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz I, op. cit.*, p. 374.

accord avec la pensée du Baron de la Brède, Aron conclut pour sa part que « si la racine de la guerre est dans la société elle-même, la sagesse commande de s'en accommoder[895]. »

4.5 Raymond Aron et la finalité du politique

La proposition aronienne qui consiste à soutenir que la sagesse commande de s'accommoder de la guerre a quelque chose de problématique : elle pourrait laisser croire à tort qu'Aron est un « penseur profondément belliciste[896] », puisqu'il nous invite à nous arranger d'un phénomène pour le moins condamnable. Pourtant, la formule peut être intelligible et acceptable si l'on conçoit bien ce que le sociologue veut ici signifier. En effet, si la guerre est en tant que tel un phénomène social et politique, elle est probablement indéracinable des rapports entre communautés humaines. Elle n'est toutefois qu'un des moyens dont dispose le pouvoir — à l'intérieur de ces mêmes communautés — pour parvenir à ses fins; fins qui sont elles-mêmes politiques, puisque définies par le pouvoir lui-même qui peut ou non déclencher les hostilités. En ce sens, le phénomène politique n'est pas réductible au phénomène de la guerre, si cette dernière n'est qu'un moyen pour atteindre des objectifs déterminés par le premier de ces deux phénomènes (protection, conquête, prestige, etc.). Par le fait même, le pouvoir politique peut évidemment tout aussi bien user d'autres méthodes pour réaliser ses objectifs : « échange de notes, négociations, paroles […][897] ». Il n'est donc pas condamné à l'emploi de la violence guerrière.

Ainsi, si le déclenchement et la fin des hostilités sont le résultat de décisions politiques, les politiciens ont un intérêt raisonnable à limiter l'usage de la violence pour

[895] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 339.
[896] Gwendal Châton, « Pour "machiavélisme postkantien" : Raymond Aron théoricien réaliste hétérodoxe », *art. cit.*, p. 390.
[897] Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz I*, *op. cit.*, p. 188.

préserver leur communauté de maux trop lourds[898]. Spécialement à « l'âge nucléaire », la maitrise de la guerre et des armements de destruction massive, par le pouvoir étatique, est à la fois une réalité de la vie politique et un appel à l'intelligence des hommes d'État[899]. De cette manière, selon Aron, s'accommoder de la possibilité du conflit entre unités politiques signifie aussi limiter l'emploi de la force, en privilégiant le dialogue et la diplomatie, plutôt que de privilégier des entreprises militaires outrancièrement coûteuses et risquées. Surtout lorsque celles-ci sont faites au nom du bien, d'une guerre juste ou, plus illusoirement encore, pour mettre fin à la guerre elle-même.

De la sorte, cette interprétation aronienne de la pensée de Clausewitz ne peut être alors qualifiée de militariste. Tout au contraire, Aron prend bien soin de toujours rappeler que la guerre est subordonnée à la politique et que, par conséquent, si les corps politiques veulent se préserver eux-mêmes, ils ont tout intérêt à faire preuve de prudence et de modération dans leurs ambitions[900]. Avec ce rappel, le sociologue dévoile simultanément des distinctions conceptuelles claires — sans pour autant les dissocier — entre ces deux phénomènes que sont la guerre et la politique. Une telle lecture de ces deux phénomènes permet alors d'éviter de réduire la politique à la seule recherche de la puissance ou à la pure et simple conflictualité. En soulignant le fait que l'objectif de la politique est autre que celui de la guerre (victoire, destruction de l'armée ennemie, etc.), cette interprétation

[898] À un certain moment, même pour le conquérant, la guerre à outrance peut apparaitre insensée : Napoléon après la défaite de Waterloo abdiqua et refusa d'instaurer une nouvelle dictature de salut public pour se maintenir au pouvoir; Staline après 1945 ne se lança jamais dans une guerre ouverte avec l'Ouest pour étendre les frontières de l'URSS en Europe. Hitler est peut-être le seul personnage de l'histoire contemporaine qui poussa le phénomène de la guerre jusqu'à l'extrême limite, en méprisant finalement le sort même des Allemands, au nom d'une idéologie totalement meurtrière.
[899] Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz II*, Paris, Gallimard, 1976, p. 283.
[900] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations, op. cit.*, p. 572-573.

évite également le risque de basculement vers des interprétations fausses et quasi nihilistes du politique[901].

Évidemment, c'est ce type de compréhension nuancée de la politique que Raymond Aron semble avoir tenté de transmettre à Freund; lui qui, grand lecteur de Machiavel, Weber et Schmitt, envisageait la politique presque exclusivement sous le signe de la conflictualité, avec le rapport ami-ennemi, avant sa collaboration avec son maitre français. Comme nous l'avons souligné au dernier chapitre, c'est Aron qui semble avoir sensibilisé plus spécifiquement son élève au fait que la vie politique ne pouvait se réduire à la lutte et qu'une collectivité politique — peu importe le régime — visait normalement à forger une amitié entre ses membres. Pour cette raison, Freund avait alors fait de la concorde l'un des aspects de l'amitié politique et l'un des buts que doit atteindre, sur le plan intérieur, tout corps politique. Or, avant d'être formulée de la sorte par Freund, cette idée avait été esquissée par Aron dans les deux textes dont on trouve de nombreuses traces dans *L'essence du politique* : *Paix et guerre entre les nations* et *Démocratie et totalitarisme*.

[901] On pourrait voir à l'œuvre une telle interprétation réductionniste dans l'interprétation que Michel Foucault a proposé dans ses cours au Collège de France de la célèbre formule de Clausewitz. Foucault suggérait de renverser les termes de cette formule et de voir ainsi dans la politique une continuation de la guerre par d'autres moyens. Autrement dit, dans cette conception de la politique, une société à un temps « T » n'apparait que comme le résultat de guerres antérieures. Les institutions civiles et l'État tout particulièrement ne viseraient alors qu'à instaurer une domination et à réprimer une lutte toujours latente. Voir : Michel Foucault, *« il faut défendre la société »*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997 [1976], p. 16, 76. Bien qu'intéressante et empreinte d'une part d'exactitude, une telle lecture de la politique offre néanmoins un mélange conceptuel, en vérité, peu éclairant. La politique devient la guerre, la guerre devient la politique; pouvoir, force et puissance y sont souvent confondus, mais surtout la politique est réduite à la lutte, à l'affrontement violent et à la domination. La vie collective quotidienne ne représente alors qu'une sorte d'aliénation dans laquelle le citoyen est enchevêtré dans une foule de réseaux de pouvoirs qui le garde soumis et obéissant. Par conséquent, pour soutenir une telle vision, Foucault occulte dans son analyse trois aspects essentiels : la situation normale, c'est-à-dire lorsque le pouvoir politique a la charge d'organiser la vie commune dans l'intérêt général, le rapport entre l'acteur politique et les valeurs qui le motivent et les changements idéologiques dans l'histoire. Ces trois éléments se retrouvent bien sûr dans la pensée aronienne. Sur ce thème, on peut également consulter les quelques pages de *Penser la guerre, Clausewitz* dans lesquelles Raymond Aron critique sévèrement, pour des motifs similaires, la théorie de Pierre Bourdieu sur la violence symbolique (*op. cit.*, p. 253-257).

Dans le premier de ces deux ouvrages, une difficulté surgit néanmoins lorsque l'on s'intéresse aux buts des unités politiques ou à la finalité du politique en tant que tel. Comme nous l'avons laissé entendre précédemment, selon Aron, plusieurs objectifs semblent motiver les États dans leurs interactions[902]. En fait, pour s'opposer aux théoriciens réalistes qui font de la sécurité, de la puissance ou de l'intérêt national, les objectifs uniques et immuables des corps politiques sur la scène internationale, le sociologue français soutient plutôt qu'il existe une sorte d'indétermination ou de variabilité des objectifs dans la conduite des acteurs en politique extérieure[903]. Comme il l'écrit en critiquant le concept d'intérêt national, « il reste à démontrer que les hommes d'État, inspirés par des philosophies différentes, agissent de même dans les mêmes circonstances et que les partis devraient, s'ils étaient rationnels en tant qu'*hommes diplomatiques*, estimer de la même manière l'intérêt national[904]. » Si l'on s'arrête un instant pour y réfléchir, nous dit Aron, « comment les unités politiques pourraient-elles garder, à travers les révolutions, les mêmes ambitions et les mêmes méthodes[905]? » En ce sens, les buts du Premier Empire n'étaient certainement pas ceux de la France d'aujourd'hui.

Or, en critiquant l'orthodoxie des réalistes, Aron n'en avance pas moins à son tour une conceptualisation pour tenter de cerner ce qui motive les unités politiques en relations internationales. Cette élaboration conceptuelle vise toutefois à « préciser des variables » ou à « dégager des notions fondamentales », plutôt qu'à révéler la vraie nature d'une « diplomatie éternelle[906] ». De cette façon, les concepts aroniens gardent une souplesse et

[902] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 82-92.
[903] *Ibid*., p. 99.
[904] *Ibid.*, p. 101.
[905] *Idem*.
[906] *Ibid.*, p. 102.

une possible variabilité dans leurs rapports avec la réalité politique. Le sociologue identifie donc ce qu'il nomme trois objectifs éternels abstraits et trois objectifs éternels concrets qui semblent pousser les États à l'action en politique extérieure. Les trois premiers sont la sécurité, la puissance et la gloire; puis, les trois autres sont l'espace, les hommes et l'idée[907].

Ainsi, si l'on explicite la première série : une unité politique doit minimalement assurer sa sécurité ou son intégrité, celle de ses membres et celle de ses institutions, ce qui signifie normalement que « toute unité politique aspire à survivre. Gouvernants et gouvernées sont intéressés à, désireux de maintenir la collectivité qu'ils constituent ensemble […][908] ». Pour ce faire, l'unité politique doit posséder un certain degré de puissance (armée, police, ressources, technologie, etc.) qu'elle cherchera à accroitre ou à conserver. De plus, la puissance, entendue comme la capacité pour un État d'imposer ou de faire respecter sa volonté aux voisins et aux rivaux ou « d'influer sur le sort de l'humanité […][909] », peut évidemment être désirée pour elle-même. Parallèlement, une unité politique peut aussi rechercher la gloire, c'est-à-dire une sorte de reconnaissance triomphante qui vient des autres États et qui s'acquiert de multiples façons : par la guerre, mais aussi par le développement culturel, artistique, économique, etc. L'exemple donné par Aron est celui de Louis XIV. En effet, le Roi Soleil ne voulait pas seulement que la France soit puissante politiquement et militairement, il voulait qu'à travers sa personne rayonne la langue française, la littérature, le théâtre, la musique, bref, que la culture

[907] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 82-86.
[908] *Ibid.*, p. 82.
[909] *Ibid.*, p. 83.

française, associée à sa puissance, brille d'exemplarité et soit « transfiguré[e] par l'admiration des peuples[910]. »

En ce qui concerne l'autre série de concepts, elle renvoie non pas aux valeurs ou aux idéaux poursuivis par les unités politiques, mais bien à leurs objectifs dans la réalité concrète. Premièrement, comme une collectivité occupe une part du sol, elle peut « logiquement » juger que celle-ci est trop petite[911]. L'acquisition de nouveaux territoires peut donc alors apparaitre comme une motivation légitime pour l'unité politique qui juge qu'elle a vocation à s'accroitre ou à chercher de nouvelles ressources au-dehors. Deuxièmement, comme ce n'est pas seulement la terre, mais les hommes qui ont été dans l'histoire source de grandeur, de nombreux souverains ont cherché à étendre leur pouvoir en regroupant des populations sous leur gouverne[912]. Troisièmement, un corps politique peut avoir comme objectif de répandre la « vraie foi » ou de faire prospérer une idéologie. Les musulmans du VII^{e} siècle, les croisés ou les communistes internationalistes sont des exemples de ces groupes qui font de la politique, avant tout, pour servir une idée[913].

Après avoir dressé ces deux séries ternaires, Aron dans *Paix et guerre* considère la fluctuation des objectifs politiques dans l'histoire. Pour lui, si l'on peut ramener assez aisément tous les buts que s'assignent les États aux concepts définis précédemment, plusieurs « circonstances » interviennent toutefois pour influencer, « limiter » ou « préciser » les objectifs que se donnent les politiciens à un moment donné de l'histoire[914].

[910] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 84.
[911] *Idem*.
[912] *Idem.*
[913] *Ibid.*, p. 84-85.
[914] *Ibid.*, p. 87.

Il soutient que « les techniques de combat et de production » et les « modes d'organisations des collectivités » vont particulièrement altérer la nature des fins que poursuivent les acteurs en relations internationales[915]. Par exemple, à près de cent ans d'intervalle, le Japon d'aujourd'hui ne poursuit certainement pas la même diplomatie que celle du Japon impérial d'avant 1945. La défaite militaire, le changement de régime et le développement de l'économie japonaise ont nettement bouleversé la façon dont ce pays conçoit ses relations avec l'extérieur aujourd'hui.

Suite à cette revue historique, Aron se demande si les notions d'offensive et de défensive (propre à la stratégie) peuvent servir à qualifier le jeu diplomatique entre les nations[916]. Ce sont, à son avis, des notions équivoques et celles-ci sont loin de posséder, en diplomatie, la puissance descriptive ou explicative qu'elles peuvent avoir dans l'univers de la stratégie militaire[917]. En relations internationales, les unités politiques ne sont pas enfermées dans une logique de l'attaque ou de la défense et, même lorsqu'elles vivent des conflits, les nations aux ambitions impériales peuvent très bien passer à la défensive pour laisser leurs ennemis risquer l'attaque (la Russie du tsar Alexandre 1er en 1812). À l'inverse, les nations isolées et portées à la défensive peuvent se lancer dans une guerre préventive (Israël en 1956)[918]. Enfin, au terme de cet examen, le sociologue conclut à « l'indétermination de la conduite diplomatico-stratégique » et à l'impossibilité d'édifier une théorie générale des relations internationales qui pourrait établir des lois, des fins

[915] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 90.
[916] *Ibid.*, p. 92.
[917] *Ibid.*, p. 95.
[918] *Ibid.*, p. 93.

immuables et forger un système clos[919]. Aron est donc sceptique et même critique quant à la possibilité d'établir une théorie des relations internationales systématiques et univoques.

Évidemment, une telle conception semble fortement s'éloigner de la philosophie développée par Freund dans *L'essence du politique*. Comme on sait, contrairement à Aron, le philosophe cherchait dans sa thèse à cerner la finalité du politique, entendue comme un objectif transhistorique et commun à toutes les entités politiques. Ce désaccord entre les deux penseurs révèle sans doute une opposition substantielle entre l'approche du philosophe et celle du sociologue. Pourtant, rappelons que Freund affirmait dans la correspondance que c'est seulement après la lecture de *Paix et guerre entre les nations* — ouvrage de sociologie des relations internationales par excellence — qu'il était arrivé « à saisir plus clairement le concept d'amitié politique[920]. » Alors, qu'est-ce qui permit à Freund de construire sa conception de la finalité du politique en s'appuyant sur cet ouvrage pour préciser ce qu'Aron lui avait indiqué, à savoir que l'amitié est la finalité du politique? Nous verrons maintenant qu'outre la différenciation et la description de la politique intérieure et de la politique extérieure qu'on y retrouve, Freund a pu puiser dans le troisième chapitre deux éléments qui sont en fait reliés et mis en valeur par Aron.

D'abord, le premier objectif éternel abstrait avancé par le sociologue est celui de la sécurité : « Les unités politiques, fières de leur indépendance, jalouses de leur capacité de prendre seules les grandes décisions, sont rivales par le fait même qu'elles sont autonomes. Chacune ne peut, en dernière analyse, compter que sur elle-même[921]. » Pour cette raison,

[919] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations, op. cit.*, p. 97, 102.
[920] Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 21 mars 1962 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France.
[921] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations, op. cit.*, p. 82.

pour exister simplement une unité politique n'a d'autre choix que d'assurer, avant tout, sa propre survie, en garantissant son intégrité et la sécurité de ses membres : « Disons que, dans l'état de nature, chacun, individu ou unité politique, a pour premier objet la sécurité[922]. » De la sorte, si une unité politique laisse la violence s'installer à l'intérieur de ses frontières ou si elle laisse une autre unité politique la soumettre de l'extérieur, par la force, elle risque de disparaitre soit du fait de la guerre civile soit par l'annexion ou la subordination à un autre corps politique. En conséquence, bien qu'il conçoive diverses manières d'assurer l'intégrité d'un État, en s'appuyant explicitement ici sur Hobbes (comme Freund d'ailleurs), Aron fait de la sécurité un premier objectif au fondement de toute unité politique[923].

Ensuite, tout au début de son analyse sur l'offensive et la défensive, le sociologue précise quelque peu sa pensée sur cet élément en traitant de la conduite défensive en diplomatie. Aron indique alors que les petites puissances — la majorité des États — n'ont bien souvent d'autres options dans le jeu diplomatique que d'assurer la défense de leur autonomie, c'est-à-dire de lutter pour le maintien de leur manière propre de vivre, en refusant la subordination de leurs lois intérieures ou de leurs relations extérieures à la volonté d'une autre unité politique[924]. Selon lui, ce n'est que l'apanage des grandes puissances de pouvoir agir, convaincre ou contraindre les autres corps politiques à se plier à leurs désirs, sur la scène internationale[925]. En ce sens, avant d'aspirer à la puissance ou à la gloire, ou même d'aspirer à répandre une idéologie, pour seulement persévérer dans leur

[922] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations, op. cit.*, p. 82.
[923] *Idem.*
[924] *Ibid.*, p. 92.
[925] *Ibid.*, p. 92-93.

être, les États doivent minimalement garantir leur propre indépendance. Leur objectif premier à atteindre est donc nécessairement la sécurité.

De ce point de vue, Freund parait donc avoir misé sur cet objectif éternel abstrait de la sécurité — exposé par Aron — pour élaborer sa propre conception de la finalité du politique. Ainsi, autant dans la sociologie d'Aron que dans la philosophie de Freund, il semble que comme les unités politiques sont des corps autonomes et qu'elles veulent préserver cette autonomie, sous peine de disparaitre en tant qu'entité pleinement politique, elles doivent assurer leur sécurité ou leur intégrité vis-à-vis du danger que peuvent représenter les autres collectivités politiquement organisées. Pour cette raison précise, Freund a fait d'après nous de la sécurité extérieure l'un des deux termes de la fin qu'il assigne au phénomène politique[926]. D'ailleurs, on peut soutenir que, le premier de ces deux termes, la concorde comporte également implicitement cette idée de la sécurité. En effet, on ne peut développer l'amitié et la solidarité entre concitoyens si ceux-ci craignent la violence de leurs voisins ou vivent une forme sévère d'insécurité sociale.

Quoi qu'il en soit, la question de l'amitié est également soulevée plus directement dans *Paix et guerre*. Par exemple, en citant Clausewitz, Aron souligne que « la politique unit et concilie les intérêts de l'administration intérieure ainsi que ceux de l'humanité […] », pour représenter au-dehors ces intérêts vis-à-vis des autres corps politiques[927]. Les unités politiques sont donc les représentants des intérêts d'une communauté entière au sein de laquelle se réalise — imparfaitement — la morale universelle, notamment la fraternité

[926] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 650.
[927] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 51 et voir Carl von Clausewitz, *De la guerre*, *op. cit.*, p. 705.

et la paix concrète entre les hommes[928]. Car, comme le rappelle le sociologue, la paix est « raisonnablement le but auquel tendent toutes les sociétés »[929]. Et, cette paix est atteinte, le jour où la collectivité crée un ordre qui arrive à monopoliser l'emploi de la force uniquement pour son propre maintien[930]. Puis, à l'époque moderne, Aron soutient que l'État arrive à créer la fraternité en produisant une conscience de l'ordre politique et de la spécificité nationale qui transcendent les particularismes familiaux, régionaux ou religieux[931]. De ce fait, c'est l'État qui engendre ou consolide la nation et c'est lui — aussi libéral soit-il — qui a pour tâche de défendre la « "vocation nationale"[932]. » Pour cette raison, il ne peut être neutre par rapport à toutes les valeurs[933].

Freund semble donc s'être appuyé sur ces idées aroniennes, que l'on trouve dans *Paix et guerre,* pour soutenir qu'un corps politique, en établissant la concorde à l'intérieur de ses frontières, cherche à créer la paix, mais aussi une sorte de communauté des vues et une identité des sentiments[934]. En outre, dans *Démocratie et totalitarisme,* Aron soutenait déjà ce type d'idées lorsqu'il définissait les contours du régime *constitutionnel-pluraliste*. Pour ne donner qu'un exemple, il rappelle dans la conclusion de cet ouvrage qu'aussi conflictuelle que puissent être les démocraties occidentales, « toute collectivité doit avoir des valeures communes, sans quoi elle n'existerait pas comme telle[935]. » De fait, dans les sociétés libérales, « les citoyens doivent consentir à régler leurs querelles selon les règles constitutionnelles. La renonciation à la violence devient pour ainsi dire l'idéologie du

[928] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 764.
[929] *Ibid*., p. 157.
[930] *Ibid.*, p. 331.
[931] *Ibid.*, p. 375-376.
[932] *Idem.*
[933] *Ibid.*, p. 375.
[934] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 660.
[935] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 341.

régime non idéocratique[936]. » Ainsi, l'État libéral non partisan, « pour tolérer le pluralisme des partis et des doctrines, n'est pourtant pas vide, car la renonciation à la violence est chargée d'une philosophie. Elle implique confiance dans la discussion, dans la possibilité de transformations progressives » de la société et de ses institutions[937].

Enfin, c'est toujours dans *Démocratie et totalitarisme* que Freund a certainement puisé la formule pour synthétiser sa propre conception de la finalité du politique. À la troisième leçon, Aron soutient que « les deux objectifs de toute politique, d'après les philosophes, étaient la paix à l'intérieur de la collectivité et la défense de la collectivité vis-à-vis des autres collectivités. L'objectif premier de tout ordre politique, c'est de faire vivre les hommes en paix, d'éviter que la violence se déchaîne entre les citoyens[938]. » De cette façon, lorsque Freund affirme à son tour que le but spécifique du politique « consiste dans la volonté d'une unité politique de conserver son intégrité et son indépendance dans la concorde intérieure et la sécurité extérieure[939] », on ne peut qu'être frappé par la similitude de cette définition avec celle de son directeur. Finalement, c'est de cette manière qu'il semble avoir su s'approprier et traduire le conseil d'Aron selon lequel le but de toute politique est l'amitié, c'est-à-dire être à même de réaliser minimalement, sur un territoire géographique donné, la paix sociale et une entente cordiale entre les membres de la collectivité.

[936] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 342.
[937] *Idem*.
[938] *Ibid.*, p. 61.
[939] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 650.

Conclusion

Pour clore ce chapitre, rappelons initialement que certains aspects essentiels de la pensée aronienne que l'on retrouve principalement dans *Démocratie et totalitarisme* et dans *Paix et guerre entre les nation*s ont fourni à Freund des éléments pour structurer et clarifier sa propre conceptualisation de l'essence du politique. D'abord, la distinction entre la politique programme d'action (*la* politique) et la politique-domaine (*le* politique) a permis au doctorant d'Aron de mieux cerner l'entité qu'il cherchait à définir, c'est-à-dire *le* politique entendu avant tout comme domaine de l'action humaine et non simplement comme un concept abstrait. De plus, la différenciation entre *la* politique système partiel et *le* politique-aspect englobant a permis à Freund de mieux définir ce pourquoi justement ce domaine d'action est prépondérant socialement.

Ensuite, ces distinctions, qui fondent la réflexion d'Aron dans *Démocratie et totalitarisme*, ont aidé Freund à construire sa pensée sur le politique autour des concepts de société, de commandement et de primat du politique. En ce sens, autant dans la sociologie aronienne que dans la philosophie freundienne, *le* politique émerge du social, lorsqu'une volonté s'impose et se fait obéir dans le but d'organiser, de structurer et de commander l'ensemble de la société. Et, c'est précisément parce qu'elle peut commander à tous les secteurs de la collectivité que *la* politique (secteur partiel) possède une sorte de primauté sur les autres secteurs. Parallèlement, les nuances que l'on trouve dans la pensée d'Aron sur cet aspect ont aidé Freund à modérer le décisionnisme de sa philosophie, en y intégrant une réflexion plus riche sur l'obéissance, l'ordre et la légitimité, tout en conférant simultanément une importance capitale aux notions de commandement et de décision politique.

Finalement, une bonne part du fondement de la théorie d'Aron sur les relations internationales a aussi grandement inspiré Freund dans son interprétation du concept ami-ennemi et dans sa compréhension de la finalité du politique. Ainsi, dans la philosophie freundienne, c'est parce qu'une unité politique est un centre de commandement autonome — qui se veut comme tel — et qui pour cette raison monopolise l'exercice de la violence légitime, que le risque de guerre, donc de l'inimitié, est renvoyé vers l'extérieur. De fait, en se posant comme entité souveraine, une unité politique s'oppose inévitablement à d'autres unités — qui se veulent elles aussi souveraines — et avec qui pourront naitre des désaccords qui comportent la possibilité d'une ascension vers l'affrontement réel. À l'inverse, à l'intérieur de ses frontières, en monopolisant l'exercice de la violence pour assurer la paix et la sécurité, l'unité politique rend illégale l'usage de la force, elle cherche alors à faire prospérer un ordre particulier par le règne des normes coutumières et des lois civiles. Elle vise de cette façon à octroyer concorde et prospérité à la communauté dont elle a la charge, tout en rendant le commandement politique à la fois opérant et légitime *pour* et *aux yeux de* ses propres membres.

Bref, ce sont là résumé les quelques éléments clefs de la sociologie aronienne qui ont grandement influencé le travail de Freund, notamment, lors de la réécriture de la première partie de sa thèse et au moment de la composition des deux dernières sections. Par conséquent, bon nombre d'aspects soulevés dans *L'essence du politique* étaient évidemment présents dans les textes et les cours d'Aron avant 1965. De cette façon, en tentant d'établir l'existence de similitudes entre la sociologie aronienne et la philosophie freundienne — de manière à solidifier notre hypothèse de l'influence du directeur —, nous avons pu constater dans ce chapitre que la pensée politique d'Aron n'est pas réductible à

un pur libéralisme de doctrine[940]. Évidemment, le sociologue français, à l'instar de son « thésard », accorde une place importante dans sa réflexion à des auteurs et à des thèmes chers aux traditions classiques et réalistes[941].

Malgré les différences qui ont pu commencer à apparaitre dans ce chapitre entre les conceptions politiques d'Aron et de Freund, si nous nous reportons à notre postulat général de départ, nous croyons que c'est précisément dans ce bassin théorique commun, c'est-à-dire ce type de libéralisme politique bien particulier, que nous pourrons tirer des éléments pour repenser *politiquement* le libéralisme. Toutefois, à ce stade et après une telle affirmation, une remarque plus que légitime surgit immédiatement : si l'on peut

[940] Par libéralisme de doctrine, nous voulons simplement signifier que la pensée politique d'Aron — bien qu'Aron ait été pour nous incontestablement un libéral — ne peut être réduite au seul libéralisme comme peut l'être plus facilement celle de Smith, de Locke, de Stuart Mill, etc. À cet égard, mentionnons que la critique d'Aron envers le libéralisme d'Hayek est révélatrice. En effet, celui-ci critique en partie la conception de la liberté défendue par le penseur autrichien, parce que celle-ci est, à ses yeux, presque exclusivement négative et, de ce fait, trop abstraite et trop déconnectée de la réalité politique. Comme Aron le rappelle, toute collectivité exige un minimum de contraintes et la liberté individuelle ne peut être réalisée par la seule obéissance à la loi, comme le soutiennent beaucoup de libéraux (p. 201-203). Notamment, parce que des lois peuvent être injustes et contraignantes (donc liberticides), mais surtout parce qu'elles expriment — ce qu'Hayek n'admet pas — une volonté humaine camouflée (p. 202). De plus, comme Aron le souligne, il n'existe pas *une* collectivité, mais bien *des* collectivités, souvent en conflits ou en compétition les unes avec les autres pour des motifs différents. De ce fait, la politique extérieure demeure un univers où ce n'est pas la loi qui gouverne, mais bien une minorité d'hommes qui imposent des commandements (p. 206-207). En outre, le sociologue français se méfie des arguments des libéraux qui associent étroitement moralité et utilité, en affirmant que le libéralisme serait la doctrine d'économie politique la plus noble, parce que la plus efficace ou la plus enrichissante pour l'être humain (p. 214-215). Aron montre bien que les individus peuvent parfois rejeter la liberté négative pour se consacrer à des biens plus élevés ou que la liberté négative peut apparaitre comme insuffisante à certains individus ou à certaines communautés. À l'instar des marxistes, Aron croit que certains libéraux (Hayek notamment) ont la mauvaise habitude de penser que leur philosophie pourrait réconcilier les aspirations humaines et la réalité, si elle était pleinement réalisée (p. 215). Voir : Raymond Aron, « la définition libérale de la liberté », *Études politiques*, *op. cit.*, p. 195-215. À l'inverse, le sociologue croit plutôt que, pour réaliser intégralement un libéralisme idéal de type hayekien, il faudrait instaurer une « dictature politique ». Selon Aron, le régime démocratique (compétition pacifique, pluralité de partis, etc.) conduit inévitablement à une économie partiellement dirigée. Voir : Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op. cit.*, p. 127. Selon nous, Aron est donc plus près de figure dont l'appartenance au libéralisme est plus complexe ou dont la philosophie est enrichie par d'autres traditions ou d'autres penseurs, par exemple, Montesquieu, Tocqueville, Kant (d'une certaine façon), etc.

[941] Par exemple, pour les auteurs classiques et réalistes : Aristote, Thucydide, Machiavel, Hobbes, Clausewitz, Weber, Schmitt, etc. et pour les thèmes qui leurs sont communs : importance de la politique, la guerre et la paix, le conflit, la violence, la puissance, la force, la souveraineté, le commandement, etc.

possiblement accepter, après notre analyse des quatre derniers chapitres, l'hypothèse de l'influence modératrice d'Aron sur l'écriture de *L'essence du politique*, il est moins évident que cette thèse puisse être rapprochée du libéralisme aronien. En effet, à première vue, ce texte qui se veut une description phénoménologique du politique (même dans ses aspects les plus durs) ne semble pas être un ouvrage imprégné par les valeurs libérales, bien au contraire. Cependant, selon nous, *L'essence du politique* comporte un aspect éminemment antitotalitaire et profondément libéral, souvent totalement négligé par les commentateurs.

Dans le prochain chapitre donc, nous tenterons de dévoiler cet aspect méconnu de l'œuvre de Freund et nous montrerons comment celui-ci est lié en partie au libéralisme aronien. Ce faisant, nous pourrons mieux apprécier à la fois le libéralisme politique d'Aron et de Freund, avant de les distinguer, en dévoilant les critiques qu'Aron a formulées à l'endroit de *L'essence du politique* dans le sixième et dernier chapitre. Ce n'est qu'au terme de cette entreprise que nous pourrons avancer les concepts que nous conserverons, de cette confrontation théorique entre Aron et Freund, pour élaborer notre « conception libérale de la politique ». Nous préciserons également dans la conclusion de cette thèse, les traits du libéralisme que nous avons cherché à circonscrire dans notre recherche.

Chapitre V

L'esprit libéral de *L'essence du politique*

Dans les chapitres trois et quatre, nous avons cherché à dévoiler l'influence plus directe (l'influence primaire) que Raymond Aron avait exercée sur *L'essence du politique*. Nous avons d'abord montré, à l'aide de la correspondance entre les deux penseurs, les conseils prodigués par Aron à Freund et la manière dont ce dernier a tenu compte de ces conseils dans sa thèse. Ensuite, pour expliciter davantage les liens théoriques qui les unissent, nous avons exposé la façon dont Aron avait lui-même, dans des ouvrages antérieurs, traité de certains éléments au cœur de la démonstration de Freund. Il reste toutefois un aspect de *L'essence du politique* où l'influence aronienne se fait sentir de façon certes plus indirecte, mais tout de même très sensible : il s'agit de la part libérale de cette œuvre qui passe souvent inaperçue.

Cette « part libérale » de la thèse de Freund avait d'ailleurs déjà été soulignée indirectement dans les chapitres antérieurs, lorsque nous avons montré d'abord, au premier chapitre, que dans le contexte de la France des années 1950 et 1960, les adversaires idéologiques de la conceptualisation freundienne du politique étaient surtout le marxisme et le socialisme. Ensuite, cette même « part libérale » fut exposée lorsque nous avons démontré au deuxième chapitre que, contrairement à Schmitt, Freund n'avait pas hésité a conservé dans sa théorie l'idée de la séparation des différents domaines d'activités humaines. Et que, toujours en opposition à son maitre allemand, il faisait du politique non pas le seul lieu de la désignation de l'ami et de l'ennemi, mais le lieu où l'action des hommes doit ultimement apporter concorde, sécurité et prospérité au sein des diverses

collectivités humaines. De plus, dans les chapitres trois et quatre, nous avons également souligné cette « part libérale » en montrant comment, en faisant du commandement et de l'obéissance le présupposé fondamental de *L'essence du politique,* Freund affirmait — avec Aron — le primat de la politique, c'est-à-dire la possibilité pour l'homme d'exercer sa liberté dans les choix, les décisions et les actions politiques qui façonnent les sociétés, dont le destin n'est jamais décidé à l'avance.

Néanmoins, pour mieux discerner cet aspect libéral de la thèse du philosophe français et pour simultanément révéler le lien qui la rapproche encore davantage de la pensée aronienne, nous développerons cet enjeu — le libéralisme de la thèse de Freund — dans ce chapitre. Pour ce faire, dans un premier temps, nous décrirons la vision « conflictuelle » des démocraties libérales qu'a développées Aron dans ces cours des années 1950. Par contraste, dans un second temps, nous exposerons la vision du totalitarisme et des « régimes monopolistiques » qu'il a proposée à la même époque. Dans un troisième temps, nous expliquerons comment à son tour Freund s'oppose de manière frontale au totalitarisme dans *L'essence du politique* en assignant le statut de présupposé du politique à la distinction d'esprit libéral du privé et du public. Enfin, dans un dernier temps, nous verrons de quelle manière Freund défend lui aussi dans sa thèse des régimes pluralistes dans lesquels la conflictualité est tempérée par les institutions et où le pouvoir est modéré par la légalité. Évidemment, au cours de ce cinquième et dernier chapitre consacré à dévoiler l'influence aronienne sur la thèse de Freund, nous apprécierons de plus en plus la singularité du libéralisme politique d'Aron, derrière lequel son doctorant a rangé sa propre théorisation.

5.1 Aron et la « démocratie conflictuelle »

Serge Audier est le premier interprète de la pensée d'Aron à avoir souligné aussi clairement et fortement le fait que le sociologue français, dans sa théorisation des régimes libéraux, s'était efforcé « de penser ensemble le *conflit* et la *discussion* » pour faire de la démocratie libérale, une démocratie « conflictuelle[942] ». En effet, chez Aron, le régime libéral n'est jamais décrit en termes plats : il n'est pas un simple État de droit ou un prosaïque régime délibératif, mais il est plutôt pensé comme un ordre politique instable et dynamique où se concrétisent les libertés humaines dans la concurrence pacifique en vue de l'exercice du pouvoir[943]. Plus précisément, c'est dans ses cours des années 1950[944] qu'Aron a développé ce type d'analyses sur les démocraties occidentales dans lesquelles il associe étroitement conflictualité et institutions démocratiques. Pour le sociologue, ces deux éléments ne peuvent être dissociés et, par le fait même, dans la théorie aronienne le régime démocratique apparait comme un régime tumultueux. Comme nous l'avons d'ailleurs souligné au chapitre précédent, la politique est indissociablement liée pour Aron à la dimension du conflit[945]. Une question reste pourtant en suspens : comment s'articule ces deux dimensions en apparence antinomique — le conflit et la démocratie libérale — dans la pensée aronienne?

[942] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit.*, p. 14.
[943] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique, op. cit.*, p. 38.
[944] Nos analyses dans cette partie du chapitre s'appuieront essentiellement sur l'*Introduction à la philosophie politique*, cours professé à l'ENA en 1952 et sur *Démocratie et totalitarisme*, cours professé en Sorbonne en 1957-1958.
[945] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit.*, p. 17. Voir aussi : Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 25. Dans ses *Mémoires*, Aron résume aussi on ne peut plus clairement les termes de l'alternative : « Or la contestation politique est ou bien réprimée, refoulée, étouffée par plus ou moins de violence ou de ruse; ou bien tolérée ou organisée en vue d'un mode de gouvernement » (*op. cit.*, p. 982).

D'abord, pour parvenir à définir la démocratie libérale ou le « régime constitutionnel-pluraliste » — comme il l'appelle exactement — comme un régime conflictuel, Aron pose un regard froid et lucide sur la vie politique occidentale. Ainsi, bien qu'il soit lui-même partisan du libéralisme[946], Aron ne fait pas de prime abord une défense morale des institutions libérales, il préfère même écarter les principes qui sont au fondement des démocraties (liberté, égalité, fraternité, souveraineté), pour réfléchir sur ce type de sociétés[947]. De l'avis du sociologue, il faut « dépoétiser » un régime politique, lorsqu'on cherche à l'expliquer ou à l'analyser rigoureusement[948].

La raison de ce choix méthodologique est simple. À l'époque d'Aron, toutes les sociétés industrielles, y compris celles où domine un régime communiste, se veulent démocratiques et se réclament de manière différente des mêmes valeurs. Comme nous l'avons expliqué au dernier chapitre, Aron note alors avec Tocqueville que toutes les sociétés modernes à des degrés divers « amènent l'effacement progressif des distinctions de condition ou de statut personnel […] » et qu'elles « comportent maintes caractéristiques communes (répartition de la main-d'œuvre, croissances des ressources, etc.)[949] ». Pourtant

[946] Sur les rapports entre Aron et le libéralisme voir entre autres : Allan Bloom, « Le dernier des libéraux », *art. cit.*, Jean-François Chanlat, « Raymond Aron: l'itinéraire d'un sociologue libéral », *art. cit.,* Nicholas Gane, « In and Out of Neoliberalism : Reconsidering the Sociology of Raymond Aron », *Journal of Classical Sociology*, vol. 16, n°3, 2016. Voir aussi de Raymond Aron lui-même : *Essai sur les libertés, op. cit.*, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967 (p. 295 précisément), « La définition libérale de la liberté » et « Liberté, libérale ou libertaire? » dans *Études politiques*, *op. cit*. Pour une vision plus critique au sujet de l'appartenance d'Aron au libéralisme, voir Iain Stewart, *Raymond Aron and Liberal Thought in Twentieth Century*, *op. cit*.

[947] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.* , p. 58.

[948] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique, op. cit.*, p. 55.

[949] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 34 et Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique, op. cit.*, p. 36. Notons que cette allusion à Tocqueville dans ce passage de *Démocratie et totalitarisme* semble être plutôt rhétorique. En effet, Raymond Aron n'adhère pas entièrement à la thèse tocquevillienne de l'égalité des conditions. Par exemple, dans *Les désillusions du progrès*, il soutient à juste titre que les sociétés industrielles sont traversées par plusieurs aspirations contradictoires. Ainsi, bien que ces sociétés se veulent et se pensent égalitaires, elles sont hiérarchiques dans leur organisation, par souci d'efficacité et de rentabilité. De plus, en contradiction avec l'égalitarisme régnant, on y trouve également un

dans les années 1950, une dissemblance fondamentale subsistait entre les États-Unis d'Amérique et l'Union soviétique[950]. Si l'on cherchait donc à expliquer les divers types de sociétés industrielles par les idéaux qu'elles défendaient, on risquait de passer à côté de l'essentiel, c'est-à-dire de la variable qui permettait de distinguer ces deux genres de sociétés démocratiques[951]. De plus, chercher à définir des sociétés industrielles et démocratiques par leurs valeurs pose un autre problème qui risque d'entrainer l'analyste vers de multiples équivoques.

De fait, avance Aron, si l'on s'attarde aux trois principes philosophiques et juridiques (égalité, liberté et souveraineté populaire) qui servent à définir normalement les démocraties modernes, la confrontation de ces idéaux avec la réalité sociologique se révèle rapidement problématique. Par exemple, si l'on s'intéresse au concept d'égalité et que l'on cherche à l'employer pour parvenir à cerner la nature des sociétés industrielles, Aron soutient que dans toutes les collectivités modernes, on retrouve tout de même des inégalités économiques, individuelles, sociales, etc.[952]. De la sorte, bien qu'elles promeuvent l'égalité des citoyens, aucune démocratie moderne n'atteint, de fait, une égalité réelle[953]. Plus encore, bien que les citoyens d'une démocratie puissent tous participer également aux

fort penchant à l'individualisme et à l'affirmation de l'originalité de l'individu. Voir : Raymond Aron, *Les désillusions du progrès,* dans *Penser la liberté, penser la démocratie, op. cit.,* p. 1498.

[950] Nous y reviendrons dans un instant, mais cette différence concerne avant tout l'organisation des pouvoirs publics, donc le fonctionnement réel du régime politique et son système de désignation des gouvernants.

[951] Sur ce thème, Serge Audier note à juste titre que contrairement à ce que certains interprètes ont avancé, Aron n'a jamais soutenu la thèse de la convergence progressive entre les sociétés industrielles de l'ouest et de l'est. Aron a plutôt toujours défendu la thèse de la distinction entre démocratie et totalitarisme (*Raymond Aron, la démocratie conflictuelle, op. cit.,* p. 37-38).

[952] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme, op. cit.,* p. 58.

[953] Dans *Les désillusions du progrès*, Aron soutient qu'une définition valable de concepts idéologiques comme ceux de liberté, d'égalité, de fraternité, etc. ne peut naitre que du dialogue entre diverses définitions possibles. Autrement, celui qui cherche une définition ou une actualisation pure de l'égalité ou de la liberté, sans reconnaitre les autres impératifs de la vie collective, recommandera des absurdités à ses concitoyens. Aron donne l'exemple de la suppression des devoirs ou des examens pour ne pas désavantager les jeunes étudiants issus de la classe ouvrière dans le domaine de l'éducation. Voir : Raymond Aron, *Les désillusions du progrès,* dans *Penser la liberté, penser la démocratie, op. cit.,* p. 1765.

élections et qu'ils bénéficient tous de l'égalité devant la loi, nombre d'entre eux ont bien souvent le sentiment que leur vote ne compte pas ou que le système politico-juridique favorise un groupe de privilégiés et non l'ensemble des citoyens[954]. On conçoit ainsi aisément, selon Aron, que l'égalité formelle décrétée par les démocraties modernes se heurte à une réalité sociologique qui rend difficile d'accoler pleinement aux sociétés industrielles le qualificatif de sociétés égalitaires.

Aron applique le même type d'analyse au concept de liberté qui comporte, à son avis, encore plus d'équivoques : « En effet, si est libre celui qui n'est pas empêché par un autre homme ou par les circonstances sociales de faire ceci ou cela, nul n'est entièrement libre et nul n'est complètement dépourvu de liberté[955]. » En vertu de cette définition de la liberté, il devient donc malaisé de faire des sociétés modernes des sociétés de liberté, parce qu'en réalité « personne n'est entièrement libre », puisqu'il existe toujours des contraintes à l'exercice des libertés même dans les sociétés les plus libérales. Aron s'interroge néanmoins sur la possibilité de définir alors les démocraties modernes à l'aide de règles ou de libertés telles que celles de l'*habeas corpus,* le suffrage universel, la liberté d'expression, la liberté de réunion, etc. Pourrait-on dire ainsi que les sociétés démocratiques et libérales sont des sociétés de libertés, parce que leurs institutions garantissent ces principes à la base de l'État de droit? Sans répondre directement à une pareille interrogation, le sociologue affirme toutefois que de donner une réponse affirmative à une telle question équivaut à faire un choix politique et, donc, à émettre un jugement de valeur trop fort dans une analyse sociologique[956].

[954] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 58.
[955] *Ibid*., p. 59.
[956] *Idem*.

Car, comme il le rappelle, à son époque, les marxistes-léninistes soutenaient précisément que les libertés défendues par les démocraties bourgeoises étaient des libertés formelles, non des libertés réelles, et que par conséquent si l'on appuyait l'analyse de ces sociétés uniquement sur les libertés formelles, celles-ci donnaient une image erronée de la réalité sociale. Pour cette raison, selon Aron, il faut éviter d'user de ce type de définition. Dire que les sociétés industrielles sont des sociétés de libertés, parce qu'elles ont au cœur de leurs institutions l'*habeas corpus,* est similaire à faire un choix politique pour les démocraties libérales au détriment des démocraties populaires, choix qui peut certes se justifier sur le plan des principes, mais qui néglige la réalité sociologique.

En poursuivant son analyse, le sociologue soutient également que le concept de souveraineté populaire — concept qui sert souvent à définir le régime démocratique — est aussi lourd d'ambigüités et il ne peut alors servir à définir exactement les démocraties du XX^{e} siècle. Pour expliquer cette position, Aron affirme précisément que dans aucune des sociétés modernes et complexes l'ensemble des individus ne participe aux fonctions de gouvernement[957]. En d'autres termes, ce n'est jamais le peuple tout entier ou la somme des citoyens rassemblée qui gouverne effectivement une collectivité à l'ère industrielle. En ce sens, la célèbre formule : « du gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple » renferme une confusion. Elle confond le détenteur de l'autorité légitime avec le possesseur du pouvoir de fait[958]. Par conséquent, Aron juge en suivant ici en partie l'une des thèses des penseurs machiavéliens (Pareto, Mosca et Burnham) que dans toutes les sociétés les décisions sont prises par une minorité d'individus[959] :

[957] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 56.
[958] *Ibid*., p. 56.
[959] *Ibid.*, p. 131.

> *On ne peut pas concevoir de régime qui, en un sens, ne soit oligarchique*. L'essence même de la politique est que les décisions soient prises *pour*, non *par*, la collectivité. Les décisions ne sauraient être prises par tous. La souveraineté populaire ne signifie pas que la masse des citoyens prend elle-même, directement, les décisions relatives aux finances publiques ou à la politique étrangère. Il est absurde de comparer les régimes démocratiques modernes à l'idée irréalisable d'un régime où le peuple se gouvernerait lui-même, il s'agit de comparer les régimes de fait aux régimes possibles[960].

Finalement, notons qu'Aron va même jusqu'à dire que lorsqu'on est en face des sociétés modernes, « la souveraineté n'est plus qu'une fiction juridique » et que la formule selon laquelle le peuple est souverain peut être — et a été — employée par les régimes fascistes, communistes et libéraux[961]. Elle n'a alors que peu d'utilité pour définir le plus exactement possible ce qui caractérise spécifiquement la démocratie moderne.

Aron a écarté ainsi successivement la conceptualisation philosophique par la liberté ou l'égalité et la conceptualisation juridique par la souveraineté afin de tenter de définir les sociétés modernes et démocratiques[962]. Dans sa tentative de cerner la nature de ces sociétés, il privilégie alors plutôt une « théorie sociologique des régimes politiques qui met l'accent sur les institutions et non sur leurs justifications ou les idéaux dont celles-ci se réclament[963]. » Aron veut donc étudier la réalité politique des sociétés modernes et non les idées ou l'idéologie qu'elles véhiculent. Son analyse se porte alors essentiellement sur les réalités politiques quotidiennes, les élections, les parlements, les lois, etc., « autrement dit [sur] les procédures selon lesquelles sont choisis les détenteurs légitimes de l'autorité, selon lesquelles ces détenteurs exercent effectivement le pouvoir[964]. » Dans cette partie de son cours, Aron fait explicitement allusion à Montesquieu et indique qu'il cherche à faire le

[960] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 131.
[961] *Ibid.*, p. 57.
[962] *Ibid.*, p. 60.
[963] *Idem.*
[964] *Idem*.

même type d'analyse que l'auteur de *L'esprit des lois*, c'est-à-dire déterminer l'essence des régimes en cherchant à répondre à toute une série de questions : qui détient l'autorité souveraine? Les institutions sont-elles modérées ou non? Quelle disposition psychique le régime induit-il ou encore quel est le mode de conduite spécifiquement adapté pour le citoyen dans ce type de régime particulier[965]?

Toutefois, avant d'identifier ces variables, Aron tente de cerner les fonctions que l'on retrouve communément dans tous les régimes politiques de l'ère industrielle de manière, par la suite, à pouvoir en apprécier les singularités. Nous avons évoqué quelque peu ces fonctions au chapitre précédent, mais le sociologue les distingue ici en trois fonctions précises. La première est dite fonction administrative, c'est-à-dire qu'elle cherche à « assurer la paix et le respect des lois ». La seconde fonction est dite gouvernementale et elle regroupe à la fois le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif (au sens ordinaire de ces deux termes) et elle vise à assurer la gestion des relations avec les autres collectivités, ainsi que la gestion des décisions par lesquelles les lois sont décidées ou modifiées. Cette fonction renvoie aussi aux mesures spécifiques qui sont prises par certains individus dans des circonstances particulières (moment de crise par exemple). La troisième fonction touche, quant à elle, à la symbolique idéologique qui est au cœur de toute organisation politique. En effet, comme le souligne Aron, « tout régime comportant

[965] Voici le passage complet : « Une théorie sociologique se situe dans la tradition de Montesquieu, qui a cherché à définir les régimes politiques en combinant un petit nombre de variables. Les variables par lesquelles il a déterminé l'essence des régimes politiques étaient, nous l'avons vu, le nombre des détenteurs de l'autorité souveraine, le caractère modéré ou non modéré de l'exercice de l'autorité et la disposition psychique considérée comme fondamentale dans chaque régime, ou encore le mode de conduite spécifiquement adapté à chaque régime et faute duquel celui-ci se corrompt. Au-delà de cette théorie des variables, Montesquieu mettait en relation les régimes politiques avec les autres secteurs de l'ensemble social. Ce qu'a tenté Montesquieu pour le type de régime que lui offrait l'histoire du monde, nous essaierons de le faire pour les régimes spécifiques des sociétés industrielles » (Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 60-61).

une organisation de l'autorité et des rapports entre les citoyens ne peut pas ne pas avoir une représentation de son propre idéal[966]. » Comme nous l'avons indiqué précédemment, pour Aron, tout régime politique présente et poursuit donc un idéal avec lequel une majorité de citoyens doit s'accorder.

Ces distinctions de fonctions communes à tous les régimes politiques entrainent le sociologue à statuer sur le genre d'hommes qui œuvrent au sein des deux premières catégories de fonctions politiques dans les sociétés industrielles. Ainsi, Aron soutient que la première fonction, la fonction administrative, produit des fonctionnaires et que la seconde fonction, la fonction gouvernementale, génère des hommes politiques[967]. Pour Aron, les fonctionnaires sont idéalement « politiquement neutres » et ils ont pour fonction d'exécuter ou de faire appliquer la législation dont ils ne sont pas les auteurs eux-mêmes[968]. En temps normal, les policiers ou les agents de l'impôt ne décident pas arbitrairement qui est le criminel ou le fraudeur, ils le déterminent en fonction des règles ou des lois qu'ils font appliquer. En revanche, « l'homme politique, choisi par les gouvernés, est investi de l'autorité légitime, il a pour tâche de fixer les objectifs de la législation à l'intérieur du régime et même de fixer les objectifs du régime lui-même[969]. » Les hommes politiques sont alors, en conséquence, dépositaires de la légitimité pour décider et les fonctionnaires sont dépositaires de la compétence pour exécuter.

Autre fait particulier, mais commun aux régimes des sociétés industrielles, c'est que la légitimité sur laquelle repose l'autorité politique n'émane plus de la naissance, de la

[966] Pour les trois fonctions voir Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 64-65, 73-74.
[967] *Ibid.*, p. 66.
[968] *Ibid.*, p. 67.
[969] *Ibid.*, p. 68.

tradition ou de la religion[970]. Les hommes ou les femmes politiques peuvent ainsi venir de tous les milieux, de toutes les classes sociales et de toutes les professions. Au XX^{e} siècle, la légitimité du pouvoir politique provient seulement d'un certain mode de désignation qui est variable selon les périodes et les régimes. Il en résulte alors que la politique moderne comporte inévitablement une dose de rivalité entre individus, entre groupes et entre partis pour l'exercice du pouvoir[971]. Cette rivalité est également plus ou moins ouverte ou plus ou moins fermée en fonction de la société qui est analysée. En Occident, Aron soutient que « les régimes modernes […] acceptent à chaque instant d'être remis en question. Ils acceptent qu'une fraction des gouvernés discutent le mérite de l'ordre existant, rejettent la légitimité des gouvernants, voire recommande une révolution violente[972]. »

De cette façon, en statuant sur le fait que l'on retrouve au sein de n'importe quelles sociétés modernes des fonctionnaires chargés de l'administration et des hommes politiques chargés de la gouvernance de la collectivité, le sociologue français parvient à circonscrire la variable qui lui permet de distinguer entre les différents types de régimes dits démocratiques à son époque. En effet, si dans toutes les sociétés des hommes dont la légitimité n'est assurée ni par le ciel ni par la coutume ou la naissance ont pour tâche de gouverner la vie commune, « nous pouvons tous nous mettre d'accord sur l'idée que, dans toute société, il y a des hommes qui exercent le pouvoir » et que dans certaines d'entre elles ceux qui exercent le pouvoir le font au terme d'une concurrence pacifique[973]. À l'inverse, comme nous le verrons, dans l'autre type de sociétés « un parti, et un seul, a le droit d'exister, ce qui a pour conséquence le monopole de l'activité politique […] et

[970] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*,, p. 70.
[971] *Ibid.*, p. 71.
[972] *Idem.*
[973] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op. cit.*, p. 36.

l'élimination des partis rivaux en tant qu'ils prétendraient se substituer au parti au pouvoir dans l'exercice de l'autorité[974]. » Autrement dit, pour simplifier, Aron en arrive à cibler le système politique (au sens étroit de l'expression)[975] et à identifier la distinction entre partis multiples et parti unique comme « critère de discrimination » dans sa recherche[976].

Avec cette analyse de sociologie politique aronienne, on arrive alors à reconnaitre clairement la « grande alternative politique[977] » qui marque la seconde moitié du XX[e] siècle, entre les démocraties libérales où la compétition en vue de l'exercice du pouvoir s'effectue au grand jour selon des règles constitutionnelles et les démocraties populaires au sein desquelles cette compétition est officiellement interdite, puisqu'un seul parti — même un seul homme sous Staline par exemple — est censé incarner la destinée de l'histoire humaine[978]. Dans le premier terme de cette alternative, les démocraties libérales sont qualifiées de démocraties conflictuelles, car « dès que plusieurs partis ont légalement le droit d'exister, ils sont inévitablement en compétition pour l'exercice du pouvoir[979]. » Évidemment, pour que cette « compétition » ou cette « concurrence » se déroule pacifiquement et dans le bon ordre, la rivalité démocratique entre les différents partis doit

[974] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op. cit.*, p. 181.
[975] Le sens étroit de l'expression renvoie à ce que nous avions identifié au chapitre précédent, c'est-à-dire le système politique entendu comme secteur partiel. Secteur dans lequel, rappelons-le, sont choisis ceux qui gouvernent la collectivité tout entière et le mode d'exercice selon lequel cette gouvernance s'applique à la société. En identifiant précisément la variable « système politique », Aron avance que « le système politique, au sens étroit du terme, détermine les rapports entre gouvernés et gouvernants, fixe le mode de coopération des hommes dans la gestion des affaires publiques, oriente l'action étatique, organise la relève des gouvernants (*Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 74).
[976] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 74.
[977] L'expression est de Serge Audier (*Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit.*, p. 25).
[978] Dans son cours *La Lutte des classes* (1956-1957), Aron soutient à juste titre que « discuter les mérites respectifs des régimes, vu de Moscou c'est déjà du scepticisme, du relativisme. Mais, vu de Paris ou du moins de la Sorbonne et de cet amphithéâtre, la prétention à définir un système comme universellement valable, comme seule voie d'accès à l'avenir humain, c'est un fanatisme dément » (*La lutte des classes* dans *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005, p. 1084).
[979] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 74.

fonctionner selon certaines règles et par l'usage de certains moyens légaux[980]. C'est en ce sens d'ailleurs que la démocratie libérale est un régime constitutionnel-pluraliste. D'abord, ces régimes sont constitutionnels, parce que les règles de la lutte politico-démocratique sont connues et qu'elles précisent les modalités de la concurrence et de l'exercice du pouvoir pour les individus, les groupes et les partis qui rivalisent pour celui-ci[981]. Ensuite, ces mêmes régimes sont dits pluralistes, car il existe dans de tels régimes une diversité d'individus, de groupes ou de partis qui ont droit de concourir pour participer à l'exercice du pouvoir.

De cette définition, Aron dégage aussi plusieurs aspects essentiels au bon fonctionnement de la compétition politique en démocratie. Premièrement, la lutte pour le pouvoir doit être pacifique : « En démocratie, on se querelle, en vue d'obtenir certains biens qui ne peuvent pas être accordés à tous, mais on ne se querelle pas n'importe comment, et si l'on dépasse les limites fixées […] on sort du régime couramment appelé démocratie[982]. » La mitraillette et le coup d'État y sont donc expressément prohibés. Deuxièmement, ce dernier aspect en entraine immédiatement un autre, à savoir le respect de la légalité ou le respect de « l'exercice légal du pouvoir[983] ». En effet, il faut que la lutte des partis et la conduite de l'État se fassent dans le respect des lois et dans le respect de la constitution[984]. Par exemple, les partis en concurrence doivent comprendre que « l'exercice du pouvoir est, par essence, temporaire. Qui exerce le pouvoir ne se croit pas destiné à l'exercer indéfiniment[985] ». Inévitablement, s'il y a alternance pour l'exercice du pouvoir,

[980] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 75.
[981] *Ibid.*, p. 76.
[982] *Idem.*
[983] *Idem*.
[984] *Ibid.*, p. 75-76.
[985] *Ibid*., p. 76-77.

il faut également que le parti qui gouverne accepte la légalité de l'opposition et il faut aussi que cette dernière accepte les décisions prises légalement par le parti au pouvoir[986]. Troisièmement, pour qu'il y ait entente cordiale entre les différents partis opposés, il faut que les gouvernants et ceux qui les critiquent agissent avec modération. D'après le sociologue, dans les démocraties libérales, ce sont les lois ou plus exactement le respect de celles-ci, dans la concurrence légale pour le pouvoir, qui avec le temps amène les chances de voir naitre cet esprit de modération[987].

Après cette explication, Aron précise alors que la démocratie libérale engendre et a besoin d'un principe que l'on peut résumer par deux sentiments combinés, c'est-à-dire « le *respect de la légalité ou des règles* et le *sens du compromis*[988] ». Ainsi, pour tenir compte de la représentation et de la concurrence des partis, contrairement à Montesquieu qui faisait de la vertu le principe essentiel de toute démocratie, Aron fait d'abord du régime libéral sain, un régime dans lequel les citoyens respectent simultanément la constitution qui fixe les modalités de la lutte politique et toutes les lois qui marquent le cadre dans lequel l'activité des individus se déploie[989]. Cependant, cet élément en lui-même ne suffit pas. En effet, il faut davantage que le respect de la légalité pour qu'une démocratie puisse bien fonctionner. Pour cette raison, le sociologue fait ensuite de l'esprit de compromis, le deuxième sentiment qui constitue le principe des sociétés libérales. Selon lui, le régime pluraliste repose sur la possibilité pour chacun de « reconnaître la légitimité partielle des arguments des autres » et la possibilité de « trouver une solution qui soit acceptable à

[986] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 75, 79.
[987] *Ibid.*, p. 75-76.
[988] *Ibid.*, p. 85-86.
[989] *Ibid.*, p. 85.

tous[990]. » Pour employer une image forte, nous pourrions dire que la démocratie libérale a besoin dans sa pratique politique d'une forme de scepticisme institutionnalisé[991].

Enfin, l'aboutissement de cette concurrence légale et modérée pour l'exercice du pouvoir s'exprime normalement par l'élection[992]. Selon Aron, les sociétés modernes sont trop complexes et trop diversifiées pour que la démocratie libérale puisse se passer de représentants élus[993]. De fait, comme nous l'avons déjà mentionné, le sociologue démontre dans ses analyses que la souveraineté du peuple n'existe que sur le plan symbolique et qu'il y a peu de chance de voir se réaliser une démocratie directe ou de voir apparaitre la pratique du tirage au sort dans de la société industrielle. Pour cette raison, il privilégie l'élection et le débat informé comme mode de matérialisation de la compétition entre partis en démocratie[994]. Cependant, il faut bien comprendre que le débat, l'élection ou encore les joutes parlementaires représentent une forme d'encadrement ou de mise en scène de la conflictualité. Dans son *Essai sur les libertés*[995], Aron insiste précisément sur cette dimension conflictuelle maitrisée essentielle à la vie démocratique :

---

[990] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 86.

[991] Nous prenons ici le scepticisme dans son sens le plus général, c'est-à-dire que la neutralité idéologique dont fait preuve l'État libéral impose dans la querelle des partis ou dans la lutte des idées — et ce jusque dans les mentalités —, une sorte de doute permanent; tout peut être discuté et tout peut être remis en question, sans que des jugements définitifs puissent être établis. Cet élément est l'une des grandes forces du libéralisme puisqu'il apaise vraisemblablement le conflit politique interne, mais il est également l'un de ses points faibles. Le danger réside précisément dans le fait que la démocratie libérale puisse devenir relative à elle-même, c'est-à-dire que les valeurs ou les phénomènes sociaux qui ont permis l'émergence et l'existence du libéralisme, ou même le régime lui-même, peuvent être discuté et critiqué par les citoyens qui vivent à l'intérieure des sociétés libérales. Celles-ci (régimes et valeurs) risquent alors d'apparaitre comme banales, voire mauvaises, aux yeux mêmes de ceux et celles qui devraient les défendre.

[992] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 77.

[993] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op. cit.*, p., p. 62.

[994] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit.*, p. 32-33.

[995] *L'Essai sur les libertés* parait en 1965 soit la même année que la première publication de *L'essence du politique.* Dans une lettre de janvier 1966, Julien Freund informe Raymond Aron qu'il a lu l'ouvrage avec grand intérêt et que la distinction faite par son auteur entre la « Liberté » et les « libertés » est pour lui « significative ». Comme nous le verrons, Freund reprendra des thématiques que l'on retrouve dans le texte d'Aron dans des ouvrages ultérieurs. Pour Aron, nous l'aurons compris, à l'inverse du régime de parti unique, la démocratie libérale garantit concrètement quelques libertés réelles à ses citoyens et elle renonce de fait à

> Le jeu des hommes et des partis représente, pour ainsi dire, une mise en forme constitutionnelle d'une rivalité virtuellement violente entre candidats au pouvoir. J'emploie intentionnellement le terme de *jeu*, car celui-ci, quand il présente un caractère *agonal*, se caractérise précisément par l'imposition de règles strictes, le maintien d'un cadre spatial et temporel à l'intérieur duquel les acteurs doivent se tenir. Le retour régulier des élections symbolise à la fois la continuité du jeu (la victoire n'est jamais définitivement acquise) et la limitation du nombre des partis. L'opposition battue à la précédente partie doit attendre la prochaine, sans empêcher, dans l'intervalle, la majorité et le gouvernement d'exercer leur fonction. En d'autres termes, les institutions de la démocratie libérale, tel qu'elles se sont finalement stabilisées en Amérique du Nord ou en Europe occidentale, se définissent moins par la souveraineté du peuple ou le suffrage universel (presque tous les régimes de notre temps font voter et invoquent la volonté de tous) que par l'organisation d'une compétition nourrie de passions prêtes à exploser[996].

Dans cette longue citation, on voit clairement que pour Aron, la démocratie libérale est fondée sur une mise en forme symbolique de la violence et du conflit dont la concurrence des partis pour l'obtention du pouvoir lors d'élections périodiques représente le moment fort. Selon lui, au fil de l'histoire[997], les sociétés occidentales ont réussi à civiliser et à canaliser la pluralité et la conflictualité inhérente au phénomène social, pour construire un jeu institutionnel dans lequel la lutte politique s'incarne et se poursuit de manière modérée et réglementée. Aron ne manque toutefois pas de rappeler la fragilité et l'artificialité de cette construction politique :

> Ce régime est, comme toutes les œuvres humaines, *artificiel*, il apparaît spécialement artificiel lorsque, au lieu de sortir du sol historique de la nation, il vient du dehors. Le mot d'ailleurs n'implique pas dévalorisation : il implique *art* en même temps qu'*artifice*. Qui a suivi de près la rivalité des partis à la Chambre des communes admettra volontiers que les rites parlementaires, avec leur stylisation traditionnelle, sont l'œuvre d'un art politique qui, par profonde sagesse, reconnaît la nécessité de l'artifice pour maîtriser les passions en en

imposer à tous la recherche d'une seule conception unique de la liberté totale et toute puissante. Sur ce sujet, voir Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 18 janvier 1966 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°206, Bibliothèque et Archives Nationales de France et Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, *op. cit.*, p. 211 .

[996] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, *op. cit.*, p. 82.

[997] Aron soutient que la démocratie libérale est née en Occident dans des pays qui doivent à une longue histoire et à une autorité dynastique la réalité et la conscience de leur unité politique. En ce sens, les instituions pluralistes de l'Occident ne lui sont pas exclusives, mais celles-ci supposent que l'unité du corps social existe préalablement (culture relativement semblable, institutions communes, similarité des mœurs, coutumes partagées, etc.) et ne soit pas constamment remise en question par les querelles de partis (*Essai sur les libertés*, *op. cit.*, p. 88).

> tolérant une expression symbolique. Mais ces artifices ne seront plus respectés s'ils perdent leur prestige[998].

En rappelant cet aspect artificiel, le sociologue soutient également qu'il ne peut y avoir une mise en forme symbolique de la violence et du conflit politique par les institutions, si la société dans laquelle la démocratie libérale est instituée ne possède pas au préalable des valeurs communes et un sentiment de solidarité[999]. De fait, dans une démocratie libérale, « la lutte, pour réelle qu'elle soit, camoufle un certain accord[1000]. » Par exemple, pour Aron, il n'y a rien de problématique à ce « que les parlementaires, après avoir échangé des injures dans la salle des séances, se retrouvent ensuite à la buvette. […] le régime parlementaire fonctionne d'autant mieux que ce sentiment de solidarité entre les adversaires politiques est plus fort[1001]. » Pour dire les choses différemment, Aron récapitule son point de vue sur ce sujet en affirmant que le système de compétition pacifique présuppose l'existence de l'État et de la nation et qu'il est totalement inconsidéré de vouloir procéder autrement. Comme il le dit, on ne crée pas d'État ou de nation en donnant à des peuples qui n'ont que peu en commun le droit de se disputer ou la liberté de se quereller[1002].

Quoi qu'il en soit, dans un extrait qui anticipe sur la description qu'il fait du régime de parti unique, Aron résume dans une formule synthétique son point de vue sur le rapport entre démocratie libérale et conflictualité. Il affirme :

> L'essence de la démocratie, combinée avec la civilisation industrielle, est un état de constante agitation. Si l'on veut éliminer ces revendications et protestations, il faut employer de grands moyens qui donnent de mauvais résultats, il faut reconnaitre à un groupe particulier le droit de dire souverainement ce qui est juste ou injuste. Il faut qu'un petit nombre d'hommes fasse taire les autres, au nom de Dieu, de l'histoire ou de la race,

[998] Raymond Aron, *Essai sur les libertés*, *op. cit.*, p. 83.
[999] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op. cit.*, p. 85, 91-92.
[1000] Raymond Aron, *La lutte des classes* dans *Penser la liberté, penser la démocratie*, *op. cit.*, p. 1095.
[1001] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op. cit.*, p. 85.
[1002] *Ibid.*, p. 85-86.

> et répartisse les revenus dans l'intérêt de la collectivité. Ce recours au pouvoir absolu d'un groupe est une permanente possibilité ou tentation des sociétés industrielles, *ce n'est pas leur état normal qui est d'accepter les conflits, non pas de les apaiser mais de les empêcher de devenir belliqueux*[1003].

Pour conclure, cette adéquation entre démocratie libérale et conflictualité civilisée montre ainsi que dans la pensée aronienne du politique, la reconnaissance des divisions est un facteur essentiel de liberté[1004]. Le citoyen des sociétés libérales jouit de libertés lorsqu'il peut participer librement à la formation ou à l'exercice du pouvoir (droit de vote, droit de candidature, droit de réunion, etc.), sans craindre pour sa sécurité, tout en ayant la possibilité de se réaliser dans la vie sociale, et ce, sans être absorbé dans des groupes intermédiaires ou dans le groupe national (choisir ses idées, sa religion, sa minière de vivre, etc.)[1005]. En ce sens, S. Audier a tout à fait raison de rappeler qu'en plus de relier Aron à une tradition libérale spécifiquement française, où l'on retrouve des penseurs illustres tels Montesquieu et Tocqueville, cet élément — la liberté de participer activement à la joute politique, comme premier facteur de liberté — relie ce sociologue à la conception tumultueuse que Machiavel se faisait de la République libre[1006].

5.2 Régime de parti monopolistique et totalitarisme

Au-delà de l'histoire des idées et des rapprochements que l'on pourrait faire entre le libéralisme aronien et les grands auteurs du passé, cet aspect de la théorie d'Aron — le pluralisme conflictuel — permet surtout, par une sorte d'effet de miroir, de comprendre l'envers du régime constitutionnel-pluraliste, c'est-à-dire ce que le sociologue nomme le

[1003] Raymond Aron, *La lutte des classes* dans *Penser la liberté, penser la démocratie*, *op. cit.*, p. 1128.
[1004] Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Édition EHESS, 2005, p. 125.
[1005] Pour les quatre sortes de libertés essentielles à toutes sociétés libérales, voir Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op. cit.*, p. 64-65.
[1006] Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté*, *op. cit.*, p. 32, 282. Voir aussi sur ce même sujet le chapitre deux du livre de Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit.*, p. 43-59. Voir également : Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-live*, *op. cit.*, p. 57-83.

régime de parti monopolistique[1007]. Ce type de régime est d'abord décrit par Aron comme un régime politique où existe un seul parti ayant le monopole de l'exercice du pouvoir[1008]. Il en résulte ensuite, une confusion entre l'État et une doctrine politique qui détient également une sorte de monopole idéologique[1009]. Évidemment, le sociologue précise que « le degré d'imposition de cette doctrine unique peut varier selon les pays et selon les systèmes de parti unique[1010]. »

Dans *Démocratie et totalitarisme,* Aron distingue plus précisément entre trois types de régimes de parti monopolistique qu'il associe à des exemples concrets tirés de l'histoire du XX^e^ siècle. En premier lieu, le type que l'on pourrait qualifier d'« ibérique » (le franquisme, l'« Estado novo » et le caudillisme d'Amérique latine)[1011] est opposé « au *pluralisme* des partis plutôt qu'à la *constitutionnalité*[1012]. » Dans ce type de société, le pluralisme politique est combattu et parfois violemment réprimé, mais le pouvoir politique est, de manière générale, limité par les lois, l'Église et la morale. De plus, même s'il se réclame souvent d'une doctrine traditionaliste, ce type de gouvernements ne cherche pourtant pas à exercer une emprise idéologique totale sur l'ensemble de la collectivité et il laisse fréquemment une certaine marge de manœuvre à l'individu et à certains corps intermédiaires apolitiques (Églises, entreprises, etc.) au sein de la société. En somme, ce genre de gouvernement est opposé à la logique démocratique, plus qu'au libéralisme, sans pour autant être un régime libéral[1013].

[1007] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit*., p. 230.
[1008] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique, op. cit.*, p. 182.
[1009] *Idem.*
[1010] *Idem.*
[1011] Notons que pour le franquisme, Aron écrit qu'il est peut-être à situer entre le premier type et le deuxième, puisqu'il comporte des éléments du fascisme (*Démocratie et totalitarisme, op. cit.*, p. 231).
[1012] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 230.
[1013] Pour toutes les caractéristiques, voir : Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 230-231.

En deuxième lieu, le second type de parti monopolistique rassemble sous l'étiquette de fascisme les régimes de Mussolini et d'Hitler[1014]. Comme le premier genre de partis monopolistiques, ceux du deuxième groupe sont hostiles à la démocratie, mais ils sont également farouchement opposés au libéralisme sur le plan politique, moral et économique. En outre, alors que les régimes autoritaires de la péninsule ibérique et de l'Amérique latine souhaitent « dépolitiser » leur population, le fascisme en Italie et le national-socialisme en Allemagne ont plutôt souhaité la « fanatiser[1015] ». Ces régimes ont également manifesté, dans l'histoire, des attitudes moins conservatrices et beaucoup plus révolutionnaires que les régimes du premier groupe. En ce sens et surtout en Allemagne, ces gouvernements fascistes ont voulu transformer radicalement presque toutes les structures sociales et idéologiques existantes avant leur arrivée à la tête de l'État[1016]. Avec un pouvoir politique illimité, leur but était alors exactement de surmonter la diversité et la pluralité amenées par le monde industriel et libéral, pour retrouver une espèce d'unité nationale et raciale mythifiée[1017].

En troisième lieu, le dernier type de régime, le régime communiste, est aussi révolutionnaire et tout aussi ferme dans son désir de « fanatiser » sa propre population que les régimes du deuxième type. Toutefois, même s'il est également hostile au pluralisme et qu'il souhaite le surmonter par un pouvoir politique illimité, contrairement au fascisme, il le fait dans l'objectif de réaliser pleinement les valeurs universelles de la démocratie libérale[1018]. Comme l'affirme Aron, c'est parce que ce régime se situe dans une vision

[1014] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 231-232.
[1015] *Ibid.*, p. 231.
[1016] *Ibid.*, p. 232.
[1017] *Ibid.*, p. 233-234.
[1018] *Ibid.*, p. 232.

progressiste de l'histoire, qu'il met de l'avant dogmatiquement une seule idéologie officielle et qu'il confère à un parti unique le rôle de contrôler l'ensemble de la société et d'éliminer les opposants, pour qu'advienne enfin un monde sans classes et sans domination où règneraient une réelle liberté et une réelle égalité[1019]. En conséquence, l'idéocratie, le monopole du parti, la terreur, etc. ne sont pas considérés par les communistes comme des moyens antidémocratiques, car ils sont employés dans le but de construire la vraie démocratie, conçue comme le parachèvement de l'histoire[1020].

À la suite de cet exposé, Aron envisage d'autres types de classement possibles et émet quelques commentaires pour nuancer et clarifier cette première classification[1021]. Après quoi, le sociologue arrête sa recherche sur les régimes du troisième type, seul système politique étant selon lui encore réellement d'actualité dans la seconde moitié du XX^{e} siècle[1022]. Les régimes de Mussolini et d'Hitler ayant été défaits durement au cours de la Seconde Guerre mondiale, il était difficilement concevable de voir des gouvernements du même genre refaire surface dans les années 1950. Quant aux régimes monopolistiques du premier type, Aron les considère trop en marge de la société industrielle pour qu'ils puissent compter réellement dans un avenir proche. Le régime soviétique devient donc aux

[1019] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 232.
[1020] Dans un article de *Polémiques* (1955), « Séduction du totalitarisme », Raymond Aron décrit très bien cette attitude chez les staliniens : « Intellectuellement, le stalinisme serait le développement de la conception millénariste; la valeur inconditionnelle d'un avenir, proclamé à la fois parfait et inévitable, justifierait de proche en proche tous les actes, si cruels soient-ils, de ceux qui sont les constructeurs de l'idéal, tous les évènements, si mystérieux puissent-ils paraître, de l'Histoire qui conduit au but ultime. Affectivement, les staliniens offriraient un cas privilégié d'expériences ambivalentes, humanitarisme qui tolère la terreur, terreur qui se donne pour l'expression de l'humanitarisme, petit nombre qui invoque la masse, masse qui s'imagine constituer une élite. Expérience religieuse, à laquelle le caractère séculier de la croyance donne une originalité supplémentaire » (Raymond Aron, *Polémiques* dans *Penser la liberté, penser la démocratie, op. cit.*, p. 506).
[1021] Notons que dans ses *Mémoires*, Raymond Aron abandonne cette distinction par les fins entre communisme et nazisme. À ce moment de sa vie, Aron soutient que l'apparent universalisme du communisme n'est en réalité qu'un « trompe-l'œil ». Dans l'histoire, cet universalisme a plutôt caché un messianisme national ou impérial (*Mémoires, op. cit.*, p. 981).
[1022] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme, op. cit.*, p. 235-236.

yeux du sociologue l'idéaltype du régime de parti monopolistique qui s'oppose au régime constitutionnel-pluraliste.

Pour comprendre ce type de régime, sans énumérer toutes les caractéristiques avancées par Aron, ce qui est intéressant pour notre exposé, c'est de cibler les points de divergences essentiels entre celui-ci et les démocraties libérales. À cet égard, comme l'a souligné S. Audier, il existe quatre éléments de discordances majeurs entre ces deux régimes[1023].

Premier élément : ce qui permet de distinguer ces deux sociétés autant sur le plan économique que sur le plan social, c'est que la société libérale tolère les conflits d'intérêts pour la répartition des biens rares, alors que la société soviétique exerce par l'État un monopole sur l'économie et la politique dans l'objectif de nier ou de réprimer cette même concurrence[1024].

Second élément : les deux régimes s'opposent en fonction du droit. D'une part, comme nous l'avons indiqué ci-dessus, le régime démocratique et libéral est constitutionnel, c'est-à-dire qu'en temps normal, les politiciens s'efforcent de respecter les règles du jeu et la légalité[1025]. D'autre part, le régime soviétique est révolutionnaire, c'est-à-dire qu'il est en rupture constante avec le droit antérieur, puisqu'il veut édifier une société sans commune mesure avec les sociétés existantes[1026]. Pour ce faire, le parti possède le pouvoir d'édicter la légalité en produisant constamment de nouvelles règles pour servir ses intérêts qui se modifient au gré des circonstances et des résistances rencontrées auprès

[1023] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit*., p. 25.
[1024] *Idem.*
[1025] *Idem*.
[1026] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit*., p. 81.

« des groupes, atteints dans leurs conceptions, leurs intérêts ou leurs privilèges[1027]. » Et, c'est parce que le parti est convaincu qu'avec ses actions il réalise le progrès du genre humain que, dans l'histoire de l'URSS, lors de réformes dans des secteurs partiels de la société (agriculture par exemple), après un changement de garde au sommet de l'État ou lors de moments de crises, des dignitaires du régime, des membres de l'administration (fonctionnaires ou militaires) et même des pans entiers de la population ont souvent été éliminés, sans égard pour ce que l'on nommerait aujourd'hui leurs droits[1028].

Aron précise dans le passage suivant la nature profonde de l'opposition entre démocratie et révolution :

> L'essence de la démocratie, c'est aussi que les décisions prises soient révocables, qu'un parti puisse défaire ce que l'autre a fait, et que, par conséquent, on accepte réciproquement les altérités tout en maintenant suffisamment de choses en commun pour que la cité puisse exister. Or, la révolution est très exactement le contraire et ne peut pas ne pas être le contraire : c'est le refus d'accepter l'autre en tant qu'il pense autrement que vous, c'est la rupture de la légalité. Alors que la démocratie est, par essence, la compétition pacifique en vue de l'exercice du pouvoir, la révolution, c'est la violence et, comme la violence a toujours besoin de justification, c'est la violence au nom d'un principe incarné dans un parti[1029].

En plus de cette opposition, cette citation dévoile également ce que S. Audier avait identifié comme la troisième distinction fondamentale entre le régime de parti unique et le régime libéral, c'est-à-dire leurs deux manières divergentes de répondre à l'hétérogénéité sociale : légalité du pluralisme social d'un côté et absolutisme bureaucratique de l'autre[1030]. On le sait, « dans un régime constitutionnel-pluraliste, les différents groupes se voient

[1027] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit*., p. 81.
[1028] Les opposants sont vus comme réfractaires à la marche de l'histoire, ce qui signifie qu'en un certain sens, ils sont voués à disparaître (eux physiquement ou à tout le moins leurs manières de penser). Voir : Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique, op. cit*., p. 183-184.
[1029] *Ibid.*, p. 201.
[1030] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit*., p. 26.

accorder le droit de s'auto-organiser, de prendre conscience d'eux-mêmes et de s'opposer publiquement […][1031] ». Cependant, dans un régime comme le régime soviétique, on *prétend*[1032] avoir mis fin à l'hétérogénéité sociale en éliminant les classes (au sens marxiste de l'expression), puisque c'est l'État bureaucratique qui assigne une place à l'individu ou aux groupes dans la hiérarchie sociale[1033]. C'est également ce même État bureaucratique qui octroie revenu, salaire ou traitement à l'individu, en raison du seul travail, et c'est encore l'État qui accapare toute forme de profit ou de surplus, dans le but de l'administrer dans l'intérêt de la collectivité. Il n'y a donc plus de profits privés ou de plus-value, au sens où Marx entendait ces expressions dans son analyse du capitalisme[1034].

Enfin, le quatrième élément de dissemblance avancé par S. Audier qui touche l'antithèse dégagée, par Aron, entre l'État de partis et l'État partisan concerne la diversité d'opinions ou la diversité idéologique. De fait, comme nous l'avons exposé, la démocratie libérale tolère, valorise et même vit par la concurrence des divers partis en vue de l'exercice du pouvoir. Simultanément et nécessairement, elle vit alors aussi du pluralisme idéologique que diffusent ces différents partis qui représentent non leurs seuls intérêts, mais une conception du bien commun[1035]. Par opposition, l'État partisan impose à l'ensemble de la

[1031] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit*., p. 26.
[1032] *On prétend*, car comme le souligne S. Audier, il n'y a que la dictature violente du parti unique qui peut faire croire à une forme réelle d'homogénéité sociale. Si l'on supprime la terreur du parti unique, l'hétérogénéité réapparait aussitôt au grand jour. C'est de fait ce qui s'est produit en 1991. D'ailleurs, comme le rappelle encore S. Audier, l'association entre dictature du prolétariat et homogénéité sociale devrait normalement poser problème à un marxiste, au moins sur le long terme, puisque l'homogénéité sociale doit entrainer la fin du monopole du parti. Si le parti se maintient en place pour maintenir cette homogénéité, c'est que celle-ci n'a pas été atteinte (*Machiavel, conflit et liberté*, *op. cit*., p. 130). En outre, Raymond Aron souligne pour sa part que si l'URSS ne comporte plus de classes au sens marxiste, elle n'en comporte pas moins de multiples distinctions : manières de vivre, revenus, positions sociales, etc. (*Introduction à la philosophie politique, op. cit*., p. 192-193).
[1033] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit*., p. 26.
[1034] Comme l'État gère la production, la distribution et la rémunération, il ne peut y avoir de profit ou de plus-value au sens marxiste. À ce propos, voir Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique, op. cit*., p. 192.
[1035] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit*., p. 26.

société une seule vision du bien commun, censée être valable pour tous[1036]. Aron soutient également qu'avec cette antithèse, nous sommes alors face à un État laïc et à un État idéologique[1037].

À cet égard, puisque l'État libéral ou l'État de partis multiples n'est pas lié à un parti ou à une idéologie quelconque, il est dit laïc. Il est neutre précisément car il tolère une diversité de partis et de philosophies au sein de la société. *A contrario*, dans un État partisan, « puisque l'État pose comme valable absolument l'idéologie du parti monopolistique, il ne peut laisser officiellement mettre en question cette idéologie. […] l'essence d'un régime de parti unique où l'État est défini par l'idéologie du parti monopolistique, c'est de ne pas accepter toutes les idées […][1038] ». L'État partisan est donc idéologique en ce sens précis qu'il défend implacablement une unique représentation globale du monde historique (passé, présent et avenir) et qu'il sait seul ce qui est et ce qui doit être. C'est pourquoi le parti par l'entremise de l'État veut justement transformer la société pour la rendre conforme à cette seule et unique vision du monde et pour cette raison, il ne peut tolérer aucune opposition que celle-ci soit politique ou simplement idéologique[1039].

Ces éléments de comparaison nous fournissent ainsi les quatre caractéristiques essentielles pour définir l'idéal type du parti monopolistique du troisième groupe, à savoir le type le plus accompli. Tout d'abord, il y a monopole de l'État-parti sur l'économie et la politique, pour mettre fin à toute forme de concurrence pluraliste et légale. Ensuite, il règne

[1036] Serge Audier, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, *op. cit*., p. 26.
[1037] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit*., p. 81.
[1038] *Ibid*., p. 82.
[1039] *Ibid*., p. 91.

au sein de cette société un état permanent de révolutions dont le parti est à la fois le protecteur et le guide. Le parti décide seul des règles, des buts et des moyens pour parvenir au terme de la transformation sociale entamée avec la révolution. Après quoi, on retrouve dans ce type de régime un absolutisme bureaucratique qui exerce un contrôle quasi total sur la collectivité. C'est l'État-parti qui assigne à chacun sa place au sein de la société, c'est l'État qui distribue les salaires et c'est encore l'État qui gère les ressources et les retombées de la production. Finalement, il n'existe qu'une seule idéologie officielle qui est promue par l'État qui lui ne tolère aucune autre conception du monde que celle qu'il défend. À comparer au régime constitutionnel-pluraliste, le régime de parti monopolistique ne peut admettre aucun conflit, aucune compétition ou aucune concurrence réglementée, ce qui signifie que dans tous les domaines, il s'assure d'un contrôle unique et total sur la société en niant sa diversité.

Pour qu'un tel régime puisse fonctionner deux sentiments, bien identifiés par Aron, doivent être éprouvés par la population : « Le premier c'est la *foi* et le deuxième c'est la *peur*[1040]. » D'une certaine façon, pour que des militants et qu'une bonne part des citoyens d'un État acceptent de suivre la logique révolutionnaire, il faut que ceux-ci croient à la doctrine du parti et qu'ils aient espoir de voir advenir la société future[1041]. En revanche, il faut que simultanément tous les sceptiques, tous ceux qui ne croient pas à l'idéologie officielle et tous les opposants au régime soient « convaincus de leur impuissance[1042]. » Au

[1040] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit*., p. 87.
[1041] *Ibid.*, p. 88.
[1042] *Idem*.

moindre signe de critiques ou de rébellion, ces gens doivent donc être écartés ou éliminés, même s'ils sont eux-mêmes à l'intérieur du parti[1043].

Lorsque cette logique entre foi et peur fonctionne pleinement et donne lieu à une « frénésie idéologique » et à une « terreur policière », au sein d'un régime de parti monopolistique, on est en présence du phénomène totalitaire[1044]. Aron définit ce phénomène spécifiquement en cinq points : 1) Évidemment, monopole de l'activité politique par un parti unique; 2) Ce parti monopolistique propage une idéologie à « laquelle il confère une autorité absolue et qui, par suite, devient la vérité officielle de l'État »; 3) Pour diffuser et imposer cette doctrine, l'État parti utilise la force et la persuasion, c'est-à-dire qu'il monopolise principalement l'ensemble des moyens régaliens (police, service secret, armé, etc.) et l'ensemble des moyens de communication (presses, radio, télé, etc.) à cette seule fin; 4) Sous sa gouverne, la vaste majorité des activités sociales (économiques, professionnelles, éducatives, etc.) sont soumises au pouvoir d'État qui imprime en elles son idéologie officielle; 5) « Tout étant désormais activité d'État et toute activité étant soumise à l'idéologie, une faute commise dans une activité économique ou professionnelle est simultanément une faute idéologique. » On assiste alors à une politisation de toutes les activités et à une transfiguration de toutes les erreurs possibles en crime idéologique; d'où l'instauration d'une terreur à la fois policière et idéologique dans une société où tout tombe sous l'emprise de la politique[1045].

⁂

[1043] Dans *Démocratie et totalitarisme,* Aron cite Khrouchtchev qui admet avoir ressenti lui-aussi ce sentiment de peur et d'impuissance face à Staline (*Démocratie et totalitarisme*, *op. cit*., p. 282-283).
[1044] *Ibid.,* p. 282-284.
[1045] Pour les cinq caractéristiques voir : Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit*., p. 284-285.

En conclusion de ces deux exposés sur la démocratie conflictuelle et sur le régime de parti monopolistique, nous devons retenir principalement deux points essentiels. D'après l'analyse d'Aron, le régime constitutionnel-pluraliste en est un qui vit de la pluralité et de la mise en forme civilisée de la conflictualité par la concurrence pacifique en vue de l'exercice du pouvoir et même par la concurrence en vue de l'acquisition des biens rares. Pour qu'il fonctionne, les citoyens de ce régime doivent le plus possible respecter les lois et la constitution tout en ayant entre eux, même lorsqu'ils s'opposent, une attitude modérée, ouverte au compromis. À l'opposé, au nom d'une intention originelle, « la volonté de transformer fondamentalement l'ordre existant en fonction d'une idéologie », le régime de parti monopolistique dans sa forme la plus exacerbée, le totalitarisme, absorbe la société et par une « expansion idéologique démentielle » tente d'en modeler toutes les activités[1046]. L'État-parti nie donc totalement le pluralisme et la conflictualité inhérente au social, en imposant un monopole dans plusieurs secteurs de la société. Tous les citoyens de ce régime sont soumis à la doctrine dogmatique du parti qui s'impose finalement dans tous les domaines par la foi militante ou par la peur.

5.3 Freund, le totalitarisme et le présupposé du privé et du public

Certains éléments de cette théorisation aronienne sur le totalitarisme, le parti monopolistique et la démocratie conflictuelle semblent avoir profondément marqué l'œuvre de Julien Freund. Dans *L'essence du politique*, malgré le fait que son auteur ait souhaité « décrire la réalité politique dans ses traits permanents, indépendamment des régimes contingents et variables[1047] », les grands traits de cette influence antitotalitaire et

[1046] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit*., p. 286-287.
[1047] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 9.

libérale apparaissent à l'œil du lecteur attentif. D'ailleurs, Freund lui-même admettait au début de sa thèse que tout politologue appartenait à une époque et à une société qui marquaient inévitablement son analyse de sorte que, « dans toute œuvre politique il y a[vait] des interférences, c'est-à-dire un renforcement ou un affaiblissement d'apports d'origine diverse[1048]. » Pour leur part, outre celles que nous avons déjà dévoilées dans les chapitres antérieurs, les « interférences » qui ont pour source la pensée de Raymond Aron sur le régime constitutionnel-pluraliste et sur le totalitarisme, que l'on retrouve dans *L'essence du politique,* sont principalement renfermées dans la partie du livre consacré au deuxième présupposé; celui du privé et du public, c'est-à-dire celui qui vient précisément après le présupposé du commandement et de l'obéissance et avant celui de l'ami et de l'ennemi.

En effet, comme S. de la Touanne l'a très justement remarqué, pour Freund, les concepts de privé et de public semblent être des notions antitotalitaires[1049]. Nous l'avons également rappelé à quelques reprises, mais contrairement à ce que l'on trouve chez Schmitt, l'adversaire idéologique dans le travail de Freund n'est pas le libéralisme, mais bien le totalitarisme sous sa forme soviétique. À cet égard, le philosophe français décrit ce phénomène dans des termes qui rappellent la théorie d'Aron. Évidemment, puisque dans son ouvrage, l'objectif de Freund n'est pas de faire une étude sociologique du régime totalitaire, mais bien une théorie philosophique générale du phénomène politique, sa description du totalitarisme est plus succincte et moins détaillée que celle de son maitre français. Celle-ci n'en conserve pas moins l'esprit de la description aronienne. Pour bien

[1048] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 17.
[1049] Sébastien de la Touanne, *Julien Freund, penseur machiavélien de la politique*, *op. cit.*, p. 141.

saisir alors le portrait que Freund fait du phénomène totalitaire, il faut avant tout comprendre le présupposé du privé et du public.

Or, après avoir conclu la première partie de son livre sur le commandement et l'obéissance, Freund fait observer que, bien qu'il soit au fondement de sa conceptualisation du politique, ce présupposé est à lui seul insuffisant pour définir ce phénomène et il faut alors, selon lui, circonscrire plus exactement « le domaine de l'activité politique par la découverte d'un critère qui sépare ce qui est politique de ce qui ne l'est pas[1050]. » Comme nous l'avons indiqué au deuxième chapitre, c'est à cet endroit précis de sa thèse que Freund se démarque encore une fois considérablement de la conception schmittienne du politique[1051]. Sur ce point, il souligne qu'on « peut également montrer avec C. Schmitt que la lutte à l'intérieur d'une communauté religieuse ou entre systèmes économiques peut dégénérer en guerre politique, mais l'on ne saurait en conclure avec lui qu'il n'y a pas de domaine propre au politique[1052]. » De fait, pour ce philosophe, pour qu'un conflit devienne réellement politique, celui-ci doit remettre en question l'existence et l'unité d'une collectivité, soit qu'un des belligérants conteste cette même unité collective ou soit qu'il souhaite en prendre le contrôle[1053].

De la sorte, « tout important que soit le degré d'intensité de la lutte, il n'est caractéristique que de la dialectique de l'ami et de l'ennemi et ne définit pas spécifiquement le politique dans son ensemble[1054]. » On l'avait déjà noté, mais pour Freund, il existe donc

[1050] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 280.
[1051] Notons également que Schmitt admet, dans sa correspondance avec Freund, avoir eu des « doutes » sur la partie de la thèse de son ami sur le « privé-public ». Doutes qui, selon Schmitt, auraient été dissipé par les arguments de Freund. Voir : Carl Schmitt, « Lettre à Julien Freund, 10 novembre 1964 », Schmittiana II, *op. cit*., p. 58.
[1052] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 280.
[1053] *Ibid.*, p. 281.
[1054] *Idem.*

quelque chose comme un « domaine » du politique repérable à l'intérieur des collectivités humaines. En effet, comme l'indique S. de la Touanne, le domaine du politique ne correspond pas chez Freund à l'ensemble social ou à la société dans sa totalité[1055]. Plus précisément, dans la conceptualisation freundienne, le domaine du politique — visible à l'intérieur des collectivités — est ce que le philosophe nomme le domaine du public. Comme il l'écrit, contrairement à la notion de privé, le public dans son sens politique[1056] « a une sphère homogène possédant une unité interne, une consistance propre et un domaine défini, matérialisé dans un territoire indépendant. […] Le public désigne un type de société déterminée, organisée, structurée et unifiée […][1057] ».

De cette façon, le public n'est pas une simple communauté ou un simple regroupement d'individus; la famille, le club sportif ou le syndicat ne sont pas le public en tant que tel[1058]. Pour qu'un collectif humain devienne public ou possède plus exactement une sphère publique, au sens politique de l'expression, il faut à ce groupe d'êtres humains un ordre particulier et une volonté unique prenant la forme d'une unité souveraine[1059]. De plus, il faut surtout que les participants au groupe aient le sentiment de l'unité qui est la raison première et fondamentale de leur groupement organisé[1060]. À ce propos, Freund soutient clairement que « nous tenons là un des éléments structuraux du public : une collectivité politique est d'abord une unité politique […][1061] ». Elle n'est pas autre chose

[1055] Sébastien de la Touanne, *Julien Freund, penseur machiavélien de la politique*, *op. cit*., p. 146. Sur ce sujet voir également dans *L'essence du politique* les pages : 292-293, 305, 308.
[1056] Évidemment, Freund ne cherche pas à produire une définition générale de la notion de public entendue comme « ce qui concerne tout le monde indistinctement, ce qui est ouvert à n'importe qui, ce qui se fait au grand jour, à découvert et dont tout le monde peut être juge » (*L'essence du politique*, *op. cit*., p. 317).
[1057] *Ibid.*, p. 318.
[1058] *Ibid.*, p. 318-319.
[1059] *Ibid.*, p. 319.
[1060] *Ibid.*, p. 320.
[1061] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 320.

et elle n'est pas faite pour autre chose que d'assurer une organisation interne globale et particulière, sur un territoire donné, lui-même distinct et indépendant vis-à-vis des autres territoires souverainement organisés.

En ce sens, « l'unité politique signifie que, contrairement à ce qui se passe dans la sphère du privé, le public exclut tout rival et tout égal à l'intérieur de la collectivité politique et n'en tolère qu'à l'extérieur[1062]. » C'est pour cette raison que le public est surtout, pour Freund, l'affirmation d'une unité qui se manifeste dans « le support d'un ordre commun qui transcende le pluralisme interne et lui donne la possibilité de se maintenir et de se développer sans trop de heurts ni de collisions[1063]. » En renvoyant à Aristote, le philosophe français rappelle que le public s'incarne plus spécifiquement dans ce que les citoyens d'une cité possèdent en commun : territoire, institutions, constitution, etc.[1064]. Le public se matérialise donc d'abord dans les institutions politiques qui rendent possible la coexistence et la cohésion de chaque individu et de chaque association à l'intérieur de l'unité commune qui est, en quelque sorte, la condition de l'existence même des associations qui la composent et des individus qui y vivent. Pour le dire simplement, le domaine du public est l'espace ou le champ d'action du commandement politique où se concrétisent les relations sociales qui concernent la politique, c'est-à-dire la vie de la cité (protection, indépendance, concorde, etc.).

Parallèlement à cette première caractérisation, Freund spécifie que le public et ses différentes manifestations sont toujours impersonnels ou, plus exactement, il soutient que

[1062] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 320.
[1063] *Idem*.
[1064] *Ibid.*, p. 320-321.

le public produit des relations impersonnelles[1065]. Il est du même avis qu'Aron : à l'époque moderne, l'État et les fonctionnaires qui le représentent incarnent normalement le public dans son caractère impartial. Le gendarme ou le procureur n'arrête pas ou ne poursuit pas un quidam en vertu de son pouvoir personnel ou de sa propre envie, il le fait au nom de la loi, c'est-à-dire en vertu des règles de la communauté qu'il n'a pas lui-même édictées[1066]. De cette manière, l'État est à son tour une puissance publique et non une puissance privée. La somme des institutions étatiques doit servir le bien commun, l'intérêt général ou l'ensemble de la collectivité. L'État ne doit pas être au service des intérêts d'un groupe, d'une classe, d'un parti, etc.

Après cette seconde remarque, Freund affirme que le public fonctionne par le moyen de la représentation. De fait, à son avis, aucun régime politique ne peut se passer de la représentation. Même dans le cas d'une démocratie directe, les citoyens assemblés peuvent décider tous ensemble, mais ils ne peuvent tous participer à l'exécution de leurs décisions[1067]. Ils ne peuvent alors se passer de représentants, pour exécuter concrètement et spécifiquement les choix généraux faits en assemblée. Comme Freund le souligne, « le fait est que le public est dans l'incapacité d'agir concrètement en tant qu'il forme le tout de la collectivité; il remet donc nécessairement ce pouvoir à des représentants[1068]. »

Pour que cette représentation soit optimale, le philosophe indique qu'elle doit figurer le public dans sa totalité, « sans division possible », même dans une collectivité où existent plusieurs corps représentatifs[1069]. En d'autres termes, aucun intérêt privé ne peut

[1065] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 323.
[1066] *Ibid.,* p. 323-324.
[1067] *Ibid.,* p. 328.
[1068] *Ibid.,* p. 328.
[1069] *Ibid.,* p. 331.

représenter ou ne peut égaler le public qui, même dans un régime politique où les pouvoirs sont divisés, est représenté intégralement par chaque institution ou chaque délégué de celle-ci[1070]. En ce sens, lorsqu'une décision de justice est rendue — par exemple si un individu est condamné pour un crime — celle-ci représente la partie publique dans son ensemble, elle n'incarne pas l'intérêt privé du magistrat, la décision du seul juge ou le pouvoir judiciaire pris isolément. La décision est prise au nom de la loi qui s'applique à tous et qui représente le pouvoir souverain d'une collectivité dans sa totalité.

Freund ajoute enfin un dernier point à sa description du public : « En tant que le public est raison supérieure d'une collectivité politique du fait qu'il rassemble en une unité et en une totalité indivisible, il y introduit aussi l'homogénéité[1071]. » Cependant, ajoute-t-il immédiatement, l'homogénéité dont il est ici question n'est pas synonyme d'uniformisation des membres de la collectivité, il s'agit simplement d'une régulation extérieure, « c'est-à-dire une rationalisation des rapports entre individus et de leurs relations avec les organes nécessaires d'une collectivité politique, en tenant compte à la fois de son histoire et de ce qu'elle considère comme sa destinée[1072]. » Ainsi, Freund soutient que c'est avec le droit que se réalise ce processus de rationalisation et de standardisation des rapports sociaux qui consolide l'unité politique, puisque comme il le dit, le droit est amitié[1073]. Il renforce la concorde à l'intérieur de la collectivité, par la régularité et l'ordre qu'il produit dans les relations sociales.

[1070] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 331.
[1071] *Ibid.,* p. 331-332.
[1072] *Ibid.,* p. 332.
[1073] *Idem*.

De cette manière, dans *L'essence du politique*, le droit est conçu avant tout comme un système de conventions et de normes qui orientent les conduites à l'intérieur du groupe; il est un simple régulateur de l'action en commun qui dépend d'une contrainte politique, s'appliquant à tous, pour être réellement efficient[1074]. Le droit est donc un système public et normatif qui permet, en partie, une entente cordiale au sein de la société. Néanmoins, ce système traduit également le but que vise la société en général et les objectifs ou les idéaux qu'une collectivité déterminée souhaite réaliser à travers un ordre particulier qu'elle veut établir ou maintenir et dont elle prohibe certains actes[1075]. Freund précise dans la citation suivante la nature du rapport entre le droit et l'action politique :

> La vérité est que le droit est une technique de régulation de l'activité politique. Or, qu'on le veuille ou non, l'action politique, parce qu'elle est action, se propose des buts et de ce fait elle est normative. Pour cette simple raison, sans faire intervenir des considérations de droit naturel, le droit positif comporte inévitablement un sens normatif. Quand la loi punit un assassinat, elle n'est pas simplement un fait de pénalité, mais elle interdit aussi de pareils actes parce qu'ils sont considérés comme criminels, c'est-à-dire moralement ou socialement condamnables et même plus simplement incompatibles avec l'existence en commun et l'ordre, dont la politique à la charge[1076].

On comprend ainsi que c'est parce que le droit régularise les rapports sociaux, dans le but de faire perdurer l'existence même et l'ordre singulier d'une unité politique, que le public introduit concorde et homogénéité dans la société. C'est pourquoi, le philosophe ajoute :

> Les règles du droit tissent toutes sortes de rapports entre les membres de la société, obligeant les uns à respecter les autres au moins extérieurement, harmonisant autant que possible les diverses associations et groupements et déterminant leur aire de rivalité, de sorte que les relations au sein de la collectivité ne sont plus celles de la simple coexistence,

[1074] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 332.
[1075] *Ibid.,* p. 335.
[1076] *Ibid.,* p. 334.

> mais d'un régime commun et parfois d'un système hiérarchique reconnu comme valable par l'ensemble[1077].

En somme, le public se matérialise dans des institutions sociales et il s'affirme par la représentation, de manière impersonnelle et le plus souvent par les moyens pacifiants et uniformisants d'un droit commun. Il est le « domaine de compétence du politique », c'est-à-dire la somme des activités sociales qui ont pour objectifs de protéger les membres d'une collectivité indépendante, « 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[1078]. » Le public a donc pour fondement l'indépendance complète d'une collectivité « formant un tout » et il a pour tâche d'assurer la survie de celle-ci par la concorde et la sécurité[1079].

À l'inverse, le concept de privé recoupe les relations sociales qui ne sont pas politiques. Comme Freund le précise, « est dite privée la relation sociale qui concerne l'individu et les rapports interindividuels comme tels, qu'ils soient de l'ordre de la réciprocité ou d'ordre associatifs[1080]. » Ainsi, le concept de privé peut dénommer à la fois des relations individuelles, interindividuelles ou communautaires, à condition que ces mêmes relations ne concernent pas directement l'action politique[1081]. En ce sens, le privé n'est pas exclusivement synonyme d'individuel ou de communautaire, il peut qualifier à la fois ces deux types de relations, tant et aussi longtemps que celles-ci ne sont pas le fait de l'activité politique à proprement parler[1082].

[1077] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 335-336.
[1078] *Ibid.*, p. 292.
[1079] *Idem.*
[1080] *Idem.*
[1081] *Ibid.*, p. 305.
[1082] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 305, 308.

En opposition avec le concept de public, Freund indique que le privé « exclut, sépare, fractionne. Il apparait donc comme la relation sociale qui est à la fois conditionnelle et discriminatoire […][1083]. » Conditionnelles et discriminantes, parce que ces relations ne concernent pas l'ensemble d'une collectivité politique et qu'elles ont comme fondement l'autonomie de l'individu au sens où il possède la liberté de souscrire, de quitter ou d'être indifférent à ce genre de relations[1084]. Par exemple, chaque individu — qu'il le veuille ou non — est soumis à un ordre public, mais ce n'est pas n'importe quel individu qui est soumis aux règles morales de l'Église catholique ou qui doit adhérer aux valeurs de telle ou telle association. Alors qu'il est toujours obligé par la loi, il choisit pour ainsi dire à titre privé d'obéir à des règles d'associations à caractère non politique.

De ce fait, on conçoit facilement que la catégorie du privé peut englober les relations les plus diverses et qu'elle revêt dès lors une forme indéterminée. De fait, elle est une catégorie changeante, hétéroclite et forcément diversifiée[1085]. Elle peut regrouper des relations de types familiales, amoureuses, économiques, religieuses, etc. Pour préciser ce qu'il entend par la notion de privé, Freund explique qu'elle possède un caractère essentiellement négatif, puisqu'elle se concrétise dans l'espace que lui laisse l'action publique[1086]. Autrement dit, elle surgit aux limites du domaine public, partout où le politique ne peut ou ne veut exercer son emprise. S. de la Touanne a bien compris la pensée de Freund sur le sujet, lorsqu'il affirme que « le public exprime positivement une idée politique, celle d'un ordre commun. À l'opposé, le privé est en quelque sorte négativement

[1083] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 311.
[1084] *Ibid.,* p. 292.
[1085] *Ibid.,* p. 313.
[1086] *Idem.*

une idée politique, puisqu'il détermine une sphère propre qui s'oppose à la politisation totale de la société[1087]. »

Pour Freund, le privé est alors le lieu du non-conformisme social, l'espace où s'affirment l'originalité, les expérimentations et surtout les actions spontanées et inattendues qu'elles soient celles de l'individu ou celles des groupes qui composent la société. À cet effet, il écrit que « la source principale des innovations et des transformations est le privé, non pas seulement parce qu'il est au premier chef la sphère de l'initiative, des contradictions et des paradoxes, mais aussi celle des protestations et des contestations[1088]. » Car, selon ce philosophe, un régime politique ne saurait se réfuter lui-même ou s'autodétruire, sans contestation provenant de l'extérieur ou de la sphère privée justement[1089]. Pour cette raison, étant entendu que le public cherche à conserver ordre et unité, le privé est en quelque sorte l'espace le plus dynamique du social. Il est l'endroit où s'affirment les aspects proprement apolitiques de toute vie humaine et où s'affirment également les éléments qui résistent à l'ordre politique.

Cette solide défense par Freund de la dimension privée de l'existence sociale ne va pas toutefois sans l'affirmation de certaines réserves. Il prévient qu'il ne faut pas idéaliser le concept du privé et que celui-ci n'est pas automatiquement synonyme de liberté[1090].

[1087] Sébastien de la Touanne, *Julien Freund, penseur machiavélien de la politique*, *op. cit*., p. 147.
[1088] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 313.
[1089] *Idem.*
[1090] À propos de la liberté et contre l'abstraction conceptuelle qu'en ont fait les marxistes et les existentialistes (Sartre notamment), Julien Freund soutient qu'un régime politique sain doit se donner au départ des espaces de liberté bien définis par la loi ou la constitution (forger des limites claires entre le public et le privé). *A contrario*, si un régime place la liberté comme un objectif, un idéal ou une promesse à atteindre dans un futur indéterminé, il risque simplement d'élaborer des raisons pour établir des institutions dépourvues de toutes libertés. Freund définit avec précision le domaine de la liberté : « Être libre c'est vouloir quelque chose, ce n'est pas vouloir la liberté, sinon on tombe dans l'indifférence ». Puis, il ajoute : « La liberté n'exclut pas la nature, pas plus qu'elle n'est absence de contrainte. Au contraire, elle n'apparaît que là où il y a nécessité, c'est-à-dire elle consiste dans le consentement ou dans l'opposition à un déterminisme. […] On ne choisit

Comme on le sait, il ne renferme pas exclusivement que des manifestations individuelles, le privé peut recouper des activités sociales multiples, ainsi que des groupes divers, parmi lesquels des groupes moins recommandables. De cette façon, peuvent faire partie de la sphère privée par exemple des groupes criminels ou des sectes religieuses à l'intérieur desquelles un individu devra se plier à des règles strictes. Au mieux, Freund spécifie que « le privé n'est tout au plus qu'une des conditions de la liberté humaine, à plus forte raison de la liberté politique[1091]. » Condition, puisque pour lui, privé et public sont indissociables et il ne serait y avoir de liberté humaine en dehors d'une appartenance politique. Sans nécessairement soutenir que l'être humain s'accomplit à travers sa participation politique à la vie de la cité, à l'instar d'Aristote, le philosophe français remarque néanmoins qu'une vie humaine en dehors de toute vie publique est une impossibilité[1092]. S. de la Touanne résume très bien cette position en soutenant qu'« en définitive, pour Freund la liberté ne résulte ni uniquement du privé ni exclusivement du public, elle est le résultat de leur

pas d'être libre, mais on exerce sa liberté en donnant son consentement à un objet déterminé ou en le rejetant. Il ressort de tout cela qu'il y a liberté parce qu'il n'existe pas de déterminisme global et que l'homme est toujours aux prises avec des déterminations particulières, fragmentaires, d'ordre biologique, psychophysique, économique, politique et autres. Loin que la liberté se définisse par une absence de contrainte ou de détermination, elle est la manière dont nous utilisons, sous l'entière responsabilité de notre jugement, la nécessité, la contrainte et les déterminations ». Nous voyons ici comment cette conception de la liberté s'oppose à l'idéal politique du marxisme et qu'il met au centre de la conception freundienne du politique, la possibilité d'un espace de libertés à travers les déterminismes ou les présupposés du commandement et de l'obéissance et de l'ami et de l'ennemi. Voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 314-315.

[1091] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 314.

[1092] La citation suivante de Freund est très éclairante à ce propos : « Nous sommes d'ailleurs tous inévitablement intégrés à une unité politique, avant même que nous puissions en prendre conscience et avant que nous soyons en mesure de faire des choix — et nous le restons, malgré que nous en ayions. Certes, il est possible à un individu de quitter un État pour devenir le citoyen d'un autre où il compte trouver des conditions matérielles et spirituelles meilleures, il n'empêche qu'il continuera à vire sous le régime public d'un autre État, au sein duquel il pourra faire des choix politiques, philosophiques et autres, sans qu'il puisse cependant choisir une autre forme publique contre l'État. Il apparait en conséquence que l'individu n'est totalement lui-même qu'en participant à une relation publique, à une unité politique, qui donnent un sens à l'individualité même, car la politique est une réalité humaine et un homme sans cité est un être ou bien au-dessus ou bien en dessous de l'humanité ». Freund termine ce passage en revoyant à Aristote et au passage célèbre des *Politiques* où se trouve cette formule. Voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 321-322.

dialectique. Elle repose sur un équilibre subtil; elle exige à la fois une institution politique et des institutions privées[1093]. »

Ainsi, puisque les deux notions de privé et de public sont corrélatives[1094], le problème pour Freund survient lorsqu'on tente de briser l'équilibre fragile et conflictuel entre ces deux sphères du social. Pour le philosophe français, les totalitarismes du XX^{e} siècle ont été clairement des exemples de rupture de l'équilibre entre les domaines du privé et du public[1095]. Selon lui, le phénomène totalitaire est spécifiquement une négation de la dialectique entre l'ordre public et la sphère privée et même une négation de la zone où les deux domaines s'interpénètrent, c'est-à-dire ce que l'on nomme aujourd'hui la société civile[1096].

Cette rupture de la dialectique entre l'ordre public et la sphère privée est différente selon les deux formes de totalitarisme identifiées par Freund. La première procède par négation du public avec une identification de l'individu et du social (communisme, socialisme). La deuxième forme cherche à nier le privé en voulant tout réduire au public, en ramenant toutes les relations sociales (même les plus intimes) sous le contrôle de l'État (jacobinisme, fascisme, nazisme)[1097]. Ces deux formes de totalitarisme vont néanmoins emprunter des moyens politiques similaires (coup d'État, dictature, terrorisme, etc.) pour atteindre ces deux objectifs différents. Par exemple, bien qu'il veuille éradiquer l'État et la

[1093] Sébastien de la Touanne, *Julien Freund, penseur machiavélien de la politique*, *op. cit*., p. 148.
[1094] C'est-à-dire qu'il existe une sphère privée, car il existe une sphère publique ou autrement dit, dès qu'il y a une unité politique qui se constitue, elle établit un domaine public qui fait immédiatement surgir un domaine privé, en dehors des limites du public. Pour Freund, quoique contraires, les deux notions sont néanmoins des corollaires et l'on ne peut penser l'une sans l'autre. Voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 295.
[1095] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 299.
[1096] *Ibid.*, p. 299, 315.
[1097] *Ibid.*, p. 299.

domination politique, le communisme pour advenir doit passer par une prise de pouvoir et par la dictature du prolétariat, ce qui le rapproche du fascisme et du national-socialisme qui aspire à l'État total. Le contrôle totalitaire de la société par l'État est alors l'apanage de ces deux régimes aux intentions opposées.

De plus, malgré cette différence sur le plan de l'intention, ces deux formes de totalitarisme — comme le concept l'indique — aspirent au pouvoir total de l'État sur la société[1098]. Et puisqu'elles se veulent totales, pour Freund, elles effacent précisément les frontières entre les différentes activités humaines dans le but de réaliser des objectifs révolutionnaires (créer une race pure, forger l'homme total, mettre fin à l'exploitation humaine, etc.) qui se distinguent des buts politiques traditionnels (assurer la paix et la sécurité, défendre l'indépendance du pays, enrichir le trésor public, etc.)[1099]. Ces régimes cherchent à dépasser les bornes du domaine politique pour envahir le domaine social dans le but de le transformer radicalement.

Ainsi, au nom d'une fin quasi religieuse ou mystique[1100], par une négation du privé et du public, ils effacent la limite de la sphère politique et tout devient permis au régime de parti unique, pour qu'il réalise son idéal. Il monopolisera la gestion de l'économie, il réinventera la science (biologie par exemple), il contrôlera toute la production artistique, il mettra la main sur la presse et tous les moyens de communication, il jettera dans les camps tous les opposants et il éliminera finalement les êtres jugés impropres à la nouvelle société (races dites inférieures, malades en tout genre, ennemis de classe, etc.).

[1098] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 300.
[1099] *Idem.*
[1100] Sur le rapport entre religion et totalitarisme chez Freund (précisément sur le rapport de substitution ou de subordination que ce phénomène impose aux activités humaines), voir « Les politiques du salut » dans Julien Freund, *Politique et impolitique, op. cit.*, p. 270.

Par un étrange renversement, Freund soutient alors que le régime totalitaire finit par nier la dimension politique en détournant l'État de sa fin propre, en réduisant celui-ci à un simple appareil d'exécution au service d'un parti ou d'un chef[1101]. Le totalitarisme dénature donc l'État et transfère tous ses attributs (monopole légitime de la violence, système juridique, gestion des finances, etc.) entre les mains d'un groupe partisan censé incarner la nation, la race, la classe, le peuple, etc.[1102]. Pour cette raison, dans ce type de régime, on assiste souvent à la création de tribunaux parallèles, de services de sécurité qui opèrent en marge de la police et de l'armée régulière, on voit aussi apparaitre des commissaires politiques dont le rôle est de s'assurer du respect de l'idéologie du parti dans les domaines les plus divers. Freund décrit en des termes très clairs la corruption de l'État et de la politique qui sont le résultat du totalitarisme :

> Il y a pour ainsi dire contradiction entre le totalitarisme et l'État parce que le caractère public de celui-ci est incompatible avec les prétentions de celui-là. Seuls un parti et un mouvement peuvent être totalitaires, non l'État, car en lui-même celui-ci a une fin spécifique, alors qu'un mouvement totalitaire poursuit des fins qui dépassent la politique. Lorsqu'il s'empare de l'État, ce n'est pas simplement pour faire de la politique, mais pour réaliser ses ambitions dans tous les ordres, celui de l'économie, de la religion, de l'art ou de la science, étant donné qu'il vise à transformer toute la société et tout l'homme. La notion de public lui apparaît comme un obstacle au même titre que le sacré, la liberté d'opinion ou d'expression ou le système économique non conforme à ses vœux. Or, l'art, la religion, la politique, la science ou l'économie sont toujours plus riches et plus divers que ce qu'en retient le système fermé du totalitarisme, et leur vie même offre une résistance à l'appauvrissement totalitaire[1103].

En résumé, dans la philosophie de Freund, le totalitarisme est d'abord un phénomène qui nie l'équilibre qui doit exister entre le public et le privé. Il dénature en quelque sorte la politique, puisqu'il déploie la sphère du public, jusqu'à l'excès, dans un

[1101] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 300-301.
[1102] *Ibid.,* p. 301.
[1103] *Idem*.

effort de contrôle total du social et par le fait même du privé. Dans cette dynamique, comme dans l'analyse aronienne, l'État devient partisan et il cherche au nom d'intérêts partiaux (ceux du parti unique et de sa seule idéologie) à exercer un monopole dans tous les domaines du social pour transformer l'ensemble de la société conformément à sa seule volonté révolutionnaire qui s'incarne dans celle du parti unique et de son chef. C'est de cette manière que tout est amené à être finalement politisé.

⁂

Ainsi, on retrouve exprimés dans la description freundienne du totalitarisme, les cinq éléments qu'Aron avait identifiés pour le définir : monopole du parti unique, dogmatisme idéologique, déploiement de tous les moyens pour imposer la doctrine, soumission de tous les autres domaines sociaux à la volonté du parti et par conséquent, politisation de toute la société. De plus, on notera que Freund emprunte à Aron l'idée d'État partisan. En ce sens, dans *L'essence du politique*, le totalitarisme est surtout caractérisé par une déviation de la sphère publique qui s'incarne, à l'époque moderne, dans l'État. Celui-ci est alors détourné pour servir les intérêts idéologiques d'une faction et non le bien commun de l'ensemble de la collectivité.

En outre, il est possible de remarquer que le portrait dressé par Freund du public comporte certaines notions similaires à celles que l'on trouve dans l'exposé aronien sur l'État et le régime constitutionnel-pluraliste. De fait, le philosophe français décrit la sphère publique comme l'espace, au sein de la collectivité, où l'on retrouve les personnes et les institutions susceptibles d'assurer la gouvernance et l'administration de l'unité politique. Chez Freund, le public — donc l'administration et la politique — se manifeste aussi dans la société par la représentation, l'impartialité et le droit. À cet égard, si les explications

d'Aron et de Freund semblent apparentées sur ce sujet, c'est que ces deux auteurs ont certainement puisé chez Weber, dans sa conception de la domination légale et de la direction administrative[1104], des éléments pour décrire l'État, le régime constitutionnel-pluraliste et le présupposé du public.

Toutefois, si chez Aron cette parenté ne présente pas de réel problème, puisqu'il fait une analyse sociologique des sociétés industrielles modernes, celle-ci semble moins bien convenir à Freund qui souhaite décrire, avec son travail, les traits de « l'éternelle politique[1105] ». Comment des aspects — est-il légitime de se demander — qui caractérisent un type moderne de forme politique comme l'État peuvent-ils s'appliquer à des sociétés politiques moins développées ou archaïques, comme une tribu par exemple? Si l'on peut concéder au philosophe français que, sans doute, toutes les sociétés politiques ont possédé une sphère publique à l'intérieure de laquelle des hommes et des institutions ont travaillé à la cohésion et à l'indépendance de la collectivité, on peut se questionner quant à savoir si le public a toujours fonctionné de la manière dont Freund le décrit (impartialité, représentation et droit).

Quoi qu'il en soit, si le présupposé du public semble chez Freund posséder des caractéristiques modernes, il en va de même de son concept opposé, c'est-à-dire le présupposé du privé. D'ailleurs, l'opposition entre privé et public parait, elle aussi, infiniment moderne et elle semble même certainement apparentée au libéralisme. Évidemment, dans son exposé Freund se défend d'une telle filiation et il justifie son usage des notions de privé et de public, en se référant à des auteurs qui, antérieurs à la tradition

[1104] Max Weber, *Économie et Société I*, *op. cit.*, p. 290.
[1105] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 90.

libérale, ont utilisé des concepts similaires[1106]. Pour éviter ici la critique spécifique de la thèse de Freund, on peut peut-être encore une fois concéder au philosophe qu'il est possible que, dans toute communauté politique, s'il existe un espace ou des domaines, voire des sujets, sur lesquels le pouvoir politique ou ce qui fait figure d'autorité suprême (un chef de clan par exemple) possède une certaine emprise — par l'entremise des lois ou des règles communes notamment —, il y a forcément un espace où le pouvoir du politique ne peut s'appliquer. Même si cet espace est infiniment petit, comme ce peut être le cas dans des sociétés archaïques ou des sociétés très communautaires, l'individu ne partage pas tout avec le groupe et toutes ses actions ne sont évidemment pas réglementées par l'autorité commune. Il a certainement des relations que l'on peut qualifier de privées (relations d'amitié ou relation avec sa propre conscience), au sens où ces dernières ne sont pas régies par le pouvoir politique.

Cependant, même si l'on peut éviter pour l'instant de disputer à Freund le statut universel de ses présupposés du privé et du public, on ne peut toutefois éviter de souligner le fait que cette conceptualisation positionne ce philosophe en ennemi du totalitarisme et en partisan de régime beaucoup plus modéré. En effet, en affirmant que le phénomène totalitaire est un empiétement du public sur le privé et en valorisant l'équilibre entre ces deux sphères de la vie sociale, plutôt que leur fusion ou leur effacement, Freund s'oppose nécessairement à tout gouvernement et à tout parti qui souhaiteraient instaurer un régime trop uniforme, où la sphère politique serait sans limites et se déploierait dans tous les autres secteurs de la vie sociale. On se rappelle d'ailleurs que, contre la position de Schmitt, le philosophe français avait tenu à conserver dans sa conceptualisation cette distinction entre

[1106] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 281-282.

les différents domaines d'activités, pour éviter justement de basculer dans le « tout est politique » des marxistes de son temps. De cette manière, si l'on ne peut affirmer ici que Freund défend expressément le libéralisme dans sa thèse[1107], on ne peut nier que son analyse rejoint celle d'Aron dans sa critique du totalitarisme et dans son soutien aux régimes équilibrés et pluralistes[1108].

5.4 Julien Freund et l'essence conflictuelle du politique

Cette défense de la sphère privée que l'on trouve donc au cœur de *L'essence du politique* sert à un commentateur comme S. de la Touanne à dévoiler en quelque sorte le dynamisme social de la pensée de Freund. Selon lui, le philosophe français est « éloigné de tout conservatisme social », puisqu'il valorise l'aspect contestataire et dynamique qui émane du secteur privé ou de la société civile[1109]. Si cette affirmation est un peu exagérée[1110], elle a le mérite au moins de rappeler un fait rarement souligné à propos de la

[1107] Évidemment les rapports de Freund avec le libéralisme politique sont ambigus dans *L'essence du politique*. Non seulement l'angle d'analyse qu'il adopte, l'usage qu'il fait de certains concepts polémiques (politique comme donnée, commandement-obéissance, ami-ennemi, etc.), mais également quelques remarques critiques font qu'il est difficile d'affirmer sans nuance que Freund est un philosophe libéral. Notons par exemple qu'il critique le libéralisme et le socialisme pour avoir dissocié théoriquement société et politique; puis notons que Freund s'est montré également un sévère critique de toute la pensée contractualiste. Sur ces sujets, voir Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 33-34, 60.

[1108] Dans ses *Mémoires*, Aron résume bien son point de vue sur cet aspect des « religions séculières » : « Toujours notre société nous enseigne à juger les hommes, les actes, les œuvres; les religions séculières prétendent au monopole des valeurs ultimes. Elles marquent, à mes yeux une régression par rapport à la différenciation des ordres, des idées, des systèmes. L'Occident doit, partiellement au moins, à la dualité des pouvoirs, spirituel et temporel, sa grandeur et sa fécondité […] L'Occident ne vit et ne survit que par le pluralisme » (*Mémoires*, *op. cit*., p. 981).

[1109] Sébastien de la Touanne, *Julien Freund, penseur machiavélien de la politique*, *op. cit*., p. 148.

[1110] Étrangement Sébastien de la Touanne la désavoue lui-même partiellement, puisqu'il classe Freund à la fin de son livre parmi les libéraux conservateurs (Montesquieu, Constant, Tocqueville, Burke, etc.). De notre point de vue, nous disons que cette affirmation est quelque peu exagérée : Julien Freund serait certainement hostile à toute forme de conservatisme social qui voudrait en quelque sorte figer ou muséifier la société. Cependant, parce qu'il s'est opposé aux communistes, aux socialistes, aux anarchistes, etc. et qu'il a toujours défendu les institutions républicaines et les libertés formelles face à l'idéal révolutionnaire, Freund n'est pas totalement éloigné du conservatisme social. De plus, sa critique du progressisme et de l'idéal libertaire de 68, son rapport à Aristote, au réalisme politique, etc. crée entre ce penseur et les conservateurs sur le plan philosophique un lien probant. Néanmoins, rappelons si besoin est que le conservatisme philosophique n'est pas l'extrême droite (surtout lorsqu'on analyse l'histoire des idées politiques en dehors de France). À ce sujet, voir Sébastien de la Touanne, *Julien Freund, penseur machiavélien de la politique*, *op. cit*., p. 317.

philosophie freundienne. En effet, peu de commentateurs ont montré comment la conflictualité dans la conception du politique de Freund ne renvoie pas qu'à des éléments négatifs[1111]. Ainsi, les dialectiques conflictuelles entre le commandement et l'obéissance, entre le privé et le public et entre l'ami et l'ennemi sont toutes les trois génératrices de liberté, puisqu'elles permettent l'existence autonome des communautés humaines politiquement organisées. Plus précisément, si l'on se limite à la politique intérieure, les deux premières dialectiques permettent de limiter la place du politique au sein de la société. Tout comme la sphère publique rencontre inévitablement limites et oppositions dans la sphère privée, le commandement politique se répercute sur une population qui peut obéir, désobéir ou accepter partiellement le commandement, en agissant à sa guise[1112].

Par conséquent, chez Freund, le politique ne peut tout contrôler, il vit et se nourrit des conflits et des contradictions qui existent entre les présupposés; ceux-ci n'illustrant finalement que conceptuellement les diverses activités humaines qui s'entrechoquent au cœur de la vie collective[1113]. Ainsi, un monde où les êtres humains s'organiseraient instinctivement sans aucun rapport hiérarchique, où il n'existerait aucune possibilité de désobéissance aux lois communes, puisque celles-ci seraient absolues et mécaniquement respectées; un monde où il n'y aurait aucun conflit entre individus ou collectivités, puisque l'humanité ne formerait qu'une grande communauté pacifique et harmonieuse; ce monde pour Freund — à supposer qu'il puisse exister — serait un univers sans politique, parce que sans liberté. En ce sens, pour le philosophe, le politique repose sur une nature humaine et sociale qui est diversifiée et libre. C'est de cette manière que la théorie freundienne du

[1111] Sébastien de la Touanne, *Julien Freund, penseur machiavélien de la politique*, *op. cit*., p. 302-303.
[1112] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 169-170.
[1113] *Ibid*., p. 96-97.

politique défend le pluralisme, puisque tout régime (par exemple un régime totalitaire) qui nierait la liberté humaine, la diversité qu'elle entraine et les dialectiques qu'elle engendre serait un régime qui contesterait violemment la réalité et deviendrait lui-même sa propre négation.

De fait, si contrairement à Aron, dans *L'essence du politique,* Freund ne défend aucun régime particulier, il n'en demeure pas moins que certaines de ses préférences politiques apparaissent dans sa thèse. Il est également indéniable que pour lui — comme pour Aron — le bon régime politique « suppose l'existence d'un État agonal, c'est-à-dire d'un État qui réglemente un certain nombre de situations sans imposer d'uniformité, qui réussit à instaurer la concorde, tout en laissant le champ libre à la rivalité des opinions et des intérêts […][1114]». Plus précisément, cette façon de concevoir la politique et la saine gestion des conflits comme facteur de liberté est illustrée de trois manières dans *L'essence du politique.* D'abord, elle se manifeste dans l'idéaltype que Freund fait de l'État moderne. Ensuite, elle apparait dans la description que le philosophe fait du concept d'opinion. Finalement, elle est repérable dans les nombreux commentaires que Freund émet dans son texte sur ce qui est, d'après lui, le bon régime ou le bon gouvernement.

Ainsi, en considérant la question du pluralisme politique et le débat qui a opposé Carl Schmitt à Harold Laski sur ce même sujet[1115], Freund semble se ranger derrière les idées du juriste allemand à quelques nuances près. Avec Schmitt et Laski, Freund soutient

[1114] Sébastien de la Touanne, *Julien Freund, penseur machiavélien de la politique, op. cit.,* p. 318.
[1115] Rappelons qu'avec sa théorie et sa défense du pluralisme, Laski mettait le club de baseball local, l'association communautaire, l'Église, la famille, etc. sur le même plan que l'État. Pour lui, l'unité politique était une association parmi d'autres auquel participait l'individu qui possédait ainsi de multiples appartenances ou une « pluralité d'engagements et de loyalismes », sans que l'on puisse dire lequel était prépondérant. Carl Schmitt le lui reproche sévèrement. Voir : *La notion de politique, op. cit.,* p. 75-84.

que le pluralisme est un « fait d'expérience » et qu'à l'intérieur d'une unité politique, il y a toujours eu une pluralité d'individus, de familles, de tendances, de groupes, etc.[1116]. De la sorte, au sein d'une collectivité politiquement organisée, il y a toujours plusieurs manières de voir le monde et de l'évaluer. Même dans une très petite communauté, les membres n'ont pas tous la même façon de penser ou de percevoir les évènements du quotidien. Cependant, contre Laski et dans une perspective schmittienne, le philosophe français affirme que ce pluralisme peut créer une multitude de conflits dont certains peuvent atteindre une intensité particulière qui les transformerait inévitablement en antagonismes politiques, c'est-à-dire en une lutte dans laquelle l'unité collective serait menacée et où l'autre parti prendrait la figure de l'ennemi[1117].

Pour éviter une telle situation, avec Schmitt, Freund défend la thèse selon laquelle l'unité politique ne se situe pas sur le même plan que les autres organisations qui vivent en son sein[1118]. L'unité politique est « déterminante en dernier ressort » et elle est la seule à être vraiment souveraine, puisqu'elle a pour objet d'assurer « l'unité suprême » et la concorde intérieure[1119]. Toutefois, Freund ajoute que si l'on ne peut s'appuyer sur le seul pluralisme pour fonder une unité politique comme l'État, celui-ci a néanmoins la charge « de protéger le pluralisme interne en maintenant la concorde entre les divers groupements et en créant les meilleures conditions possible de bon voisinage[1120]. » Selon lui, le rôle du politique est « de protéger le pluralisme social interne, qu'il soit d'ordre familial,

[1116] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 210-211.
[1117] *Ibid*., p. 21.
[1118] Si ce point de vue est bien celui de Schmitt, il n'est pas non plus éloigné de Hobbes et d'Aron. Pour eux aussi, l'État moderne est vu comme l'arbitre des conflits et le garant de la sécurité et de l'intégrité de la communauté politique. Même si la chose est expliquée différemment que chez le juriste allemand, Aron ne fait certainement pas de l'église ou du club de sport une organisation équivalant à l'unité politique.
[1119] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 211.
[1120] *Ibid*., p. 212.

professionnel, culturel, économique, religieux ou autre, […][1121] ». En ce sens, avec des accents qui rappellent la théorie aronienne sur le régime constitutionnel-pluraliste, Freund affirme que le politique doit tolérer les rivalités entre les groupes et les diverses activités humaines, tout en les empêchant d'atteindre une intensité susceptible de les transformer en conflits belliqueux[1122]. Le politique ne met donc pas un terme définitif aux oppositions qui subsistent dans n'importe quel groupement humain, il doit plutôt les atténuer et les réglementer en amenant les conflits à se conformer à certaines règles ou à certaines normes[1123].

À cet égard, dans sa thèse pour appuyer cette conception sur le rôle du politique, Freund fait une description du développement de l'État moderne qui démontre que, selon lui, cette forme politique a atteint le plus haut degré de « cohérence rationnelle » dans l'histoire, notamment en surmontant l'inimitié sur la scène de la politique intérieure[1124]. De cette façon, dans la détermination conceptuelle que le philosophe fait de l'État, il indique précisément que cette forme politique est l'œuvre de la raison, c'est-à-dire le fruit de « la rationalisation progressive d'une structure politique déjà existante » que les hommes ont perfectionné avec le passage du temps[1125]. Plus clairement, l'État est une forme politique qui s'est donc établie à travers les âges en s'opposant aux autres pouvoirs politiques privés (Église, féodaux, factions, etc.), pour former une unité politique d'un type nouveau, plus rationnel et plus cohérent, capable de mettre en échec à la fois les conflits confessionnels

[1121] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 214-215.
[1122] *Ibid*., p. 215.
[1123] *Ibid*., p. 272.
[1124] *Ibid*., p. 555.
[1125] *Ibid*., p. 560-561.

et les conflits privés qui ont miné l'histoire européenne après la chute de l'Empire romain d'Occident. Freund décrit ainsi de manière assez classique cette genèse de l'État moderne :

> Historiquement l'État s'est formé, comme nous l'avons dit, dans le combat contre l'autonomie des seigneurs et des féodalités locales, contre les puissances quasi indépendantes comme le clergé et aussi contre les fauteurs des guerres de religion. Cela n'est pas seulement vrai de la France du XVI^e^ siècle et du XVII^e^ siècle, mais aussi des nations qui se sont constituées en État plus récemment. L'État fait table rase des institutions qui peuvent être des sources privées d'un pouvoir politique et du même coup il supprime les possibilités d'une inimitié interne pouvant opposer des chefs de tribus, des ras, des pachas ou des cheiks entre eux. […] Autrement dit, il n'y a d'État que si dans des frontières déterminées règne la paix intérieure par l'intégration de toutes les communautés et toutes les autorités politiques. De ce point de vue on peut définir 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. L'État accepte donc l'opposition d'idées et d'opinions, la compétition et la concurrence aussi longtemps que la rivalité intérieure ne tourne pas à la lutte armée ou violente[1126].

Pour garantir en quelque sorte sur le plan théorique cette concurrence pacifique ou ce conflit policé à l'intérieur de l'État, au sujet des idées ou des opinions, Freund s'appuie sur la philosophie des premiers penseurs du libéralisme et de l'État moderne. De fait, en considérant l'enjeu de l'obéissance dans la deuxième partie de sa thèse, le philosophe se réfère à Hobbes pour cerner les limites du pouvoir politique et définir le cadre de l'obéissance. Il soutient alors que l'autorité politique n'a pas à rendre la population heureuse, mais son rôle est bien plutôt d'assurer la sécurité de tous, pour laisser à chacun la liberté de choisir et de poursuivre son propre bonheur[1127]. De plus, avec Spinoza, Freund affirme qu'une des limites de l'obéissance est certainement la liberté de conscience[1128]. Par exemple, aucun gouvernement ne peut nous forcer à penser qu'une chose est fausse

[1126] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 568-569.
[1127] *Ibid.*, p. 163.
[1128] *Ibid.*, p. 165.

lorsqu'elle est vraie, nous contraindre à croire ou ne pas croire ou encore, nous obliger à aimer ce que nous détestons[1129].

En outre, en considérant la notion d'ordre et en s'appuyant sur la distinction kantienne entre moralité et légalité, Freund estime que le politique ou la loi juridique qui en émane a pour rôle de réglementer les relations extérieures entre individus et non de légiférer sur l'éthique, les devoirs moraux ou les cas de conscience[1130]. L'État doit donc éviter de condamner des positions morales et des croyances religieuses, mais il doit veiller au bon ordre dans les interactions extérieures des personnes. Ainsi, dans une optique antitotalitaire et avec des idées empruntées aux premiers penseurs de la modernité libérale, Freund rappelle que le pouvoir politique n'a pas à s'immiscer dans l'intimité des individus pour tenter de les rendre heureux ou pour imposer une seule conception du bonheur à l'ensemble de la société. Dans la mesure où l'ordre politique et la sécurité des personnes ne sont pas menacés, le pouvoir ne doit pas non plus chercher à contrôler les idées, la morale et les consciences.

D'ailleurs, selon le philosophe, une telle recherche est non seulement nuisible, mais elle est surtout inutile, puisque d'après lui un contrôle complet des esprits par le pouvoir politique est impossible. Il explique très clairement cette position, lorsqu'il définit ce qui est dans *L'essence du politique*, le résultat de la dialectique entre le privé et le public, à savoir l'opinion. En effet, tel que nous l'avons mentionné, pour Freund, le pluralisme et particulièrement le pluralisme des opinions est « inhérent au politique[1131] ». En ce sens, au sein de toute communauté humaine, il existe toujours plusieurs idées ou plusieurs opinions,

[1129] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 165.
[1130] *Ibid*., p. 229.
[1131] *Ibid*., p. 383.

« peu importe les motifs qui leur servent de base et qui sont en général très divers : intérêts divergents, passions opposées, désaccord dans l'interprétation d'une situation donnée, rivalité d'ambitions[1132] ». De la sorte, à moins de pouvoir supprimer toute forme de jugement individuel, un gouvernement ne peut empêcher ses sujets d'évaluer les multiples situations qui se présentent à eux.

Or, si dans la thèse de Freund l'opinion est le résultat de l'antagonisme entre la sphère privée et la sphère publique, c'est que comme nous l'avons indiqué, l'innovation et le dynamisme qui agitent le social surgissent de l'espace privé pour atteindre l'espace public. Autrement dit, dans la multitude des idées qui animent la vie d'une collectivité, certaines prennent une importance particulière et sont alors portées par des individus qui souhaitent les faire valoir auprès du plus grand nombre pour transformer les pratiques sociales[1133]. Ces idées sont d'abord des opinions privées, mais qui possèdent ensuite une vocation publique, c'est-à-dire qu'elles sont à la base de changements sociaux qui s'effectuent par l'entremise de l'activité politique. Résultant de la dialectique du privé et du public, pour Freund, l'opinion se matérialise donc toujours par l'entremise des partis, des clubs, des coteries, des comités, des ligues, des clans, etc.[1134]. Selon lui, de tout temps il n'a jamais existé une unité politique où régnait l'unanimité, l'opinion est normalement divisée en de multiples organisations qui représentent certaines tendances existantes au sein de la collectivité.

[1132] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 382.

[1133] Pour illustrer cette dialectique et son résultat, on peut penser aujourd'hui à un phénomène comme l'écologisme qui était encore il y a trois ou quatre décennies un phénomène assez marginal. Il ne concernait qu'une poignée d'individus ou quelques petits groupuscules d'anticonformistes. Pourtant, à force d'être mis de l'avant dans le débat public par des groupes de pression, des médias et des scientifiques, l'écologisme est devenu un enjeu sociopolitique de première importance au début du XXI[e] siècle.

[1134] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 382-383.

De ce point de vue, le parti politique n'est que la manifestation moderne d'un phénomène universel et transhistorique qui est la diversité des opinions, leurs divisions et leurs possibles confrontations à l'intérieur des frontières d'une unité politique. En se référant à Machiavel cette fois, le philosophe français souligne que le seul véritable danger qui résulte de ce pluralisme conflictuel, c'est la guerre civile. Cependant, celle-ci n'apparait que « si la sphère du public est mal assurée et fragile, soit que la légalité n'y est pas respectée, soit que la régularité y est bafouée par les citoyens ou le pouvoir[1135]. » En ce sens, le conflit d'opinions ou de partis n'est pas dangereux en soi, il devient problématique si la légalité et la régularité ne sont pas respectées. À l'inverse, dans un esprit très machiavélien — qui n'est pas moins aronien — Freund ajoute que :

> Si la sphère publique est solidement constituée, ce qui veut dire sans cesse raffermie par le respect, la rivalité des opinions et la concurrence des partis contribuent à accroitre sa puissance. L'idée que les partis sont radicalement néfastes vient soit d'une méfiance à l'égard de l'opinion soit d'une conception du public comme une république de l'âge d'or, alors que la vie de la sphère publique comme toute vie est faite de tensions, d'émulations et d'antagonisme. À tout prendre, la liberté elle-même n'existe que par les tensions, c'est-à-dire le monde uniforme est celui du déterminisme[1136].

Ainsi, pour Freund, il est certain que la liberté à la fois individuelle et collective est garantie, lorsqu'à l'intérieur d'une communauté politique, les tensions et les rivalités entre les différents partis qui composent l'opinion peuvent s'incarner de manière réglementée et régulée dans les institutions publiques. Par conséquent, on constate à quel point sur ce thème, le philosophe est près de l'esprit général de l'analyse sociologique d'Aron sur les régimes constitutionnel-pluralistes. À son avis, comme en témoigne la dernière citation, la

[1135] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 388.
[1136] *Idem*.

liberté vit et se manifeste dans la tension et les conflits et une cité dans laquelle tout serait en apparence uniforme et tranquille n'est certainement pas une cité libre[1137].

Toujours près de la pensée aronienne, Freund précise aussi que le moyen d'éviter tout débordement lorsque des opinions et des partis sont en opposition à l'intérieur d'un corps politique, c'est de transformer la lutte en combat. Ce qui signifie en conflit organisé et régulé où les partis en présence acceptent à l'avance les règlements et les conventions nécessaires — « règles du jeu constitutionnel ou du régime » — pour que la concurrence n'entraine pas de violence excessive[1138]. Si dans sa thèse, la question du combat est surtout liée à l'enjeu de la guerre extérieure, vingt ans après *L'essence du politique,* Freund reprend cette thématique dans son ouvrage *Sociologie du conflit*[1139]. Dans ce texte, il use même du concept d'état agonal (employé aussi par Aron) pour caractériser l'état d'une société libre qui a réussi à transfigurer ses antagonismes internes en une compétition pacifique et codifiée qui exclut le plus possible la violence[1140]. Si l'on se rapporte à sa thèse, Freund rappelle encore une fois que c'est le développement de l'État moderne qui a permis de réaliser une telle prouesse de rationalisation, notamment, en s'arrogeant le monopole de la violence légitime, en instaurant une armée nationale, en développant une fonction administrative et militaire, tout en établissant un système juridique[1141].

[1137] Dans cette citation, Freund renvoie en note de bas pages à Machiavel et à Montesquieu. Il explique que dans les ouvrages respectifs de ces deux auteurs on associe étroitement conflit et liberté et qu'au contraire, les régimes trop calmes sont souvent des cités où il n'existe que peu de liberté. Freund cite également le passage du *Contrat social* dans lequel Rousseau fait allusion à Machiavel pour la même raison et il cite aussi un article d'Y. Lévy où l'auteur affirme que la conception jacobine de la démocratie est hostile au pluralisme des partis. Voir : *L'essence du politique, op. cit.,* p. 388, note n°2. Pour une réflexion de Freund sur la notion de liberté, voir les pages 314-315 du même ouvrage.
[1138] Julien Freund, *L'essence du politique, op. cit.,* p. 540, 548.
[1139] Julien Freund, *Sociologie du conflit, op. cit.,* p. 75-80.
[1140] *Ibid.,* p. 83-87.
[1141] Julien Freund, *L'essence du politique, op. cit.,* p. 541.

Néanmoins, s'il souligne le rôle de l'État moderne dans l'atteinte de cette pacification intérieure, Freund reconnait aussi que « le libéralisme est l'une des rares doctrines à avoir essayé de limiter la violence[1142]». Freund admet volontiers que la philosophie libérale est la philosophie qui s'est développée conjointement avec la construction de l'État en misant sur la neutralité axiologique du politique, en prônant de laisser libre cours au débat d'idées au sein de la société, pour limiter le pouvoir étatique et lui éviter d'avoir à prendre parti dans des querelles religieuses [1143]. De cette façon, pour le philosophe français, en comparaison à d'autres types de régimes, « la démocratie libérale est le régime qui favorise le pluralisme et l'institutionnalisation des partis à la différence de la démocratie jacobine qui recherche l'unanimité […][1144] ». De fait, chez Freund, si ces deux types de démocraties partent du même postulat : un gouvernement n'est légitime que s'il est accepté par l'opinion publique, celles-ci offrent toutefois deux différences fondamentales qui permettent à Freund de rejeter la démocratie du second type[1145].

En effet, le philosophe explique que la démocratie libérale ne considère pas l'opinion publique comme une entité infaillible. Un peuple qui décide d'une politique ou qui vote pour un parti peut se tromper. Il doit alors bénéficier normalement de la possibilité de revenir sur son erreur en faisant un autre choix à la prochaine consultation ou un autre vote à la prochaine élection[1146]. Dans un régime démocratique et libéral, puisqu'il doit choisir entre plusieurs conceptions rivales, l'électeur a en quelque sorte droit à l'erreur et

[1142] À cet égard, Freund se moque d'ailleurs des marxistes qui critiquent frénétiquement les régimes libéraux pour leur emploi utilitaire, circonstanciel et limité de la violence, alors qu'eux défendent paradoxalement des régimes qui font un usage quotidien d'une violence excessive, mais excusable, parce que faite au nom d'un idéal moral. Voir : *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 520.
[1143] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 195, 565.
[1144] *Ibid*., p. 385.
[1145] *Ibid*., p. 399-400.
[1146] *Ibid*., p. 400.

il possède aussi la possibilité de modifier ultérieurement sa décision[1147]. Ce choix de l'électeur repose donc également sur « la confrontation publique des opinions, c'est-à-dire la discussion[1148]. » En ce sens, la libre discussion entraine des conséquences politiques et institutionnelles essentielles : « la reconnaissance, le droit et le respect de l'opposition, la liberté de presse, de réunion, de conscience, etc. » et toutes ces libertés — aussi formelles soient-elles — sont des protections contre l'arbitraire du despotisme[1149].

À l'inverse, Freund affirme que la démocratie jacobine[1150] repose sur deux autres principes : publicité et refus de la discussion publique. Ainsi, dans ce genre de démocraties, la publicité est en elle-même manifestation de la vérité et de la vertu[1151]. Tout doit alors être théoriquement public : démocratie directe, vote ouvert, diplomatie ouverte, etc. L'opinion publique est également confondue avec la volonté générale et celle-ci avec la volonté populaire — jugée *a priori* bonne et généreuse — d'où émanent en théorie toute les vérités et surtout la légitimité du régime. Or, si la volonté du peuple ne peut errer, elle ne peut qu'être trompée, lorsque celle-ci est dans l'erreur (si elle fait un mauvais choix politique par exemple). Dans ce genre de démocratie, il faut donc qu'une avant-garde éclairée ou un parti unique éduque le peuple pour qu'il puisse prendre conscience de ses véritables intérêts[1152]. Pour cette raison, ce régime interdit le débat d'idées et la discussion publique, pour éviter que le peuple soit abusé par la querelle des partis et les promesses des

[1147] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 400.
[1148] *Idem*.
[1149] *Idem.*
[1150] Dans cette section de son travail, Julien Freund ne tient plus compte étrangement de la distinction qu'il avait opérée auparavant entre démocratie jacobine (fascisme et nazisme) et démocratie populaire (socialisme et communisme), il associe le régime de l'URSS à une démocratie jacobine. Voir : *L'essence du politique*, *op. cit.,* p. 401.
[1151] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 401.
[1152] *Idem*.

factieux[1153]. Finalement, Freund indique que « la différence entre la démocratie libérale et la démocratie jacobine est que la première seule a pour base le respect, au moins formel, de l'opinion publique, laquelle peut varier et se dédire, tandis que l'autre n'admet que la publicité d'une opinion qu'elle veut unanime[1154]. »

Les préférences politiques de Freund dans *L'essence du politique* se dessinent ainsi plus nettement. Elles sont disséminées dans son texte, mais il est possible de les relever et de les résumer en affirmant que pour lui, un bon régime est celui qui est capable d'équilibrer les antagonismes internes en s'adaptant aux nouvelles conditions et en en créant d'autres, acceptables pour les nouvelles forces sociales[1155]. Autrement dit, en évitant le plus possible la violence et les révolutions, un bon gouvernement doit équilibrer les puissances mouvantes qui s'activent autour du pouvoir[1156]. Pour ce faire, il doit miser sur la continuité et la régularité, en ayant par exemple un principe de succession au pouvoir indiscuté (succession dynastique, alternance électorale, etc.) et en atténuant le caractère impératif du commandement par un jeu de mécanismes institutionnels et légaux[1157]. À cet égard, Freund indique qu'en misant sur la légalité, un bon gouvernement s'engage à agir au nom de la loi — sauf en cas de crise majeure — et demande que, comme lui, les citoyens agissent conformément à la loi, ce qui limite l'arbitraire des actions intempestives[1158].

[1153] Julien Freund remarque que l'un des premiers gestes politiques de Lénine après sa prise du pouvoir en octobre 1917 fut de dissoudre l'assemblée constituante sous prétexte que son éducation politique était insuffisante. Voir : *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 401-402.
[1154] *Ibid.*, p. 402.
[1155] *Ibid.*, p. 248.
[1156] *Ibid.*, p. 254.
[1157] *Ibid.*, p. 256-257.
[1158] *Ibid.*, p. 262.

Parallèlement, le philosophe soutient qu'une constitution est encore le meilleur moyen d'intégrer le pouvoir dans l'État et dans la société[1159]. Comme il l'écrit, la constitution « est capable, à condition que la coutume puisse assouplir les règles, d'instaurer la stabilité par une distribution raisonnable des compétences et une répartition raisonnable des forces politiques et sociales[1160]. » Puis, Freund ajoute qu'une constitution inspire confiance par la régularité qu'elle établit dans la sphère publique, en précisant les mécanismes de succession et en assignant une place au droit et à la force[1161]. Une constitution limite ainsi l'arbitraire des décisions, c'est pourquoi avec elle, « le politique trouve les moyens de se dominer lui-même […][1162] ». Le bon État est donc pour Freund celui qui à l'aide d'institutions régulières (constitution, lois, etc.) est capable de sauvegarder sa liberté, sa sécurité et celles de ses membres par la stabilité, la solidité et la puissance limitée par le respect des lois et des coutumes locales[1163].

⁂

Ainsi, l'on constate que dans *L'essence du politique*, malgré son désir de faire une étude objective, Freund laisse néanmoins poindre ses préférences en matière de politique. En effet, sa philosophie semble teintée par un esprit rationaliste, moderne et presque entièrement libéral. Nous l'avons vu, ce n'est pas parce que ce philosophe fait du politique un phénomène essentiellement conflictuel qu'il condamne les sociétés humaines au chaos ou à la guerre. Bien au contraire, tout au long de sa thèse, Freund plaide implicitement pour les régimes qui savent prendre en charge la conflictualité en l'encadrant par la légalité ou

[1159] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 352.
[1160] *Idem.*
[1161] *Idem.*
[1162] *Ibid*., p. 352.
[1163] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 358. Sur ce sujet, voir aussi les pages 720-721.

la constitutionnalité. Surtout, il plaide également pour les régimes qui sont capables de canaliser les conflits dans le débat d'idées ou la querelle des partis.

En s'opposant au totalitarisme, tout en défendant l'État et les premiers penseurs du libéralisme, Freund estime qu'au sein d'une bonne société, la liberté d'expression doit être totale[1164] et les individus ou les partis doivent avoir l'espace nécessaire pour dialoguer et combattre politiquement de manière agonale, c'est-à-dire pacifiquement et dans le respect de la légalité. Ce n'est que de cette façon que les énergies, les ambitions et les rivalités qui animent toutes sociétés pourront trouver un sain exutoire et former un équilibre dynamique entre les forces sociales. D'ailleurs, peu de commentateurs l'ont noté, mais trois ans après la publication de son maitre ouvrage (1968), Freund développera plus spécifiquement cette conception du bon régime. De fait, dans *Le nouvel âge*, dans un texte intitulé *Bref essai sur la classification des régimes*, contre ce qu'il nomme l'*hypercratie* et l'*anarchie,* le philosophe défendra la *mésocratie*, c'est-à-dire un régime où le pouvoir est tempéré « dans le respect d'un commandement et d'une obéissance nécessaires à une unité politique équilibrée, afin que la politique puisse remplir sa tâche normale, sur la base de garantie juridique[1165]. »

Quoi qu'il en soit, dans *L'essence du politique*, cette défense discrète des régimes à la fois pluralistes et conflictuels, mais constitutionnels et pacifiques pourrait avoir plusieurs origines. Elle provient sans doute de la philosophie d'Aristote, de Machiavel, de Montesquieu ou encore de Tocqueville. Cependant, pour nous, l'influence majeure en ce domaine fut incontestablement les analyses sociologiques de Raymond Aron. Sans les

[1164] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 209.
[1165] Julien Freund, *Le nouvel âge*, *op. cit.*, p. 125.

reprendre intégralement, Freund en a tout de même conservé l'esprit général. Comme son maitre français, dans sa thèse il s'est opposé au totalitarisme en défendant des régimes tempérés et pluralistes dans lesquelles la lutte pour le pouvoir se manifeste dans les institutions, par la concurrence pacifique et légalisée, par une constitution. Si ces éléments ne font pas de Freund un libéral de stricte observance, ils font tout de même de sa thèse un ouvrage qui est respectueux de l'esprit du libéralisme[1166].

Conclusion

Dans ce chapitre, pour tenter de dévoiler une dernière fois l'influence qu'Aron a eu sur *L'essence du politique*, nous avons d'abord exposé la façon dont ce sociologue a défini dans ses cours des années 1950 le régime constitutionnel-pluraliste. Ensuite, nous avons montré comment cette première définition dans la sociologie aronienne s'oppose au régime de parti monopolistique et au totalitarisme. Après quoi, nous avons cherché à expliquer de quelle manière, du côté de la philosophie de Freund, le présupposé du privé et du public est un concept qui sert à critiquer le totalitarisme. Par cette voie, nous avons illustré comment Freund dans sa thèse défend de manière implicite des régimes beaucoup plus modérés et conteste avec Aron, par le fait même, le régime totalitaire. Finalement, dans la dernière section de ce chapitre, nous avons souhaité montrer de quelle façon, à l'instar de son maitre français, Freund plaide dans son travail pour des régimes constitutionnels où la conflictualité s'incarne pacifiquement dans le débat d'idées et la concurrence des partis.

[1166] Rappelons encore qu'Olivier Arnaud souligne le fait que l'expression «d'esprit libéral » est employée par Freund pour qualifier les penseurs soucieux de défendre les libertés (ou une certaine conception de la liberté), mais qui ne sont pas des libéraux doctrinaires ou qui sont des penseurs antérieurs, dans l'histoire des idées, au libéralisme (Spinoza, Machiavel, Montesquieu, Tocqueville, etc.). Arnaud reprend cette expression pour parler lui-même de De Gaulle. Voir : Olivier Arnaud, *La signification du libéralisme à partir de la philosophie politique de J. Freund*, *op. cit.*, p. 11, 158. Voir aussi Julien Freund, « la pensée libérale », *Kwartaalschrift Wetenschappelik*, vol.5, n°4, 1975, p. 419.

Surtout, au travers de ces quatre exposés, bien que cette influence aronienne soit moins directe, nous avons cherché à montrer de quelle manière, dans *L'essence du politique*, tout en les adaptant au cadre de sa propre théorie, Freund a récupéré certains aspects fondamentaux de la pensée d'Aron sur la démocratie et le totalitarisme. La récupération de ces éléments dévoile donc inévitablement une affinité entre la thèse de Freund et les ouvrages de son directeur dans lesquels celui-ci plaide pour les régimes libéraux contre les régimes de partis monopolistiques. Si l'on ne peut dire qu'avec *L'essence du politique* on tient une œuvre strictement libérale (surtout de par la méthode de l'ouvrage), on ne peut nier le fait que par l'entremise des analyses aroniennes, ce texte est imprégné — même peut-être contre la volonté consciente de son auteur — par un esprit rationaliste, moderne et libéral que nous résumerons par cette citation que Freund emprunte à Aron : l'important c'est qu'au cœur de la vie de la cité « la divergence des options métaphysiques n'empêche pas la coopération raisonnable[1167]. »

Ainsi, on a pu le remarquer tout au long de ce chapitre, Aron et Freund à sa suite adhérent de différentes façons à un type de libéralisme bien particulier, c'est-à-dire que devant le calme apparent des régimes totalitaires, ils ont tous les deux, à leurs manières, défendus des régimes tumultueux. À cet égard, pour nos deux auteurs, la liberté politique s'incarne dans des sociétés où la pluralité des conflits d'intérêts, d'idées, de partis, etc. peut ouvertement se matérialiser — relativement pacifiquement — et être mis en formes dans et par les institutions civils et politiques. Même si « cette pluralité ne va pas sans inconvénients, elle entretient dans la cité une atmosphère de querelles, elle brouille le sens

[1167] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit*., p. 279. Voir aussi : Raymond Aron, *Espoir et peur du siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 1957, p. 88.

des nécessités communes, compromet l'amitié des citoyens », elle reste tout de même, « comme un symbole de valeurs irremplaçables, moyen de limiter l'arbitraire du Pouvoir et d'assurer une expression légale au mécontentement, symbole de la laïcité de l'État et de l'autonomie de l'esprit qui crée, interroge ou prie[1168]. » À l'inverse, les régimes qui prétendent à l'unanimité et à l'homogénéité (sociale ou ethnique) nient dangereusement le pluralisme et les libertés humaines au nom d'une mythologie totalisante. Comme le rappelle Aron : « La pluralité des univers spirituels et l'autonomie des activités voueront à la tyrannie toute velléité de planification globale[1169]. »

Bref, c'est ce type de libéralisme bien singulier — que nous définirons dans la conclusion de cette recherche — qui a certainement influencé Julien Freund. Comme nous avons essayé de le montrer plus largement au cours des trois derniers chapitres (5,4 et 3), l'œuvre principale de Freund et la conception du politique qu'elle renferme sont marquées par les idées d'Aron. Bien qu'à première vue, *L'essence du politique* apparaisse comme un texte schmittien, nous avons tenté de dévoiler, à la fois par l'étude de la correspondance et par des comparaisons entre les écrits d'Aron et de Freund, la part aronienne et donc libérale de ce texte. Nous croyons ainsi être parvenus à établir que la thèse de Freund n'est pas réductible à la théorie de Schmitt et que, par conséquent, ce texte ne cache pas non plus une conceptualisation du politique qui conduirait à une défense de l'autoritarisme ou du totalitarisme, bien au contraire.

Ces quelques constats nous amènent alors à penser plus fermement encore que certains des concepts employés dans l'ouvrage de Freund peuvent être utiles pour repenser

[1168] Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, *op. cit.*, p. 332.
[1169] *Ibid.*, p. 210.

et retrouver une conceptualisation forte du politique qui soit compatible avec le libéralisme. Cependant, avant de pouvoir esquisser les traits d'une telle conceptualisation, nous devons nous engager dans un dernier examen comparatif entre les idées de Freund et celles d'Aron. En effet, il nous faut examiner dans le prochain chapitre les objections qu'Aron a formulées à l'encontre de la thèse de Freund et, aussi, il nous faut examiner dans quelle mesure certaines idées aroniennes sont incompatibles avec la théorie que l'on trouve dans *L'essence du politique*. Ce n'est qu'après avoir fait cette ultime comparaison que nous pourrons parvenir à notre propre définition d'une « conception libérale de la politique ».

Chapitre VI

Antithèse et synthèse

Dans les chapitres trois, quatre et cinq notre objectif était clair : dévoiler la part aronienne de *L'essence du politique*. Pour ce faire, avec l'aide de la correspondance et par l'étude des textes, nous avons tenté de montrer les points de similitudes entre la pensée politique de Raymond Aron et la théorie du politique contenue dans la thèse de doctorat de Julien Freund. Ce faisant, nous avons délibérément esquivé et laissé en suspens les éléments qui pouvaient opposer Aron et Freund dans leur conceptualisation respective du politique. Dans ce chapitre, notre but est inverse. Il consiste précisément à marquer les points de discordances entre les deux théoriciens de manière, par la suite, à pouvoir esquisser une synthèse de leurs positions. Cette synthèse — nous l'espérons — devrait nous permettre de produire, finalement, notre conceptualisation forte du politique susceptible d'être compatible avec le libéralisme de manière générale.

Évidemment, dans ce chapitre, nous ne pourrons nous attarder isolément à chaque aspect qui pourrait faire l'objet d'un désaccord entre Aron et Freund sur la question du politique. Notre objectif est plus modeste. Il s'agit plutôt de synthétiser les oppositions essentielles en trois grandes thématiques que nous exposerons successivement. Ainsi, dans cette sorte d'échange dialectique entre la pensée d'Aron et celle de Freund, nous traiterons tout d'abord de l'enjeu philosophique et politique qui est posé avec la célèbre distinction de l'ami et de l'ennemi. Ensuite, nous aborderons la question de la finalité du politique ainsi que la délicate question des rapports entre la politique et la morale. Enfin, nous considèrerons pour terminer le sujet du relativisme et de la philosophie de l'histoire. Puis,

finalement, nous procéderons à notre synthèse entre les deux positions aronienne et freundienne.

Mentionnons néanmoins, avant d'exposer ces trois thèmes, que les désaccords entre Aron et Freund sont structurés essentiellement par une sorte d'opposition préalable. Bien que celle-ci soit à caractère général, cette opposition est en elle-même fondamentale. Elle témoigne d'une divergence entre une approche sociologique et une approche philosophique[1170]. Pour simplifier, on peut dire qu'alors que le sociologue veut étudier scientifiquement (empiriquement ou positivement) les sociétés humaines ou les faits sociaux, le philosophe souhaite par son étude atteindre des vérités plus hautes (métaphysiques, conceptuelles, ontologiques, éthiques, etc.) et parvenir à répondre à des interrogations plus générales ou plus profondes sur le sens de la vie ou de l'univers, sur la nature de l'homme ou des sociétés, sur l'existence de Dieu ou des causes premières, etc. Il peut chercher également à définir les grands principes d'une discipline, comme le fait la philosophie des sciences par exemple.

Bien que cette présentation soit simplificatrice (Aron est d'ailleurs très critique du sociologisme), elle nous permet toutefois de marquer une différence essentielle entre Aron et Freund. Pour étudier la politique, le premier de ces deux penseurs analyse et compare surtout les régimes de son temps ou de l'histoire récente à l'aide des sciences sociales

[1170] Pour une idée de la vision méthodologique et sociologique d'Aron plusieurs textes pourraient être ici cités, mentionnons néanmoins : « Science et conscience de la société » dans Raymond Aron, *Études politiques*, *op. cit.*, p. 9-37, la première leçon, « De la sociologie », dans Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, p. 13-31, le deuxième cours, « De la philosophie à la sociologie politique », dans Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 38-53. Pour une perspective plus générale, mais fort intéressante, le lecteur peut également consulter : Raymond Aron, *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard, 1971. Du côté de Freund, un texte synthétise et schématise très clairement sa méthode philosophique : Julien Freund, *Philosophie et Sociologie*, *op. cit.*, p. 7-144. Dans un style plus critique, le lecteur peut consulter l'article : Julien Freund, « Philosophie et sociologie politique », *art. cit.*, p. 129-151.

(économie, psychologie, anthropologie, histoire, etc.), il cherche à répondre aux grandes questions qui traversent les sociétés ou la science de son époque. La philosophie et les philosophes ne sont que des appuis dans cette réflexion. Le second quant à lui étudie la politique en cherchant à dégager les caractéristiques qui constituent de manière immuable ce domaine d'action. Cette étude est également faite à l'intérieur d'une réflexion plus large sur la nature humaine. La philosophie, les philosophes ou même les sciences sociales lui permettent de dégager des « vérités éternelles » sur la nature de l'existence sociale.

À cet égard, les travaux politiques d'Aron louvoient avec la philosophie et ses auteurs plutôt qu'ils n'affirment clairement une véritable théorie systématique et pleinement philosophique[1171]. Formé au néokantisme de Léon Brunschvicg, à l'instar de son maitre, Aron laisse peu de place à la « métaphysique » et à la « philosophie éternelle » dans sa propre réflexion qui se manifeste souvent par un effort rigoureux de clarification et d'identification des limites de la connaissance à l'intérieur d'un champ disciplinaire (l'histoire, les relations internationales, etc.)[1172]. Sa pensée sur la politique ne cherche donc pas à établir des « lois » immuables ou des « déterminismes macroscopiques»[1173].

[1171] De notre point de vue, une telle affirmation n'exclut pas évidemment que l'on (les commentateurs) puisse déduire de la pensée aronienne une philosophie politique ou qu'Aron est lui-même réalisé des travaux de nature philosophique. Cependant, nous croyons qu'en ce qui concerne la politique spécifiquement, l'approche aronienne est plus sociologique que philosophique.

[1172] En commentant l'influence que Léon Brunschvicg eut sur la direction prise par ses recherches de jeunesse dans ses *Mémoires,* Aron écrit : « Par quelle miraculeuse faculté la philosophie peut-elle atteindre une vérité métaphysique, essentiellement autre que la connaissance scientifique et supérieure à elle? » À partir de cette influence méthodologique — qu'on peut lier au néo-kantisme ou au criticisme —, les travaux d'Aron furent empreints d'une extrême rigueur scientifique et d'une sorte de retenue quant à la portée générale que ceux-ci pouvaient posséder. Voir : Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 66-67, p.81 (pour la citation). Comme exemple de rigueur et de retenue, l'approche théorique d'Aron dans le domaine des relations internationales reste à notre sens paradigmatique. Sur ce thème consulter : Raymond Aron, « Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales ? », *art. cit.*, p. 851-852, 855. Raymond Aron, « Réponse », *Annales. Économies, sociétés, Civilisations*, vol. 18, n°3, 1963, p. 493. Voir aussi sur le sujet de l'influence kantienne chez Aron, Philippe Raynaud, « Raymond Aron et le jugement politique entre Aristote et Kant », dans Christian Bachelier et Élisabeth Dutartre-Michaut (Dirs.), *Raymond Aron et la liberté politique*, Paris, Éditions de Fallois, 2002, p. 123-131 et Sylvie Mesure, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984.

[1173] Raymond Aron, « Réponse », *art. cit.*, p. 491.

Empruntant également énormément sur ce point à la sociologie wébérienne, la politique ne peut être pensée selon Aron sans faire référence au « sens subjectivement vécu » par les acteurs politiques[1174]. L'analyse politique aronienne est donc, comme l'affirme Gwendal Châton, une sociologie historique compréhensive[1175]. Notamment, parce que le sens vécu par les acteurs détermine en partie l'action, tout en étant contingent, ancré dans une situation historique particulière, c'est-à-dire variable en elle-même parce qu'unique dans l'histoire. Comme Aron le souligne, dans l'histoire les politiciens d'un même pays n'ont pas toujours eu les mêmes objectifs, puisqu'« à une certaine époque, objectif évident ou besoin incontestable ne répond une génération après, ni à une ambition raisonnable ni à la nécessité[1176]. »

Autrement dit, la sociologie politique aronienne est avant tout modérée dans son ambition et surtout attentive aux aléas de l'histoire ainsi qu'à l'évolution des sociétés humaines[1177]. Évidemment, on retrouve l'opposé dans *L'essence du politique*. En effet, comme nous l'avons montré au deuxième chapitre, avec sa philosophie Freund cherche expressément à cerner les constances qui déterminent de manière permanente l'activité politique. Indépendamment des acteurs, des idées, de la technique, etc., il veut définir la nature ou l'essence éternelle du phénomène politique[1178]. Le philosophe veut donc répondre à une question ontologique : qu'est-ce que la politique, dans la mesure où cette

[1174] Gwendal châton, *Introduction à Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 79. Voir aussi sur ce sujet le chapitre que Raymond Aron consacre à Max Wéber dans Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1969, p. 239-257.
[1175] Gwendal Châton, *Introduction à Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 78. Voir aussi : Raymond Aron, « Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales? », *art. cit.*, p. 853-854.
[1176] Raymond Aron, « Réponse », *art. cit.*, p. 494.
[1177] Pour quelques éléments à propos de la spécificité de la sociologie politique aronienne, voir : Jean-François Chanlat, « Raymond Aron : l'itinéraire d'un sociologue libéral », *art. cit.*, p. 119-133 et Miroslav Novak, « La sociologie politique de Raymond Aron entre Tocqueville et Marx » dans Christian Bachelier et Élisabeth Dutartre-Michaut (Dirs.), *op. cit.*, p. 149-164.
[1178] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 4-5, 9-23.

activité est inhérente à la condition humaine? Cette interrogation dévoile simultanément un enchevêtrement dans la philosophie freundienne entre *L'essence du politique* et une enquête plus large sur la nature humaine et les différentes essences auxquelles celle-ci serait reliée. En ce sens, Freund est alors pour nous pleinement philosophe et il n'hésitera pas à soutenir après sa thèse que la métaphysique est l'aboutissement de la philosophie[1179]. En somme, cette différence fondamentale entre l'approche freundienne et l'approche aronienne dans l'étude du politique est la trame de fond sur laquelle apparaitront les trois thèmes de discordes que nous expliquerons.

6.1 Le présupposé de l'ami et de l'ennemi

Pour commencer, rappelons avant toute chose que tout en prenant très au sérieux la part conflictuelle du monde politique, Aron parait avoir posé un regard mitigé sur le critère de Schmitt et sur sa reprise, sous la forme du présupposé, chez Freund. Si, sans aucun doute, il est possible de soutenir avec Giulio De Ligio que la question de l'ami et de l'ennemi est « suprêmement » aronienne[1180] — mentionnons qu'Aron s'est effectivement confronté à cet enjeu autant dans *Paix et guerre entre les nations* (1962) que dans *Penser la guerre, Clausewitz* (1976) et que, même dans les années trente, Aron concevait déjà la politique étrangère comme machiavélique, « faite de ruse et de violence, de combinaison en vue de s'assurer des amis et de désarmer ses ennemis […][1181] » —; il faut également

[1179] Julien Freund, « L'imprescriptible métaphysique », *L'Astrolabe*, n°49, 1977, p. 18. D'ailleurs, peu de temps après avoir défendu sa thèse de doctorat et être devenu professeur de sociologie à Strasbourg avec le soutien d'Aron, Freund exprimait à son maitre son désarroi vis-à-vis de son travail de sociologue universitaire. Dans une lettre de 1967, Freund écrit au dernier paragraphe à propos de la sociologie : « j'y crois de moins en moins […] Quelle science est la sociologie? Ce que je fais, est-ce de la sociologie? […] » (Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 10 avril 1967 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°206, Bibliothèque et Archives Nationales de France).

[1180] Giulio De Ligio, « La vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *art. cit.*, p. 406.

[1181] Raymond Aron, « Essai sur le machiavélisme moderne » dans Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Éditions de Fallois, 1993, p. 79. L'éditeur de cet ouvrage, Rémy Freymond, affirme que les inédits présentés dans ce livre permettent de recentrer l'œuvre d'Aron sur l'avant-guerre. Du moins, ils

souligner les éléments de cette conception qui laissait le sociologue français assez perplexe. Par ailleurs, ces éléments sont très bien exposés par De Ligio lui-même dans son article, *La vertu politique : Aron, un penseur de l'ami et de l'ennemi*[1182].

Ainsi, bien que Freund ait pu puiser dans la pensée aronienne des éléments pour redéfinir sa conception du critère schmittien, Aron lui ne s'est jamais contenté de souligner la possible existence de l'antagonisme ami-ennemi dans le domaine des relations internationales. Il a aussi constamment cherché à penser les problèmes qu'une telle conceptualisation pouvait engendrer. D'ailleurs, ces problèmes soulevés ici et là dans l'œuvre aronienne témoignent souvent du dialogue implicite que le sociologue français a entretenu avec Schmitt et avec « leur commun disciple Julien Freund[1183] ». À cet égard, ces critiques formulées dans les écrits d'Aron à l'endroit du critère schmittien peuvent être selon nous regroupées en trois grandes catégories : la difficulté que représente la politique intérieure pour cette conceptualisation, l'ambiguïté de la notion d'inimitié et finalement le problème de la véracité du concept lui-même. Regroupées de la sorte, ces trois critiques nous permettront de montrer sur quels points Aron s'oppose à Freund sur ce sujet[1184].

On sait de prime abord qu'Aron considère avec attention le critère de l'ami et de l'ennemi et qu'il a lui-même dépeint les relations internationales comme des relations comportant par essence l'alternative de la guerre et de la paix[1185]. Cependant, comme il l'avait écrit à Freund en 1964, une difficulté apparait si l'on essaye de décrire

dévoilent aussi certainement une forme d'unité de l'œuvre aronienne que l'on croit souvent absente due à l'éclectisme de son auteur, voir p. 9-10.

[1182] Giulio De Ligio, « La vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *art. cit.*, p. 411-417

[1183] *Ibid*., p. 410.

[1184] Nous laisserons donc de côté les critiques aroniennes qui concernent davantage Carl Schmitt que Julien Freund.

[1185] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.*, p. 18.

simultanément la politique intérieure et la politique extérieure à l'aide du critère ami-ennemi[1186]. Selon le sociologue, il peut y avoir un danger de confusion entre les deux univers : la politique intérieure n'obéit pas en effet à la même logique que la politique extérieure. Pour cette raison, Aron dans ses analyses sépare étroitement les deux domaines lorsqu'il traite de la question de l'inimitié et de la violence[1187]. Car, comme il l'écrit dans *Paix et guerre* en discutant explicitement de *Der Bergriff des Politischen,* « à l'intérieur d'une unité, la politique ne comporte pas l'opposition de l'ami et de l'ennemi, elle est l'ordre du commandement, légitimé par la coutume et la croyance. La réflexion philosophique ne peut et ne doit poser la lutte à mort comme fondement de l'ordre […][1188] ».

Suite à cette affirmation, Aron s'empresse d'ajouter qu'il y a évidemment des phases de civilisation où les collectivités s'entredéchirent, mais les guerres civiles sont à ses yeux des conflits d'une autre nature que les guerres entre unités politiques[1189]. Aussi violentes et cruelles peuvent-elles être, les guerres civiles ou les guerres de sécessions opposent des partis qui vivent et vivront peut-être encore dans la même communauté

[1186] Raymond Aron, « Lettre à Julien Freund du 5 février 1964 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France.

[1187] Dans « Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales? », Aron emploi deux formules extrêmement précises pour distinguer les deux domaines : 1) « j'ai cherché ce qui constituait la spécificité des relations inter-nationales ou inter-étatiques et j'ai cru trouver ce trait spécifique dans la légitimité et la légalité du recours à la force armée de la part des acteurs. Dans les civilisations supérieures, ces relations sont les seules, parmi toutes les relations sociales, qui admettent la violence comme normale. » 2) « Max Weber, on le sait, définissait l'État par le monopole de la violence légitime. Disons que la société internationale est caractérisée par l'absence d'une instance qui détienne le monopole de la violence » (« Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales ? », *art. cit.*, p. 843, 845).

[1188] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.*, p. 295.

[1189] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.*, p. 295, voir note n°2. Voir aussi : Raymond Aron, « Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales? », *art. cit.*, p. 846. Dans cet article, Aron écrit que les cas marginaux (guerres civiles et guerres de sécession) ne constituent pas une objection à la définition selon laquelle : à l'intérieur des unités politiques, une instance détient normalement le monopole de la violence légitime et que cette instance est absente en politique extérieure.

politique une fois le conflit terminé[1190]. De la sorte, pour Aron, si l'on peut possiblement soutenir que la dialectique de l'amitié et de l'inimitié prévaut dans le domaine de la politique extérieure, celle-ci ne s'applique pas en politique intérieure. L'inimitié et la violence n'y sont pas tolérées, si ce n'est la violence exercée par l'autorité légitime.

Aron est alors toujours soucieux de bien distinguer les deux orientations fondamentales de toute communauté politique : « Toute collectivité comporte une double définition, à l'intérieur par un système de normes ou de valeurs, vers l'extérieur par l'indépendance ou la souveraineté militaire[1191]. » Par conséquent, si les relations internationales sont caractérisées par la survie des corps politiques à « l'ombre de la guerre » dans un état d'anarchie et si l'état civil est caractérisé, lui, par le monopole de la violence légitime et par la paix, conformément à la loi, dire que la politique *est essentiellement* ou *comporte toujours* la dialectique de l'ami et de l'ennemi risque d'entrainer l'analyse dans une impasse, une sorte de réduction de la politique intérieure à l'univers hostile des relations extérieures ou encore pires, à une sorte de réduction de la politique à la logique de l'affrontement militaire (logique dans laquelle la reconnaissance de l'ami et de l'ennemi prend indiscutablement tout son sens).

Ainsi, comme le rappelle à juste titre G. De Ligio, la conceptualisation ami-ennemi possède une fausse clarté qu'Aron ne manque pas de souligner en affirmant qu'on ne peut aller trop loin dans cet argumentaire[1192]. Comme nous l'avons déjà avancé, une telle conception tend à masquer la condition mixte de la réalité politique et à présenter une vision

[1190] Dans une guerre de sécession, un des deux partis (celui qui veut maintenir l'unité du corps politique existant) au moins considère son adversaire comme étant destiné à vivre avec lui.
[1191] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.*, p. 295.
[1192] Giulio De Ligio, « La vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *art. cit.*, p. 413.

simplificatrice qui dévoilerait un monde exagérément conflictuel et démesurément violent[1193]. En ce sens, Morgenthau, l'une des figures fondatrices du réalisme contemporain en relations internationales — avec qui Aron a vivement débattu[1194]—, tombe dans ce genre de travers, lorsqu'il affirme que l'essence de la politique internationale est identique à celle de la politique intérieure, les deux sphères étant caractérisées selon lui par une lutte pour la puissance[1195].

On sait toutefois qu'en écoutant son maitre français, Freund a tenté d'éviter cette problématique en faisant de l'amitié le but de la politique intérieure, en renvoyant surtout la possibilité de l'inimitié au-delà des frontières des unités politiques. Cependant, en conservant en partie la conception schmittienne de la politique comme *degré d'intensité*[1196], selon laquelle le risque d'inimitié « subsiste » et est « inhérent » à toutes les sphères du politique (intérieure et extérieure), le philosophe français n'échappe pas complètement à cette critique aronienne et reste quelque peu prisonnier d'une conceptualisation qui masque une part de la réalité[1197]. C'est pourquoi, à notre avis, la reformulation freundienne du critère schmittien — qui éloigne certainement Freund de Schmitt — conserve tout de même une part d'équivoque qu'Aron évite.

[1193] Notons que les idéologies politiques extrémistes — comme le marxisme-léninisme ou le nazisme par exemple — tombent souvent dans ce piège manichéen de la réflexion politique. Pour eux, l'ennemi de classe, l'ennemi du peuple, l'ennemi racial ou l'infidèle doit être radicalement éliminé, même si celui-ci appartient à la même communauté politique.

[1194] Sur la critique de Morgenthau et de sa conception de l'intérêt de national comme politique de puissance, voir : Raymond Aron, « En quête d'une doctrine de la politique étrangère », dans *Études politiques*, *op. cit.*, p. 460-461, 471-473.

[1195] Dario Battistella, Jérémie Cornut et Élie Baranets, *Théorie des relations internationales*, *op. cit.*, p. 131. Voir aussi : Hans Morgenthau, *Politics Among Nations*, New-York, Mcgraw-Hill, 7e éditions, 2005, p. 37.

[1196] Rappelons que Freund et Schmitt soutiennent qu'un groupement humain (peu importe son motif : culturel, religieux, économique, linguistique, etc.) ne devient pleinement politique que lorsqu'il atteint un seuil ou un degré le rendant apte à s'affirmer par la lutte, c'est-à-dire lorsqu'il est prêt à provoquer la mort physique d'autres êtres humains pour se faire valoir et reconnaitre indépendamment des autres communautés. Voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 479.

[1197] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 512.

Nonobstant cette première critique, un problème plus important encore surgit, si l'on cherche à saisir avec précision quelle incarnation concrète les deux concepts compris dans la dialectique de l'ami et de l'ennemi peuvent avoir dans le monde réel. De fait, est-ce que le risque d'hostilité entre les unités politiques sur la scène du monde entraine nécessairement l'inimitié ou l'alliance — comme Freund l'affirme — entre ces mêmes unités? Et, est-ce que les échanges et le commerce ou encore la compétition et la rivalité (ou même de sérieux contentieux) entre groupements politiques opposés conduisent inévitablement à la dialectique de l'ami et de l'ennemi même en temps de paix[1198]? La réponse à ces deux interrogations nous parait plus négative que positive. Comme l'affirme Aron, en discutant de la volonté des différents gouvernements, « ces volontés aux prises ne déchainent pas nécessairement une compétition militaire, potentielle ou actuelle. Le commerce entre unités politiques n'est pas toujours belliqueux […][1199] ». Évidemment, si l'on exclut les périodes de guerres, le concept ami-ennemi perd en signification et en importance lors des relations politiques pacifiques, c'est-à-dire dans la majorité de ces relations[1200].

[1198] Compétitions et rivalités ne sont pas synonyme de guerre ou d'inimitié en relations internationales. À titre d'exemple, dans leur histoire récente, les États-Unis d'Amérique et le Canada ont souvent des contentieux sérieux dans leurs rapports à propos de l'économie. Néanmoins, même si chacun de ces deux pays cherche à maximiser son intérêt dans ce domaine, ceux-ci ne deviennent pas des ennemis pour autant.
[1199] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.*, p. 59.
[1200] Même si la guerre est un phénomène courant et caractéristique des relations entre corps politiques ou de l'histoire de ces relations, ce phénomène n'est pas le but de la politique ni encore moins son état normal. À ce sujet, dans *Paix et Guerre au XXI^e siècle*, Dario Battistella remarque que statistiquement depuis le XVI^e siècle, les grandes puissances de chaque époque ont participé entre elles à des guerres à peu près tous les trente ans. On assiste également dans l'histoire à une diminution des guerres classiques jugées mineures entre puissances secondaires. En outre, Battistella note que plus de la moitié des États dans le monde n'ont jamais participé à aucune guerre. Il souligne simultanément que depuis 1945 aucune grande puissance ne sait affronter dans une guerre ouverte. Voir : Dario Battistella, *Paix et Guerre au XXI^e siècle*, Paris, Sciences Humaines Éditions, 2011, p. 23-24.

Aron avait d'ailleurs rappelé ce problème à Freund après sa soutenance de thèse. Dans une lettre du début de l'année 1966, il écrit :

> Des ennemis peuvent avoir un intérêt commun sur un certain plan ou dans une certaine région. Je crois que vous auriez tort de passer de la notion philosophique d'hostilité à la conclusion pratique qu'il s'agit toujours de déterminer qui est l'ennemi. Le vrai problème est plus subtil. Il s'agit de déterminer qui est l'ennemi, en quelle mesure, à propos de quoi? L'hostilité totale ou absolue n'est qu'un concept limite comme le concept de guerre absolue chez Clausewitz[1201].

De cette façon, il existe un danger certain selon Aron à élaborer, à partir du risque de l'hostilité entre communautés humaines, une conception du politique dans laquelle il s'agit toujours de déterminer l'ennemi. D'après le sociologue, l'inimitié représente un problème plus complexe qu'il faut traiter avec rigueur dans certaines situations bien particulières. Il est peu instructif de désigner finalement dans l'abstrait les autres unités politiques comme des ennemis ou de possibles ennemis. L'usage politique de la notion d'« ennemi » est périlleux, surtout s'il ne s'accompagne pas d'une analyse précise et nuancée de la situation politique et des forces en présence. C'est pourquoi Aron en appelle à la prudence dans l'emploi d'un concept aussi lourd de significations. De plus, comme il l'explique à Freund, l'hostilité totale — à l'instar de la guerre absolue chez Clausewitz — est en quelque sorte un concept limite, « irréel » dont la possibilité abstraite ne constitue pas un « impératif praxéologique »[1202].

De fait, en réalité les relations d'hostilité dans l'univers politique sont parfois tellement *limites* et *virtuelles* qu'elles ne paraissent pas s'appliquer constamment à certaines unités politiques ou exister à certains moments de l'histoire humaine. Par

[1201] Raymond Aron, « Lettre à Julien Freund du 25 janvier 1966 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°206, Bibliothèque et Archives Nationales de France.
[1202] Raymond Aron, *Penser la guerre, Clausewitz 1*, *op. cit.*, p. 113-114.

exemple, est-ce que le Royaume des Tonga ou la Papouasie-Nouvelle-Guinée aujourd'hui ont des ennemis? Poser la question en ces termes, montre que peut-être le concept d'inimitié en politique n'est pas toujours pertinent et qu'il atteint un niveau d'abstraction tel (surtout lorsqu'il est défini comme une simple virtualité), qu'il s'éloigne grandement de la réalité politique concrète à comprendre. Il serait donc inexact de faire de cette conceptualisation un *présupposé* de l'essence du politique. À ce propos, en commentant le passage de la correspondance entre Aron et Freund cité ci-dessus, De Ligio souligne justement :

> Dans la perspective schmittienne que Freund a faite en partie sienne, l'ennemi finit donc par se présenter comme une figure ambiguë ou insaisissable, fermé sur sa logique faussement évidente : en tant que concept, il ne montre pas à l'homme d'action placé devant les choix historiques comment s'orienter *politiquement* ni comment choisir concrètement, et à la lumière de quelles finalités, ses prises de position[1203].

Sur ce point précis, bien qu'il est vrai de dire que chez Freund l'ennemi finit par apparaitre comme une figure « ambiguë » et « insaisissable », pour le bien de notre argumentation, on pourrait imaginer qu'un interprète de sa théorie soutienne que l'objectif de *L'essence du politique* n'était certainement pas de formuler une théorie pratique ou normative, mais bien de fournir une théorie descriptive du phénomène politique en lui-même. De cette manière, il n'y aurait pas de problème grave à user de concepts abstraits — voire même de conceptions quelque peu obscures — pour décrire la réalité. Après tout, l'histoire de la philosophie est parsemée de concepts quelque peu nébuleux à qui la vérité n'est pas nécessairement étrangère, même si ceux-ci n'entrainent pas à une pratique concrète et éclairée.

[1203] Giulio De Ligio, « La vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *art. cit.*, p. 416.

Pour autant, un troisième problème peut-être plus sérieux apparait sur le plan heuristique, lorsqu'on s'attarde à mettre en relation le caractère ambigu de la notion d'ennemi et la structure globale de la conceptualisation freundienne. En effet, une difficulté significative parait avec la dialectique de l'ami-ennemi dans *L'essence du politique*, parce que Freund ne se contente pas de faire une théorie idéale ou un idéaltype du politique. Il ne fait pas non plus de la notion d'inimitié une possibilité du réel dans le monde politique, mais il fait de ce concept l'un des trois « présupposés » de « l'essence » du politique, c'est-à-dire que sans cette notion, selon lui, pas de politique[1204]. Car, rappelons-le, il fait du présupposé une caractéristique *permanente* et *constitutive*, *invariable* et *spécifique* du phénomène immuable que serait le politique[1205]. Seulement, une telle affirmation pose un problème grave quant à la véracité d'une telle théorie. De fait, si l'on reprend l'exemple de la tribu (que Freund considère comme une entité politique) du chapitre cinq, il n'est pas du tout certain que ce type de groupements humains possède réellement — ou à tout le moins distinctement — les trois caractéristiques de la définition freundienne du politique, dont l'inimitié.

Ce problème de l'analyse freundienne avait déjà été abordé, sous un angle différent dans le passé, par Aron au moment de sa propre thèse de doctorat. Ainsi, dans le deuxième chapitre de la troisième partie de l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* consacrée au déterminisme historique, le jeune Aron critique Pareto pour avoir formulé une « loi statique » selon laquelle dans toutes les sociétés on retrouverait une pyramide de fortunes

[1204] Dans son article Giulio De Ligio rappelle qu'Aron a critiqué dans un de ces cours au Collège de France (séance du 6 mars 1973) cette façon de définir la politique par un critère, un degré ou des présupposés. À la fois, trop abstraite et trop rigide, une telle manière de philosopher sur la politique manquerait de « normativité essentielle » et de « valorisation universelle ». Voir : Giulio De Ligio « Le vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *art. cit.*, p. 414.
[1205] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 90.

(petits nombres de gens fortunés et grand nombre de pauvres)[1206]. Une telle affirmation théorique, nous dit Aron, suppose une double difficulté : avoir pris connaissance de tous les types de sociétés dans l'histoire et soutenir, par la même occasion, que ce type de société à structure pyramidale est valable pour tous les régimes du futur[1207]. Ce double risque de l'analyse parétienne n'est pas totalement étranger à la philosophie de Freund.

En effet, comme nous l'avons montré, le système conceptuel du philosophe français — par sa rigidité et ses prétentions — peut être gravement fragilisé chaque fois que dans l'histoire on découvrira un peuple qui eut un semblant d'organisation politique, sans posséder toutefois les trois présupposés de l'essence du politique tel qu'il les décrit. En plus, son analyse peut être compromise si l'on découvre dans le présent des unités politiques qui n'ont pas d'ennemi ou si l'on envisage dans l'avenir la possibilité de voir les sociétés et les civilisations se transformer radicalement. Et de fait, comme nous l'avons expliqué, il n'est pas assuré que certains États modernes puissent aujourd'hui posséder un ennemi. Certaines unités politiques n'en ont tout simplement pas les moyens, puisqu'avoir un ennemi implique au moins virtuellement que les rivalités entre États puissent évoluer vers l'épreuve de force ou vers le recours à la violence[1208]. Il faut donc que les protagonistes de cette éventuelle confrontation aient la volonté de s'affronter et possède, par le fait même, une puissance militaire.

Cependant, est-ce qu'un État comme Sainte-Lucie (petite île des Caraïbes) ou comme le Costa-Rica pourrait offrir une résistance quelconque si les États-Unis d'Amérique ou la Chine décidaient de les envahir? Aussi caricaturale que soit cette

[1206] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 298.
[1207] *Idem*.
[1208] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 479.

question, elle n'en démontre pas moins que Sainte-Lucie ou le Costa-Rica existe bel et bien en tant que communauté politique indépendante, même si celles-ci ne possèdent aucune armée et n'ont certainement pas l'intention à plus ou moins long terme de faire usage de la force dans leurs relations diplomatiques avec le monde extérieur. On voit donc ici le danger qu'il y a à définir le politique par les situations exceptionnelles ou par les situations extrêmes. On risque de perdre de vue ce qu'est la situation normale, tout aussi susceptible de fournir des éléments pour déterminer ce qu'est la politique communément[1209]. De ce point de vue, en opposition avec Freund sur ce sujet, Aron cherche plutôt à réfléchir sur la politique dans son ensemble, c'est-à-dire en incluant dans sa réflexion la dialectique qui lui est propre, entre situation normale et situation exceptionnelle[1210].

Cet argument et cet exemple dévoilent un aspect absolument fondamental de l'opposition entre Aron et Freund au sujet de la dialectique ami-ennemi. En effet, si une communauté politique peut exister sans armée et sans ambition d'entrer en guerre avec ses voisins, c'est que l'éventualité de la lutte violente ou du conflit armé succède à l'existence politique dans l'ordre des choses humaines[1211]. La guerre entre États, l'inimitié politique, l'alliance, etc. sont des phénomènes qui présupposent l'existence de communautés

[1209] Dans une conférence sur le machiavélisme et Jacques Maritain, en se référant aux anciens, ainsi qu'à Léo Strauss qui avait remarqué ce problème dans la pensée de Machiavel, Aron souligne le problème qui existe à définir seulement la politique par la situation extrême. Toutefois, contrairement à Maritain, Aron se refuse à ignorer les situations extrêmes (qui sont pour lui fréquentes) dans sa réflexion sur le domaine politique, sans cependant définir celui-ci par celles-là. Voir : Raymond Aron, « Sur le machiavélisme dialogue avec Jacques Maritain » (1982), dans Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, *op. cit.*, p. 430-431.
[1210] Giulio De Ligio, « La vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *art. cit.*, p. 418.
[1211] Sir John Keegan (historien militaire) rappelle que dans l'histoire humaine, l'institution militaire ou l'armée fut avant tout élaborée pour assurer la protection des premières sociétés agricoles et sédentaires qui subissaient l'attaquer des peuplades nomades désireuses d'acquérir par la force des provisions. Voir : John Keegan, *Histoire de la guerre*. Paris, Perrin. 2014. p. 205. La guerre est donc un phénomène ultérieur au développement des premières collectivités organisées.

politiques diverses et multiples déjà établies[1212]. En revanche, bien que le risque de conflits soit éminemment réel en relations internationales, l'existence des multiples communautés politiques ne suppose pas nécessairement la guerre ou l'inimitié. Autrement dit, dans l'univers politique, une guerre ne peut éclater que si des communautés humaines organisées préexistent et ont, par la suite, un différend qui les entraine vers l'affrontement violent. En ce sens, une collectivité humaine devient politique, parce qu'elle veut se gouverner indépendamment des autres communautés, non parce qu'elle est prête ou parce qu'elle veut forcément les combattre.

De cette façon, l'hostilité et l'inimitié sont des faits sociaux qui semblent surgir une fois seulement que le politique a déjà opéré une division préalable. À cet égard, Aron écrit très justement dans *Paix et guerre* :

> Le fait premier dont dérive la distinction de la politique intérieure et de la politique extérieure est celui de la pluralité des ordres sociaux, chacun étant imposé à tous les membres d'une collectivité. Le caractère obligatoire des normes qui commandent à l'existence collective, la diversité de ces normes créent l'opposition du *compatriote* et de *l'étranger*. Celui-ci n'est pas toujours en tant que tel l'ennemi. Parfois de petites sociétés closes se montrent sans hostilité, curieuse ou non, à l'égard des mœurs *étranges*. La force des liens qui attachent l'individu à *son* groupe et l'incompatibilité des impératifs qui gouvernent la conduite des groupes respectifs introduisent simplement l'opposition du *même* et de *l'autre*, fragmentent l'humanité pour ainsi dire en espèces séparées[1213].

[1212] Dans *Paix et guerre entre les nations,* Raymond Aron souligne précisément ce point : « La guerre est le choc de conduites organisées, l'épreuve de force entre deux " équipes " dont chacune essaie de l'emporter sur l'autre en multipliant par la discipline la vigueur de chaque combattant. En ce sens précis, elle ne peut pas être antérieure à la formation des équipes. Phénomène social, elle implique par définition la société. Plus nous imaginons les hommes vivant par familles ou par bandes, à la manière des vertébrés supérieurs, moins nous sommes enclins à leur prêter des conduites belliqueuses » (*Paix et guerre entre les nations, op. cit.,* p. 349). Cette explication est d'ailleurs tout à fait conforme à l'interprétation faite par Raymond Aron de la pensée de Clausewitz. On sait également toute l'influence que ce militaire prussien eut sur la théorie aronienne des relations internationales. Sur la perspective — qu'Aron fait sienne — entre guerre et politique chez Clausewitz, la citation suivante d'Aron dit tout : « La guerre sort de la politique, c'est elle, la politique, qui en détermine l'intensité, en crée le motif, qui en dessine les grandes lignes, qui en fixe les fins et, du même coup, les objectifs militaires » (*Penser la guerre, Clausewitz 1, op. cit.,* p. 175).

[1213] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.,* p. 294. À ce sujet également, dans une conversation avec le philosophe Alain Finkielkraut et l'écrivain Régis Debray sur les ondes de France culture, le politicien français Jean-Louis Bourlanges rapporte un propos d'Aron sur la dialectique freundienne de l'ami et de l'ennemi : « J'avais eu une conversation avec Raymond Aron qui m'avait dit ça. Il m'avait dit

De surcroit, à la fin de sa vie (1982), dans une conférence sur le machiavélisme et la pensée de Jacques Maritain, Aron tient des propos tout à fait similaires :

> […] depuis qu'il y a des hommes, ils ont toujours été organisés en groupements plus ou moins fermés, tribus, empires, nations, et chacun de ces groupements a eu un sens très vif de son identité et de sa différence par rapport aux autres. Ce sentiment de l'identité et de la différence n'implique pas nécessairement le conflit, mais à partir du moment où chacun de ces groupements est armé, les conflits sont toujours possibles; du même coup les gouvernants ont le devoir de prendre les précautions nécessaires pour assurer la survie des États[1214].

Aron et Freund soutiennent donc une conception de la politique à la fois très similaire et foncièrement différente. Tous les deux considèrent comme étroitement liés les phénomènes de la politique, de la guerre et de l'inimitié. Cependant, alors que Freund fait de l'inimitié un présupposé inhérent à la condition politique de l'homme (au moins virtuellement), Aron fait de la figure de l'ennemi un résultat de la guerre, elle-même conséquence possible et non nécessaire des conflits pouvant surgir entre les diverses unités politiques. En d'autres termes, dans la perspective aronnienne, le politique sépare les collectivités humaines en créant entre celles-ci un sentiment d'identité et de différence qui s'exprime par la dialectique du même et de l'autre. Cette division — bien qu'elle entraine un risque certain — ne condamne pas l'humanité à l'inimitié et à la guerre. Si Aron prend au sérieux le tragique de la condition politique, il ne fait pas de celle-ci forcément un drame éternel.

---

que Freund, Julien Freund, avait eu tort d'avoir pris la dialectique de l'ami et de l'ennemi; mais la dialectique de l'autre et du même, c'est-à-dire l'autre est un associé-rival et nous devons reconnaitre ce rapport fondamental au monde qui est un rapport d'association et de rivalité et ça implique effectivement que nous prenions conscience de ce que nous sommes […] ». Dans *Réplique*, « Quel avenir pour l'Europe? », France Culture, 6-4-2019. 50es minutes. L'émission peut être réécoutée : https://www.franceculture.fr/emissions/repliques/quel-avenir-pour-leurope.

[1214] Raymond Aron, « Sur le machiavélisme dialogue avec Jacques Maritain » (1982), dans Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, *op. cit.*, p. 431.

La position d'Aron vis-à-vis de la problématique de l'ami et de l'ennemi semble ainsi plus conforme à la réalité politique, historique et contemporaine. Pour cette raison, elle nous parait plus près de la vérité que celle de Freund qui, rappelons-le, a tout de même fait un travail remarquable d'éclaircissement et de reconceptualisation du critère de Schmitt. Néanmoins, ce concept — même dans sa version freundienne — reste lourd d'équivoques. Il masque la condition mixte de la vie politique et il ne semble pas toujours coller à la réalité sociale ou historique ni même être une condition consubstantiel de l'existence du phénomène politique. De cette façon, il semble mal s'accorder avec une analyse à la fois sociologique et philosophique des sociétés du passé et du présent. À l'opposé, l'analyse aronienne tient compte clairement de la différence entre politique intérieure et politique extérieure. Différence qui est bien souvent gommée par l'usage du concept ami-ennemi. En outre, Aron souligne l'aspect imprécis et trop indéterminé d'une telle conceptualisation, surtout lorsqu'on la définit simultanément comme présupposé et comme virtualité de la réalité. De surcroit, sa position nous rappelle le danger qu'encourt tout philosophe ou tout sociologue, lorsque celui-ci soutient des affirmations du type : toute société est inégalitaire ou toute société possède des ennemis. Formules-chocs, explicatives ou rhétoriques qu'emploie parfois Aron lui-même, mais qui exposent à la critique l'analyse de celui qui en fait usage; d'autant plus si celui-ci tente — comme c'est le cas chez Freund — de former une structure théorique systématique. Dans ce cas, la critique peut être dévastatrice.

6.2 La finalité du politique et la morale

La seconde thématique où Aron et Freund semblent s'opposer concerne la finalité du politique et la morale. Le fait de souligner cette opposition peut apparaitre ici incongru,

puisque nous avons montré plus haut que Freund avec une habilité consommée, avait incorporé à sa théorie le conseil d'Aron selon lequel le but de la politique est l'amitié[1215]. De fait, Freund a suivi dans *L'essence du politique* les conseils prodigués par son directeur à ce propos, tout en enrichissant également sa propre perspective de certains éléments que l'on trouve dans les textes aroniens avant 1965. Néanmoins, aussi intéressante et fondamentale soit-elle, dans une perspective aronienne, la conception de la finalité du politique, exprimée par Freund dans sa thèse, en néglige pourtant certains aspects essentiels. Notamment, comme nous l'avons montré au quatrième chapitre, Aron considère que les objectifs des unités politiques peuvent être pluriels et variables. De plus, comme nous le verrons dans ce chapitre, selon le sociologue, on ne peut penser la politique indépendamment de la morale, c'est-à-dire sans faire référence aux fins éthiques ou normatives que poursuivent les acteurs dans ce domaine d'actions. Mais, avant d'exposer ces deux considérations, rappelons brièvement la position de Freund.

En suivant les conseils d'Aron, Freund dans sa thèse a cherché à conjuguer l'idée de l'amitié avec les éléments qui permettent aux communautés politiques d'exister, c'est-à-dire la paix, la sécurité et l'indépendance. De fait, comme nous l'avons montré en détail au chapitre trois, Freund soutient que le but spécifique du politique « consiste dans la volonté d'une unité politique de conserver son intégrité et son indépendance dans la concorde intérieure et la sécurité extérieure[1216]. » Pour ce philosophe, dans ses relations avec les autres collectivités, « la tâche de la politique consiste à surmonter ou à vaincre l'inimitié réelle ou virtuelle, d'établir la paix et, le cas échéant, la plus grande amitié

[1215] Raymond Aron, « Lettre à Julien Freund du 5 février 1964 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France. Voir aussi : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 454, 462, 650-668.
[1216] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 650.

possible entre les peuples[1217]. » Une unité politique doit donc chercher essentiellement dans ses relations extérieures à conserver, par la sécurité, son existence et son indépendance. À l'intérieur de ses frontières, l'unité politique doit également maximiser la concorde et la prospérité des individus et des groupes[1218]. En ce sens, en valorisant l'harmonie, la solidarité et la richesse commune, la politique favorise la bonne entente et la paix au sein de la société.

Cette manière de définir la finalité du politique est hautement intéressante et présente un avantage certain. Elle permet de décrire l'objectif minimal auquel doit tendre toute personne (ou tout parti) occupant le pouvoir dans n'importe quelle collectivité. En effet, peu importe l'époque, la région du monde, le régime ou la philosophie (ou l'idéologie) d'un gouvernement, celui-ci doit assurer la concorde et la prospérité, la survie et l'indépendance de la collectivité dont il a la charge. À l'inverse, s'il laisse s'installer au cœur de sa cité la discorde et la pauvreté, le gouvernement risque d'être renversé par les révoltes et les guerres civiles. Ou pire encore, si sa collectivité est anéantie (physiquement) ou asservit par la force des armes, par définition, ce gouvernement n'existera plus. Par conséquent, qu'il soit un tyran sadique, un démagogue cynique ou le plus vertueux des politiciens, tout individu qui a la charge de la vie collective doit atteindre la finalité du politique tel que Freund l'a décrit. Indépendamment des critiques que nous ne manquerons pas de lui faire, il faut reconnaitre ici que le philosophe français dévoile une condition universelle et inhérente à toute communauté politique. Il met à jour en quelque sorte

[1217] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 653.
[1218] *Ibid.*, p. 658-659.

l'objectif premier ou l'objectif fondamental de tout gouvernement qui veut persévérer dans son être.

Incontestablement, Aron ne peut être qu'en accord, du moins dans un premier temps, avec cette proposition de Freund. Sa propre conception du but du gouvernement recoupe celle de Freund et lui aussi fait de la sécurité l'un des premiers objectifs poursuivis par les États. Cependant, la pensée d'Aron outrepasse largement celle de Freund sur ce sujet. À cet égard, dans une perspective aronienne, une remarque préalable peut être faite à propos du but spécifique du politique tel que Freund le conçoit. Effectivement, il est possible de souligner que la finalité du politique dans la théorie du philosophe comporte deux objectifs qui peuvent être dans les faits contradictoires. Freund assigne ainsi au politique la tâche d'assurer l'intégrité et l'indépendance des collectivités. Autrement dit, tout gouvernement doit garantir la sécurité et la souveraineté de la communauté politique dont il est responsable. Toutefois, comme Aron l'explique, « ces deux objectifs ne se confondent pas » nécessairement[1219]. Il peut y avoir des moments dans l'histoire où l'intégrité, la survie ou la sécurité d'une collectivité, coïncident en fait avec l'abandon de son indépendance politique[1220]. Bien que ce ne soit pas toujours le cas, l'acceptation de l'esclavage a permis à certains peuples de garder la vie et d'éviter les génocides ethniques ou culturels[1221]. Par exemple, si elle voulait préserver son intégrité physique, la France en juin 1940 pouvait-elle faire autrement que de signer l'armistice après la débâcle de ses

[1219] Raymond Aron, « En quête d'une doctrine de la politique étrangère » (1953), dans *Études politiques*, *op. cit.*, p. 472.
[1220] *Idem*.
[1221] Raymond Aron, « En quête d'une doctrine de la politique étrangère » (1953), dans *Études politiques*, *op. cit.*, p. 472.

armées? En conséquence, le choix entre la souveraineté et la survie d'un peuple peut être une question ou une décision absolument politique.

Malgré tout, conformément à la pensée de freundienne, il est possible de répondre aisément à une telle remarque : si ce type de décision peut être tout à fait politique, le politicien qui accepterait de troquer l'indépendance de sa cité pour la survie de son peuple condamnerait immédiatement sa collectivité à une existence non politique. De fait, le gouvernement de sa communauté n'appartiendrait plus à celle-ci, mais bien à l'entité politique qui l'aurait menacé et finalement conquis. Néanmoins, cette remarque préalable nous entraine vers la première critique substantielle qu'Aron pourrait soumettre contre une telle conception univoque de la finalité du politique. En effet, comme nous l'avions montré au quatrième chapitre (sans toutefois affirmer nettement l'opposition), Aron dans son débat avec Morgenthau affirme clairement que dans le champ des relations internationales les fins poursuivies par les États sont forcément plurielles[1222]. On ne peut donc parvenir à définir selon lui un seul objectif éternel que poursuivraient continuellement et invariablement tous les corps politiques à travers l'histoire[1223].

Lorsque l'on se penche sur le cas des grandes puissances, on constate en effet que celles-ci poursuivent une multiplicité d'objectifs. Aron le remarque, par exemple, à propos des États-Unis : « Comme toute grande puissance, (les États-Unis) ne sauraient limiter leurs ambitions au désir de vivre, ils veulent un monde dans lequel ils aient le maximum

[1222] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.,* p. 585.
[1223] Rappelons également les trois types d'objectifs exposés par Aron dans *Paix et guerre entre les nations* que nous avons expliqués au quatrième chapitre : une première série d'objectifs abstraits — la sécurité, la puissance, la gloire — une deuxième série d'objectifs concrets — l'espace, les hommes, les âmes — et une troisième série inspirée par la pensée platonicienne — le corps, le cœur, l'esprit. Voir : *Paix et guerre entre les nations, op. cit.,* p. 81-102.

de sécurité, ou d'influence, ou de rayonnement[1224]. » Par le fait même, combien de fois dans l'histoire, des politiciens ou des États ont risqué leur sécurité et leur intégrité dans le but de parvenir à atteindre des objectifs de plus grande envergure : la puissance, la richesse, la gloire, l'influence idéologique ou religieuse, etc. Les conquérants ont également largement outrepassé les limites de la survie ou de la sécurité de leur État pour parvenir à assouvir leurs ambitions. Aron indique qu'ils « ont parfois justifié leurs aventures par la prospérité dont jouirait leur peuple après la victoire. Ces utopies servaient d'excuse, non d'inspiration. La puissance, ces meneurs d'hommes la voulaient comme instrument de leur gloire, en vue du triomphe d'une idée, pour elle-même, jamais afin que les hommes puissent connaitre la douceur de vivre[1225]. »

Si l'on adopte une perspective aronienne, on aperçoit ici les limites de la philosophie freundienne quant au but spécifique à assigner au politique. Il n'est pas évident, soutient Aron, que chaque unité politique dans l'histoire humaine ait constamment agi en ayant comme seul but le maintien de son indépendance et de sa survie. Dans un paragraphe de *Paix et guerre*, il est encore plus clair à ce sujet. En résumant sa position, il pose cette question :

> Peut-on dire, du moins, que les éléments qui entrent dans la définition de l'intérêt national sont subordonnés aux exigences de la survie? S'il s'agit d'une proposition de fait, elle est manifestement fausse. Prêtons à tous les États, grands et petits, la volonté de survivre en tant que tels, bien que cette volonté soit étrangement inégale selon le lieu et le temps (les royaumes d'Allemagne, au milieu du siècle dernier, n'avaient qu'une faible volonté de survivre en tant que tels : ni les souverains ni les peuples ne tenaient la perte de l'indépendance pour une catastrophe). Mais supposons cette volonté : elle ne définit pas un objectif dernier ou un critère de choix. Tous les grands États ont mis en péril leur survie pour atteindre des objectifs ultérieurs. Hitler a préféré, pour lui et pour l'Allemagne, la chance de l'empire à la sécurité de l'existence. Pas davantage il n'a voulu l'empire — ou l'accumulation de la puissance — comme moyen de la sécurité. On tenterait vainement de

[1224] Raymond Aron, « En quête d'une doctrine de la politique étrangère » (1953), dans *Études politiques*, *op. cit.*, p. 473.
[1225] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.*, p. 87.

> définir univoquement les objectifs des États par référence soit à la puissance soit à la sécurité soit à l'une et à l'autre. Qu'est-ce que la vie qui ne sert à une fin plus haute? À quoi bon la sécurité qu'accompagne la médiocrité[1226]?

Ainsi, Aron conclut sur ce thème en affirmant qu'on ne peut définir dans l'abstrait la finalité éternelle du politique ou affirmer par exemple que les unités politiques poursuivent à travers les âges « "le même genre de politique extérieure"[1227] ». Selon lui, « le vrai réalisme » ne peut étudier ou comprendre les objectifs des corps politiques à un instant particulier, s'il ignore leurs régimes et la philosophie de ses gouvernants[1228]. Il y a ainsi quelque chose de caricatural et de foncièrement erroné à proclamer par exemple que les bolcheviks ont conçu les intérêts de l'URSS comme l'aurait fait tout gouvernement russe[1229]. C'est pourquoi Aron soutient que, compte tenu de la pluralité des buts qu'un État peut viser, puissance vers l'extérieur ou bien commun à l'intérieur de ses frontières « (cohérence de la cité ou moralité des citoyens) », ce qu'on entend communément par *l'intérêt national* est plutôt le fruit d'une recherche qu'un critère d'action pour les gouvernants[1230]. De cette manière, comme le rappelle Dario Battistella, la conduite extérieure des États selon Aron n'est pas commandée par le seul rapport de forces et par un unique souci de sécurité[1231]. Dans la mesure où les idées et les sentiments influencent les décisions prises par les acteurs politiques, l'intérêt national (le but d'un corps politique)

[1226] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.*, p. 585.
[1227] *Ibid*., p. 587.
[1228] *Idem*.
[1229] *Idem*.
[1230] *Ibid*., p. 288.
[1231] Dario Battistella, Jérémie cornut et Élie Baranets, *Théorie des relations internationales, op. cit.*, p. 136.

ne saurait être défini sans considérer le régime intérieur, les aspirations des différents groupes sociaux, l'idéal de la cité ou l'idéologie de ses gouvernants[1232].

Par opposition, le but spécifique du politique tel que décrit par Freund ne concerne que l'indépendance et la sécurité de l'unité politique. D'essence machiavélienne, cette conception de la finalité du politique — bien qu'empreinte d'une certaine vérité — se limite à considérer le maintien de l'État et l'indépendance du pouvoir souverain comme les seuls objectifs réellement politiques. Par cette définition, Freund contraint le dirigeant à assurer uniquement la cohérence de la cité à l'intérieur et la sécurité vis-à-vis de l'extérieur[1233]. Une telle conception se coupe alors inévitablement des motifs, des valeurs et de l'idéal normatif ou moral poursuivi par les acteurs politiques autant sur la scène extérieure qu'à l'intérieur de la collectivité[1234]. Cette séparation nette entre morale et politique est le résultat de la philosophie générale de Freund dans laquelle les six essences reliées à la nature humaine sont strictement séparées[1235]. Pour ce penseur, le but spécifique du politique ne peut être affaire de moralité.

Cet aspect de la philosophie freundienne nous conduit à la deuxième critique essentielle que l'on peut faire à *L'essence du politique* dans une perspective aronienne.

[1232] Dario Battistella, Jérémie cornut et Élie Baranets, *Théorie des relations internationales*, *op. cit.*, p. 136. Voir aussi : Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 101.

[1233] D'une certaine façon, tout se passe comme si le seul but du politique ou de tout politicien était de conserver l'unité et l'indépendance de sa cité, en se maintenant au pouvoir, au milieu des tumultes de l'histoire humaine. Indéniablement, une telle conception est philosophiquement machiavélienne.

[1234] Il est vrai de dire que Freund souligne à plusieurs reprises dans *L'essence du politique* que les êtres humains et mêmes les régimes politiques portent toujours un idéal. Le philosophe français consacre même quelques pages au « règne des fins » dans la section de sa thèse sur le but spécifique du politique, mais disons que globalement le lien entre idéal et politique ou morale et politique est très peu développé dans cet ouvrage. La raison en est certainement la séparation stricte des essences dans la philosophie générale de Freund. Sur le « règne des fins », voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 695-703.

[1235] Au sujet des six essences chez Freund, on peut consulter les excellents tableaux dressés par Hélène Boulé à la fin de son Mémoire *Julien Freund, philosophe de la résistance*, *op. cit.*, p. 111-118.

D'ailleurs, c'est cet élément précisément de la thèse de Freund — séparation entre morale et politique — qui a le plus posé problème aux membres du comité évaluateur : Raymond Aron, Jean Hyppolite et Raymond Polin. De fait, dans le rapport de la soutenance de thèse, on constate qu'Aron adresse d'abord cinq questions à Julien Freund; sur ces cinq commentaires, trois tournent autour de l'enjeu de la morale et de la normativité[1236]. Ensuite, Jean Hyppolite a lui aussi centré « ses remarques critiques autour de la théorie des essences. M. Freund lui parait très dogmatique et confondre souvent des procédés d'exposition commodes avec des distinctions essentielles[1237]. » Finalement, pour sa part, Raymond Polin a soutenu que :

> La séparation rigoureuse entre le politique et les autres essences aboutit à des conséquences fâcheuses sur certains points, par exemple, la théorie de l'obéissance, les limites de l'obéissance, le droit naturel, etc. En fait, M. Freund n'a pas seulement analysé la notion de politique, il a présenté une philosophie de la politique, mais de ce fait même, cette philosophie est incomplète et risque d'être idéologique[1238].

Si l'on se rapporte plus précisément aux questions d'Aron, celui-ci a souligné deux éléments à Freund qui concernent directement la question de la normativité et de la morale, le troisième commentaire n'étant qu'un constat découlant des deux autres :

> L'essence du politique, à la différence de l'essence de la religion ou de la science ou de l'art, ne comporte pas de normativité essentielle. Ami-ennemi ne s'opposent pas comme vrai et faux, puisque précisément M. Freund veut légitimer l'ennemi et, de ce fait, la lutte.
>
> Dans ces conditions, était-il possible de traiter de l'essence du politique abstraction faite de la signification, c'est-à-dire de la relation avec les autres essences? Faute de la dialectique entre politique et morale la pensée de M. Freund risque d'être interprétée comme une version nouvelle de la pensée machiavélienne[1239].

[1236] Raymond Aron, « Soutenance de M. Julien Freund », 26 juin 1965, dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives Nationales de France (cf. annexe).
[1237] *Idem.*
[1238] *Idem*.
[1239] *Idem*.

Aux yeux d'Aron donc, aucun des présupposés de *L'essence du politique* (commandement-obéissance/privé-public/ami-ennemi) ne comporte ou ne manifeste une « normativité essentielle ». Dans la perspective de Freund, impossible alors pour l'acteur politique d'orienter sa conduite ou son action autrement qu'en se fixant comme objectif de conserver l'intégrité de sa collectivité et l'indépendance de celle-ci « dans la concorde intérieure et la sécurité extérieure[1240]. » Si le politicien se fixe un but autre, il sort d'une certaine façon du périmètre du politique tel que Freund le définit. Cependant, comme Aron l'explique, ce manque certain condamne la philosophie freundienne à dépeindre exclusivement l'univers politique comme un monde conflictuel dénué de sens ou de signification profonde[1241]. « Faute de la dialectique entre politique et morale », comme le dit le sociologue, le politicien est réduit à agir dans une lutte pour la survie où il doit seulement veiller à conserver le pouvoir en assurant la liberté et la sécurité de sa cité[1242]. Sans être dénué d'intérêts, cette philosophie est bel et bien une nouvelle version de la pensée machiavélienne et Freund revendiquait d'ailleurs ouvertement cette filiation intellectuelle[1243].

Néanmoins, toujours dans une perspective aronienne, une autre question pourrait être posée à Freund en liaison avec les deux questions précédentes : est-ce que les hommes ou les femmes s'engagent réellement en politique avec comme seul but de maintenir l'intégrité et l'indépendance de leur État? Évidemment, exception faite de certaines situations de crises, l'acteur politique n'agit pas en limitant la finalité de son action à ce

[1240] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 650.
[1241] Sur ce point précis voir aussi : Giulio De Ligio « Le vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *art. cit.*, p. 415.
[1242] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 751.
[1243] *Ibid*., p. 22.

seul objectif, aussi essentiel soit-il. En réalité, dans l'univers politique, les êtres humains agissent quasiment toujours en fonction de certaines normes ou de certaines valeurs éthiques ou morales. Par conséquent, exclure d'une définition de l'essence du politique toute référence à la morale ou au dialogue incessant entre éthique et politique parait hautement problématique. Plus gravement encore, on pourrait même montrer que Freund n'arrive pas lui-même à maintenir rigoureusement séparées les domaines de la politique et de la morale. D'une certaine façon, sa position découle d'un choix moral : pour lui, pour échapper au moralisme dogmatique et idéologique des régimes totalitaires, il vaut mieux que le politique se limite à assurer la paix, la sécurité et l'indépendance de l'État plutôt que de chercher à résoudre, par l'action politique, des questions morales (égalité, justice, etc.) dont la réalisation peut risquer d'entrainer les sociétés vers des utopies immodérées et dangereuses.

Quoi qu'il en soit, cette tension dialectique entre morale et politique est un élément qu'Aron a fréquemment souligné, sans que l'on comprenne bien souvent toute son importance ou sa signification[1244]. En effet, le réalisme aronien ou le « machiavélisme modéré » du penseur français a généralement donné la fausse impression qu'Aron était un penseur qui séparait strictement moral et politique. Si, comme le souligne Alessandro Campi, cette séparation a une utilité « pratique » et « méthodologique » pour Aron, elle ne constitue pas pour autant une « valeur ajoutée » à une recherche ou à une définition du politique[1245]. En ce sens, si elle est utile pour l'analyse, elle ne doit pas être plaquée ou

[1244] Pierre Manent a rappelé cet aspect de la pensée aronienne dans deux entretiens sur les ondes de France Culture et KTO. Voir, « Actualité philosophique de Raymond Aron », *Les chemins de la philosophie*, France culture, 11-10-2013 et « Pierre Manent. Penser le politique », *7 conversations philosophiques*, KTOTV, 12-09-2019.

[1245] Alessendro Campi, « Raymond Aron et la tradition du réalisme politique », dans Christian Bachelier et Élisabeth Dutartre-Michaut (Dirs.), *op. cit.*, 2002, p. 246.

intégrée au phénomène politique lui-même. Comme nous l'avons laissé entendre au chapitre quatre, lorsqu'il cherche à cerner le concept de politique au début de *Démocratie et totalitarisme,* Aron affirme clairement que « l'intégration de la conscience politique à la réalité politique pose le problème de la relation entre jugement de fait et jugement de valeur[1246]. » En d'autres termes, chez l'être humain qui prend conscience de la réalité politique, un possible conflit peut toujours se développer entre l'expérience du monde tel qu'il est et la perception du monde tel qu'il pourrait être. De fait, au sein de la vie collective, l'individu se détermine politiquement à la fois en fonction d'une certaine réalité sociopolitique et en fonction de ce qu'il désire pour la cité. Le regard politique — du décideur ou du simple citoyen — est alors rarement indépendant d'un jugement de valeur et il entretient donc un rapport étroit avec la morale ou l'éthique.

Cette compréhension aronienne de l'action politique s'accorde avec la mise en garde d'Aron contre le « faux positivisme » du sociologue qui confond étude objective et philosophie cynique. En ce sens, si ce sociologue faussement positiviste « considérait que la politique se définit exclusivement par la lutte pour le pouvoir, il éliminerait de la réalité la signification que les hommes eux-mêmes donnent à la politique[1247]. » Car, pour Aron, « les hommes n'ont jamais pensé la politique comme définie exclusivement par la lutte pour le pouvoir[1248]. » Selon lui, ceux-ci se posent le problème politique constamment en ayant en tête la question du meilleur régime et en cherchant l'ordre politique légitime[1249]. Comme il l'écrit cette fois dans *Paix et guerre,* en critiquant ceux qui conçoivent à la manière de Pareto l'origine violente des États, la lutte pour le pouvoir et la politique de

[1246] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 26.
[1247] *Ibid.*, p. 55.
[1248] *Ibid.*, p. 53.
[1249] *Ibid.*, p. 53, 55.

puissance comme les révélateurs de la signification du politique : « Une telle interprétation, à mes yeux, fausse le sens de la politique qui est recherche de l'ordre équitable en même temps que lutte entre les individus et les groupes pour l'accession aux postes de commande et pour le partage des biens rares[1250]. »

Toujours dans cette optique d'analyser le politique dans toute sa complexité, Aron tient à considérer simultanément autant la lutte qui est au cœur de ce phénomène que les idées ou les valeurs qui mobilisent les individus en son sein[1251]. On doit rappeler ainsi la distinction définitionnelle à laquelle procède Aron au début de *Démocratie et totalitarisme*, entre le politique domaine et la politique programme d'action, qui le conduit à affirmer l'interdépendance, de fait, entre les valeurs (ou la morale) et la pratique politique[1252]. Autrement dit, les institutions, les décisions ou les actions politiques dans une collectivité donnée ne sont pas que le résultat de luttes ou de conquêtes, elles illustrent aussi symboliquement le sens moral que les hommes attribuent à leurs actions et à leur vie en commun. Par conséquent, comme l'écrit très justement De Ligio, « il faut pour Aron que la question de la justice demeure posée pour ne pas nier la réalité ou la signification morale

[1250] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 61.

[1251] Par exemple, dans un livre comme *L'opium des intellectuels*, Aron écrit : « Ni l'ordre public ni la force de l'État ne constituent l'objectif unique de la politique. L'homme est aussi un être moral et la collectivité n'est humaine qu'à la condition d'offrir une participation à tous. Mais les impératifs fondamentaux survivent aux alternances de régimes : *l'homo politicus* n'acquiert par aucun miracle le souci exclusif du bien public ou la sagesse de se satisfaire de la place que le hasard ou le mérite lui a donnée. L'insatisfaction, qui empêche les sociétés de se cristalliser en une structure accidentelle, l'appétit d'honneurs, qui anime et les grands bâtisseurs et les intrigants de bas étage, continueront d'agiter la Cité […]» (*L'opium des intellectuels, op. cit.*, p.110-111). C'est également cette dialectique entre morale et exigences politiques qu'Aron tente de souligner, lorsqu'il s'oppose à Jacques Maritain dans les années 1940. Il écrit à propos du texte de ce dernier que si l'on accepte la formule selon laquelle il faut préférer la quête de justice à la recherche de gloire ou de grandeur et que l'on fait, comme Maritain, du bien commun le but de la politique, il n'est pas du tout certain que l'on soit débarrassé de la politique de puissance. N'importe quel régime qui défend la justice ou le bien commun a besoin de puissance et de force pour se maintenir et garantir les lois et les principes qu'il cherche à instituer. Voir : Raymond Aron, « La querelle du machiavélisme », dans Raymond Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, *op. cit.*, p. 394.

[1252] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 27.

du corps politique […][1253] ». Car, après tout, comme le note également Aron lui-même, « c'est dans la morale concrète des collectivités que se réalise — imparfaitement — la morale universelle. Et, c'est dans et par la politique que se réalisent les morales concrètes[1254]. » Nier ce phénomène : le sens éthique de toute politique, risque de conduire au pur et simple relativisme[1255].

⁂

Évidemment, Freund aurait pu rétorquer à une telle critique que le but précisément de *L'essence du politique* était d'analyser le phénomène politique en lui-même, indépendamment du sens, des objectifs ou de la signification morale que les êtres humains ont attribués à leurs actions politiques à travers les âges. Il est vrai d'ailleurs qu'en cherchant à faire une « étude positive de l'activité politique comme telle[1256] », Freund souhaitait expressément parvenir à cerner les données invariables de ce phénomène, alors qu'il savait bien que les valeurs sociales varient inévitablement d'une collectivité à l'autre et d'une époque à une autre. Cependant, une telle réponse aurait atteint rapidement sa limite et aurait peu impressionné le directeur de Freund. Car, il faut le dire, la première question d'Aron lors de la soutenance de thèse concernait justement l'aspect méthodologique de la démarche philosophique de Freund et elle soulevait ainsi une difficulté plus profonde encore concernant la nature même du politique dans ses relations avec la morale.

C'est ainsi qu'Aron qui ne croyait pas à la possibilité d'une adéquation entre science de la nature et science politique (cf. chapitre 4), ouvrit la discussion en posant au

[1253] Giulio De Ligio, « La vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *art. cit.*, p. 414.
[1254] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 764.
[1255] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 55.
[1256] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 22.

philosophe français cette question : « Puisque M. Freund veut faire une science de la politique, que toute politique concrète est, à ses yeux, idéologique et polémique, comment établit-il le caractère non idéologique de sa propre démarche[1257]? » Du propre aveu de Freund, cette question l'a sur le coup « anéanti » et il aurait mis « quelque temps à retrouver ses esprits[1258]. » Un tel commentaire a dû aussi fermer certainement la possibilité, pour Freund, de répondre au problème de la division entre morale et politique, en prétendant faire une analyse objective et phénoménologique. Son directeur de thèse l'interpelant sur l'aspect contradictoire de sa démarche, le candidat ne pouvait qu'être renvoyé au caractère subjectif et partial de son analyse.

Au fond, ce que cette critique aronienne révèle, c'est qu'il y a malgré tout quelque chose d'idéologique dans la démarche freundienne. De fait, en construisant en partie sa définition du politique dans un esprit machiavélien, wébérien et schmittien, Freund plaque en quelque sorte une *Weltanschauung* trop amorale et trop conflictuelle, sur une réalité qui vraisemblablement fonctionne avec la morale et la paix. Bien que Freund ne soit pas totalement ignorant de ces aspects, Aron semble souligner que, si l'on est fidèle à une telle position machiavélienne, non seulement on ne peut prétendre réaliser une analyse objective ou phénoménologique du politique, mais l'on se coupe d'éléments importants qui font ce phénomène, en s'enfermant dans une science du politique ou dans une vision du politique condamnée, en dernière analyse, au seul jeu de la puissance.

[1257] Raymond Aron, « Soutenance de M. Julien Freund », 26 juin 1965, dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives nationales de France.
[1258] Dans la même lettre, Freund admet également à Aron continué à se débattre avec ses questions qui soulevaient — comme il le dit lui-même — des problèmes de fonds. Julien Freund, « Lettre à Raymond Aron du 9 juillet 1965 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Cependant, un problème peut-être de plus grande importance fut encore soulevé par Aron, lorsqu'il termina sa série de trois commentaires à propos de cette même séparation entre morale et politique. De fait, après avoir montré que la pensée de Freund pouvait être interprétée comme une nouvelle forme de machiavélisme, Aron formula cette troisième critique : « M. Freund s'est donné, pour ainsi dire, par hypothèse le polythéisme wébérien des valeurs, ce qui implique que lutte et violence soient liées à l'essence de la politique[1259]. »

Autrement dit, aux yeux d'Aron, en séparant trop radicalement morale et politique, Freund ratait non seulement une part de la réalité elle-même, mais il risquait malgré lui de basculer, comme nous l'avons mentionné, dans une forme de relativisme ou dans une philosophie cyclique de l'histoire. Évidemment, une lecture attentive de *L'essence du politique* interdit de faire de son auteur un défenseur du relativisme moral ou d'affirmer que celui-ci aurait explicitement défendu ce type particulier de philosophie de l'histoire[1260].

[1259] Raymond Aron, « Soutenance de M. Julien Freund », 26 juin 1965, dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n°38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

[1260] Plusieurs extraits de *L'essence du politique* peuvent témoigner de ce fait. Par exemple, dans la section sur la finalité du politique, Freund écrit : « […] le but spécifique du politique ne vaut pas par lui-même, mais par sa participation au mouvement de l'humaine condition et de l'histoire. Bien que la concorde intérieure et la sécurité extérieure dans l'amitié forment la téléologie du politique en tant qu'elle est une activité déterminée, la politique ne saurait s'emparer de tout l'homme pour en faire son prisonnier, parce qu'elle-même n'a de sens que par les fins ultimes que l'être humain se propose d'accomplir par l'intermédiaire de la collectivité particulière à laquelle il appartient. […] Malgré ces conflits internes, le règne des fins signifie que l'homme est le frère de l'homme, qu'il y a une humanité, donc qu'il faut espérer pouvoir établir une amitié qui, malgré ses imperfections, pourrait briser le particularisme exclusiviste des collectivités singulières et indépendantes, lorsqu'elles seraient tentées de se constituer en monades ». Avec de telles affirmations, on comprendra que Julien Freund ne souhaitait pas faire de l'histoire humaine une espèce de lutte éternelle entre corps politiques sans signification aucune. Évidemment, il se fait ici le défenseur du dépassement des antagonismes et il valorise certainement la valeur morale de la condition humaine (*L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 699). La conclusion de *L'essence du politique* comporte aussi énormément de nuances (p. 751-759), mais elle est également porteuse des tensions qui sont au cœur de l'analyse freundienne. Par exemple, tout en admettant que la politique serve toujours des fins plus hautes qui transcendent la condition de l'homme, Freund refuse de se prononcer sur ces mêmes fins, sous prétexte qu'elles dépasseraient le cadre de son analyse. Il réaffirme du coup le but spécifique et exclusif du politique : assurer la sécurité, la concorde et la prospérité.

Toutefois, ce qu'Aron souligne à juste titre avec ces remarques, c'est que la philosophie freundienne risque de conduire malgré elle à de telles positions. En effet, si l'on affirme faire comme Freund une étude positive du phénomène politique où l'on recherche ses présupposés éternels et que l'on écarte de fait les valeurs morales, sous prétexte que celles-ci sont contingentes et circonstancielles, tout en faisant de l'ami et de l'ennemi un invariant de la condition politique, logiquement on peut être entrainé à faire de l'histoire humaine une longue suite absurde de conflits — alternance perpétuelle entre guerre et paix — ou une espèce d'éternelle guerre des dieux sans réelle signification.

Pour échapper à une telle problématique, Freund aurait dû insister davantage sur les aspects implicitement normatifs de sa thèse que nous avons mis en lumière dans les derniers chapitres. Par exemple, il aurait pu insister encore plus sur l'importance de préserver la sphère privée contre un empiétement de la sphère publique et faire ainsi une critique plus étoffée du totalitarisme. En poursuivant sur ce thème, il aurait pu faire une sorte de plaidoyer pour les régimes équilibrés qu'il nomme mésocratie (peu importe la teneur du pouvoir : monarchie, aristocratie ou démocratie). Il aurait pu également soutenir avec plus de vigueur que la finalité du politique, indépendamment de la possibilité de l'inimitié, est l'amitié. En ce sens, dire certes que le politique vise la concorde à l'intérieure des frontières des unités politiques, mais qu'il cherche aussi à construire des relations pacifiques et de bonnes ententes entre les peuples et donc, dire plus clairement encore que le politique cherche expressément à surmonter, voire à se libérer de la conflictualité violente. Cependant, tenir de tels propos demeure quasi impossible (ou du moins contradictoire) si l'on tient à séparer strictement morale et politique et si l'on fait de la figure de l'ennemi une sorte de permanence indépassable dans les affaires humaines.

6.3 Le relativisme et la philosophie de l'histoire

On constate, par conséquent, que la dernière thématique critique d'inspiration aronienne sur *L'essence du politique* ne concerne qu'indirectement la philosophie de Freund, puisque lui-même n'a jamais spécifiquement défendu le relativisme des valeurs ou l'éternel retour du même dans l'histoire humaine[1261]. Cependant, comme nous l'avons montré ci-dessus, Aron a raison de souligner que la phénoménologie politique conceptualisée par Freund pourrait conduire à une philosophie relativiste et à une sorte de palingénésie de l'histoire politique : les cités se font et se défont, éternellement, dans *un drame sans unité.* Ironiquement, la critique soulevée par le maitre français de Freund est très similaire à celle que Léon Brunschvicg avait servie au jeune Aron lui-même en 1938[1262]. Néanmoins, contrairement à Freund[1263], l'auteur de l'*Introduction* s'est efforcé

[1261] On constate néanmoins que Julien Freund dans *L'essence du politique* fait sienne l'explication wébérienne qui se réfère aux *Fleurs du mal* selon laquelle ce qui est beau peut être mauvais, ce qui vrai peut être injuste, etc. (p. 94). On peut voir aussi que le philosophe soutient que la pluralité des fins ou des valeurs humaines engendre le conflit (p. 141). À l'instar de Schmitt, il fait également du pluralisme un possible enjeu de désaccord (p. 210-215). En outre, son interprétation du *Gorgias* laisse pressentir que Freund voit une tension éternelle entre l'action politique (fondée sur la puissance) et la philosophie (fondée sur la morale) (p. 146-151). Finalement, à la fin de son ouvrage, il réaffirme la permanence de l'antagonisme des fins (p. 637-638). Couplées au présupposé de l'ami et de l'ennemi, toutes ces analyses d'une phénoménologie politique très conflictuelle peuvent entrainer inévitablement le relativisme et une philosophie cyclique de l'histoire. Remarquons toutefois que ce n'est pas explicitement la philosophie de Julien Freund.

[1262] Gaston Fessard, « Récit de la soutenance par le père G. Fessard, la philosophie historique de R. Aron », dans Raymond Aron*, Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 453.

[1263] Pour se convaincre d'une telle affirmation, on peut consulter un texte comme *La double morale* dans lequel Julien Freund poursuit et développe sa réflexion « machiavélienne » exprimée dans *L'essence du politique* sur la dialectique entre politique et morale et sur la finalité du politique. Voir Julien Freund, « La double morale » dans *Politique et impolitique*, *op. cit.*, p. 229-247. On peut également consulter son ouvrage sur la décadence. Beaucoup moins caricatural que l'ont laissé penser certains commentateurs de l'époque, il représente avant tout une somme de connaissances considérables sur l'histoire du concept de décadence. Néanmoins, Freund dans la conclusion de l'ouvrage associe peut-être trop étroitement les notions de puissance et de décadence. En ayant à l'esprit sans doute le présupposé de l'ami et de l'ennemi, Freund affirme qu'un pays qui perd en puissance est automatiquement décadent. Cependant, un tel jugement est beaucoup moins assuré qu'il n'y parait à première vue; par exemple, malgré la perte de la guerre et la dissolution de ses armées, le Japon après 1945 est-il entré dans une période de décadence? Sur le sujet, voir Julien Freund, *La décadence*, *op. cit.*, p. 355-392.

sa vie durant, dans son œuvre, d'atténuer les éléments wébériens, « immodérés » et « imprudents », de sa thèse qui avaient choqué ses professeurs de la Sorbonne[1264].

Ainsi, contre les conséquences nihilistes de certains aspects de la phénoménologie — trop wébérienne et trop schmittienne — de *L'essence du politique,* une critique aronienne pourrait commencer par un questionnement que l'on trouve dans *Les étapes de la pensée sociologique*. De fait, en discutant de la neutralité dans la sociologie de Weber, Aron écrit :

> Les sciences qui portent sur la réalité humaine sont enfin des sciences de la culture. Elles s'efforcent de comprendre ou d'expliquer les œuvres créées par les hommes au cours de leur devenir, non pas seulement des œuvres d'art, mais aussi les lois, les institutions, les régimes politiques […].
>
> Les œuvres humaines sont créatrices de valeurs ou se définissent par référence à des valeurs. Comment peut-il y avoir une science objective, c'est-à-dire non faussée par nos jugements de valeur, des œuvres chargées de valeurs? La science vise la validité universelle comme son objectif spécifique. Elle est, pour employer les concepts wébériens, une conduite rationnelle dont le but est d'atteindre à des jugements de fait, universellement valables. Comment est-il possible de formuler de tels jugements à propos d'œuvres qui se définissent comme des créations de valeurs[1265]?

En d'autres termes, comment est-il possible pour le sociologue, le politologue ou le philosophe politique de ne pas juger les phénomènes humains observés, puisqu'ils sont eux-mêmes porteurs ou représentants de certaines valeurs? Comme les philosophes Sylvie Mesure et Alain Renaut le notent à propos de ce passage des *Étapes*, si l'on peut juger d'une réaction chimique ou du mouvement d'une planète en appliquant la neutralité axiologique, cette méthode semble exclue de ce qu'Aron nomme pour sa part les sciences de la culture[1266].

[1264] Pierre Manent, « Introduction : la politique comme science et comme souci », dans Raymond Aron, *Liberté et égalité*, Éditions EHESS, 2014, p. 7.
[1265] Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, *op. cit.*, p. 506.
[1266] Sylvie Mesure, Alain Renaut, *La guerre des dieux*, Paris, Grasset, 1996, p. 100.

En effet, comme Aron l'indique cette fois à propos du travail de l'historien dans sa préface au *Savant et le politique*, il « ne peut pas ne pas inclure […] des jugements de valeur dans la mesure où ceux-ci sont internes à l'univers d'action ou de pensée, constitutifs de la réalité elle-même[1267]. » Le sociologue de la politique qui se refuserait à distinguer entre la valeur de Washington et d'Hitler ou de Boulanger et de Charles de Gaulle « finirait par tout confondre sous prétexte de ne pas prendre parti[1268]. » De la sorte, une philosophie politique — fût-elle phénoménologique — qui se contenterait de considérer la variabilité des régimes à travers l'histoire, sans les juger ou les classer, risquerait d'en venir à ce même genre de confusions. Du moins, elle ne posséderait peut-être que comme seul critère d'évaluation objective et spécifiquement politique, le maintien des régimes ou leur durée. C'est ainsi que, si l'on prend des exemples contemporains, une telle philosophie pourrait être amenée à saluer la longévité des régimes communistes cubains et chinois ou à reconnaitre l'habileté à se maintenir au pouvoir d'un politicien tel que Vladimir Poutine.

Indubitablement, de tels régimes et un tel homme politique sont loin de faire l'unanimité aujourd'hui dans la conscience occidentale. Notamment, parce que comme le souligne Aron, « c'est le progrès même de nos conceptions morales qui nous amène à juger sévèrement les pratiques des États et à les transformer progressivement », le cas échéant[1269]. En ce sens, il est faux de croire que les États ou les politiciens agissent ou devraient agir dans le silence de la morale, sans que des simples citoyens et des scientifiques (philosophes, politologues, sociologues, etc.) jugent de leurs actions ou sans qu'eux-mêmes, les politiciens, se réfèrent à des fins éthiques et puissent raisonnablement

[1267] Raymond Aron, « Préface », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 42.
[1268] *Ibid.*, p. 41.
[1269] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 764.

prendre une décision. L'univers politique n'est pas que le produit de commandements arbitraires ou d'impositions forcées. Devant une personne résolue, s'apprêtant à entrer en scène politiquement, le quidam a légitimement le droit de s'interroger : « À quoi cet individu est-il résolu[1270] »?

Si Raymond Aron accepte certaines thèses wébériennes (liberté de la décision, pluralisme des valeurs contradictoires, limite de la science, etc.), il ne fait pas pour autant du choix sans fondement ou inspiré par la puissance seule, les uniques critères permettant de trancher entre des valeurs antinomiques ou entre des modes de vie opposés. À cet égard, si les opinions et les options politiques sont infiniment discutables et souvent non scientifiques — par exemple, vaudrait-il mieux voter pour un parti de droite ou pour un parti de gauche? —, il n'est pas vrai de dire que les citoyens ou les politiciens ont le choix entre la science d'un côté ou la décision arbitraire de l'autre[1271]. Comme le soutient Mahoney, pour Aron, « l'équité, entendue comme jugement juste et équilibré, est la vertu du philosophe ou de l'homme politique qui accepte les limites de la raison humaine mais refuse de céder au pathos du choix irrationnel[1272]. » En conséquence « entre la position rationnelle, valable pour tous, parce que démontrée selon des méthodes qui s'imposent à tous, et le choix que chacun fait seul et qui n'oblige personne d'autre, il y a place pour la

[1270] Cette drôle de phrase fait allusion à une célèbre critique de l'existentialisme de Karl Löwith qu'Aron a faite sienne. À ce sujet, il écrit : « Aucune philosophie ne saurait fournir de " *recettes* " pour résoudre les problèmes que posent les circonstances. Mais une philosophie qui se réfère à un idéal de vertu ou de sagesse, à l'impératif catégorique ou à la bonne volonté, offre "*une inspiration, une lumière*", autres qu'une philosophie qui met l'accent sur la liberté, le choix, l'invention. Si le philosophe se contente d'enjoindre aux disciples de s'assumer, ceux-ci ont-ils tellement tort d'en conclure que la résolution importe plus que le contenu de celle-ci ? » (« Le fanatisme, la prudence et la foi », *Marxismes imaginaires, op. cit.*, p. 109).
[1271] Raymond Aron, « Préface », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 58.
[1272] Daniel Mahoney, « Dépasser le nihilisme Raymond Aron et la morale de la prudence », dans Christian Bachelier et Élisabeth Dutartre-Michaut (Dirs.), *Raymond Aron et la liberté politique*, *op. cit.*, p. 141.

décision raisonnable, la décision fondée en raison […] », même si celle-ci est contraire à l'intérêt de quelques-uns ou si celle-ci ne fait pas consensus[1273].

Aron précise toutefois que cette possibilité du « choix raisonnable » pour le citoyen et le politicien se situe « à l'intérieur d'un régime déterminé », c'est-à-dire aujourd'hui à l'intérieur des démocraties libérales, elles-mêmes situées à l'intérieur de la « civilisation industrielle[1274] ». De cette façon, le dialogue honnête, la décision mesurée et la « prudence » en politique seraient le produit de circonstances historiques particulières[1275]. Toutefois, malgré leur caractère historiquement situé, les régimes dans lesquels la discussion raisonnable remplace de manière générale l'intolérance, la répression et les conflits armés, représentent de véritables démentis à l'idée wébérienne de la guerre des dieux. Il s'agit alors pour Aron d'affirmer la pluralité des valeurs, sans tomber dans l'affirmation d'une telle guerre :

> Il suffit d'accepter la pluralité des considérations (ou, si l'on préfère, des valeurs), sans postuler une irréductible antinomie entre celles-ci, pour apercevoir l'issue. Souci de l'égale dignité de tous les hommes et, dans nos sociétés, de la réduction des inégalités économiques, acceptations des inégalités naturelles et nécessité de favoriser l'épanouissement des talents, reconnaissance de la hiérarchie sociale et volonté de la rendre équitable par le choix des chefs et tolérable aux gouvernés par la limitation des prérogatives des puissants, quiconque veut ignorer l'une ou l'autre de ces données ne commet pas une erreur scientifique ou une faute morale mais il est déraisonnable[1276].

[1273] Raymond Aron, « Préface », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 58.
[1274] *Ibid*., p. 58-59.
[1275] À propos de la prudence en politique, Raymond Aron écrit dans un long passage de *Paix et guerre* : « Le devoir premier — politique mais aussi moral — est de voir la politique entre les nations telle qu'elle est, afin que chaque État, légitimement préoccupé de ses intérêts, ne soit pas entièrement aveugle aux intérêts des autres. En ce combat douteux, où les titres des parties ne sont pas équivalents mais où rarement une des parties n'a aucun tort, la conduite la meilleure — la meilleure par rapport aux valeurs que l'idéaliste lui-même veut accomplir — est celle que dicte la *prudence*. Être prudent, c'est agir en fonction de la conjoncture singulière et des données concrètes, non par esprit de système ou par obéissance passive à une norme ou à une pseudo-norme, c'est préférer la limitation de la violence au châtiment du prétendu coupable ou à une justice dite absolue, c'est se donner des objectifs concrets, accessibles, conformes à la loi séculaire des relation internationales et non des objectifs illimités et peut-être dépourvu de significations, tels "un monde où la démocratie serait en sécurité" ou "un monde d'où la politique de puissance aurait disparu"» (*op. cit.*, p. 572).
[1276] Raymond Aron, « Préface », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 61-62.

En ce sens, si certaines sociétés parviennent à vivre paisiblement, malgré la multiplicité de valeurs contradictoires qu'adoptent les individus à l'intérieur de celles-ci, il y a quelque chose d'erroné dans l'idée du conflit irréductible annoncé par Weber. Comme Aron l'explique, la formule de la guerre des dieux transpose « un fait indiscutable » (pluralité des représentations incompatibles du monde) en une philosophie que personne ne vit et ne pense réellement (toutes les représentations du monde se valent et celles qui s'imposent à l'humanité sont celles qui triomphent dans un conflit perpétuel)[1277]. Pour cette raison, le sociologue français illustre plutôt que la « lutte inexpiable » entre les différentes représentations du monde n'est pas assurée et que quelques principes transcendent la diversité humaine et peuvent permettre dans certaines collectivités le compromis et une organisation raisonnable[1278].

Sur ce point, le commentaire de Mahoney est éclairant : « Si l'on admet que toutes les communautés politiques passées ont été caractérisées par le conflit et qu'aucun ordre mondial n'a surmonté la rivalité et la guerre entre les régimes, cela ne signifie pas que l'humanité doive s'engager dans une lutte constante et sans merci […][1279] ». Au contraire, Aron le rappelle justement, des principes tels que : « tu ne tueras point » ou des valeurs telles que : la vérité, l'amitié, l'honnêteté, etc. peuvent rejoindre tous les hommes,

[1277] Raymond Aron, « Préface », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 66-67. Dans la conclusion de *Démocratie et totalitarisme*, Aron critique la philosophie pessimiste de Spengler pour des raisons similaires : « Les hommes ne se pensent pas en bêtes de proie et ne se veulent pas tels. […] Les hommes ne s'acceptent pas exclusivement violents; les jugements moraux qu'ils portent sur ce qui est bien ou mal déterminent partiellement leur conduite ». Après quoi, le sociologue remarque que, à l'âge de la bombe thermonucléaire, la doctrine de l'homme violent ou de l'humanité perpétuellement conflictuelle, si elle était vraie conduirait de fait à l'autodestruction du monde. Les philosophies du type de Spengler sont donc pour Aron manifestement fausses. Voir : *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 345-346.

[1278] Raymond Aron, « Préface », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 58, 61. Sur le côté incertain de l'éternel conflit des valeurs, Aron écrit aussi à propos de l'histoire humaine dans l'Épilogue des *Mémoires*: « Nous savons que tout, y compris le pire, est possible, mais que le pire n'est pas moralement indiscernable du convenable » (*Mémoires*, *op. cit.*, p. 985). Nous reviendrons sur ce point.

[1279] Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 26.

universellement, et ainsi permettent de cimenter une humanité commune qui n'empêche certainement pas la division politique, mais qui peut freiner les instincts les plus destructeurs[1280]. Notamment, en dédramatisant les conflits de valeurs, cette conscience raisonnable de l'« idée d'humanité » empêche les antagonismes violents autant à l'intérieur des collectivités politiques qu'à l'extérieur de celles-ci[1281]. À ce sujet, toujours dans la préface au *Savant et le politique*, Aron écrit : « Les règles formelles de la morale rationaliste d'origine chrétienne, dont la philosophie de Kant est la suprême expression, ne sont pas non plus affaire de goût comme les couleurs. Elles sont le développement logique de l'idée d'humanité, de société universelle des hommes, idée inséparable du sens profond de la vérité scientifique[1282]. »

[1280] Raymond Aron, « Préface », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p.52. Sur cette critique aronienne du relativisme, on peut également consulter l'épilogue des *Mémoires* dans lequel Aron écrit : « La diversité risque, il est vrai, de nous entraîner vers le scepticisme si le bien et le mal s'intervertissent d'une société à une autre. Je ne juge nullement qu'il en soit ainsi. L'honnêteté, la franchise, la générosité, la douceur, l'amitié ne changent pas de signe d'un siècle à un autre, d'un continent à un autre ou en franchissant les frontières. […] Pour une part, la multiplicité des cultures ressemble à celle des arts : il faut en admirer la diversité, non en déplorer l'anarchie ». Il est intéressant aussi de comparer un tel passage avec la première critique du relativisme (moins assurée) que l'on trouve dans l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*. Ce point est d'ailleurs justement souligné par Mahoney. Voir : Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 984. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 367-386 et Daniel Mahoney, « Dépasser le nihilisme Raymond Aron et la morale de la prudence », *op. cit.*, p. 134-140.

[1281] Une conscience raisonnable de l'idée d'humanité peut permettre, par exemple, à l'intérieur de sociétés démocratiques et libérales (pluriels), le respect de l'autre en tant que tel, qu'il appartienne à une minorité ethnique, linguistique, religieuse ou qu'il appartienne à un autre parti politique, une autre classe, à une autre idéologie. Cette conscience peut également permettre d'atténuer les rivalités entre les nations en politique extérieure, en leur rappelant l'histoire commune à laquelle ils participent et le monde commun dans lequel ils évoluent. Dans les deux cas, une conscience raisonnable de l'idée d'humanité ne peut et ne cherche pas l'éradication ou l'enrayement définitif des conflits politiques, mais elle peut parvenir — et elle parvient souvent — à ce que ces conflits ne deviennent pas des conflits violents. De fait, elle montre que de la multiplicité des valeurs ou de la pluralité des conceptions du monde ne nait pas nécessairement un déchirement effroyable. Le compromis et le dialogue, la diplomatie et la négociation sont des solutions à la guerre des dieux beaucoup plus plausibles qu'un affrontement éternelle et sanguinaire. Cependant, si cette conscience d'une commune humanité peut permettre intellectuellement et dans les faits de dépasser le relativisme et la guerre des dieux, elle n'est certainement pas une garantie définitive contre le retour toujours possible des conflits et de la violence.

[1282] Raymond Aron, « Préface », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 52.

Finalement, on le voit dans cet extrait, aux yeux du sociologue, l'évolution de l'histoire humaine semble coïncider avec le développement de la science (valeur de la vérité) — dont les résultats sont valables pour tous les êtres humains — et l'idée de plus en plus répandue d'une sorte de conscience universelle, accompagnée d'une morale rationaliste — dont les règles ont le potentiel de toucher tous les hommes, même si elles ne sont évidemment pas suivis par tous[1283].

Est-ce à dire qu'en opposition aux conséquences relativistes vers lesquelles pourrait tendre la phénoménologie de *L'essence du politique,* Aron aurait défendu une sorte de vision du progrès de l'histoire humaine dans laquelle se développent rationalité et « idée d'humanité »? Évidemment, une réponse strictement positive à cette interrogation pose problème, puisqu'on sait qu'avec l'*Introduction,* le jeune Aron s'est ouvertement opposé aux philosophies de l'histoire (progressistes ou pessimistes)[1284]. Face aux vastes panoramas philosophiques qui prétendaient saisir l'ensemble du passé et du devenir, Aron opposait la liberté de l'homme (choix et décision) et le caractère imprévisible et indéterminé de l'aventure humaine[1285]. Cet élément de la pensée aronienne a d'ailleurs été une constance dans son œuvre, si bien que dans plusieurs de ses ouvrages, il est constamment réaffirmé. Par exemple, en 1955, juste avant son retour à la Sorbonne, dans *L'opium des intellectuels* — au chapitre sur *Le sens de l'histoire* —, pour critiquer les marxistes français et leurs sympathisants, Aron rappelle que :

> L'existence historique, telle qu'elle est authentiquement vécue, oppose des individus, des groupes, des nations aux prises pour la défense d'intérêts ou d'idées incompatibles. Ni le contemporain ni l'historien ne sont en mesure de donner sans réserve tort ou raison aux

[1283] Brian C. Anderson, Raymond Aron, Lanham, Rowman & Littlefield Publisher, 1997, p. 50-51.
[1284] Stéphane Launay, *La pensée politique de Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 43.
[1285] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 404.

> uns et aux autres. Non que nous ignorions le bien et le mal, mais nous ignorons l'avenir et toute cause historique charrie des inquiétudes[1286].

Cette citation aux accents wébériens — pour ne pas dire presque relativistes — nous renvoie au fait qu'il est difficile voire impossible de faire d'Aron un pur défenseur béat du progressisme[1287]. Elle nous rappelle également l'un des derniers chapitres de *Paix et guerre* (qui a influencé J. Freund) — *Paix par l'empire* — où Aron affirme son agnosticisme quant au devenir de l'histoire politique. Comme il le soutient, si un jour l'humanité parvenait à une organisation mondiale unifiée (sans ennemi extérieur), rien ne nous empêche de penser que celle-ci se briserait dans le futur par le jeu des conflits internes[1288]. Pour le dire simplement, selon Aron, l'antinomie entre les particularismes politiques (diversité des nations/autonomie des corps politiques) et les aspirations universelles (conscience d'une humanité commune/ négation du droit pour les nations de se faire justice elle-même pour parvenir à la paix) n'est pas nécessairement éternelle, sans être pour autant soluble[1289].

Ainsi, même si Aron affirme avec plus d'insistance que Freund l'importance de la morale pour se dégager du relativisme wébérien, il parait bien près à certains égards d'accepter la conception conflictuelle de l'histoire qui découlerait de la description de *L'essence du politique* et du présupposé ami-ennemi. Cependant, contrairement à la philosophie freundienne, Aron refuse d'affirmer le caractère éternel ou indépassable de « l'antinomie dernière du destin politique de l'homme[1290]. » En effet, en se faisant continuellement critique de toutes les philosophies de l'histoire, Aron ne peut soutenir

[1286] Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, *op. cit.*, p. 145.
[1287] Pour avoir une bonne idée du progressisme extrêmement nuancé d'Aron, voir : Raymond Aron, « Pour le progrès. Après la chute des idoles », *Commentaire,* n°3, 1978, p. 233-243.
[1288] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.*, p. 740.
[1289] *Ibid.*, p. 737-738.
[1290] *Ibid.*, p. 737.

purement et simplement une conception progressiste du devenir de l'humanité ni affirmer la persistance de la conflictualité entre les collectivités souveraines dans l'avenir. Par conséquent, il ne peut faire de l'alternative ami-ennemi une « permanence fatale » ou « constitutive » de l'histoire politique, parce qu'irrémédiablement, il donnerait un sens à l'histoire : celui d'être perpétuellement antagonique.

La pensée aronienne offre donc la possibilité d'une interprétation dialectique pour ainsi dire ouverte de l'histoire, car elle dévoile simultanément le progrès fait par l'humanité et les permanences troubles de l'humaine condition. D'ailleurs, cette lecture dialectique de l'histoire moderne est particulièrement bien exprimée dans une conférence prononcée à Londres en 1960, *L'aube de l'histoire universelle*. À cet égard, Mahoney, qui met au cœur de son analyse du libéralisme aronien ce texte, reconnait que celui-ci renferme toute la science politique d'Aron :

> *L'aube de l'histoire universelle* révèle clairement une double volonté : exposer l'originalité de la modernité et de la société industrielle ainsi que l'influence déterminante de la politique sur les évènements du présent et du passé. C'est cette insistance apparemment paradoxale sur le rôle de la réflexion dans la philosophie de l'histoire et sur le caractère constamment *politique* de la société humaine qui fait toute la richesse de l'approche d'Aron[1291].

Dans ses propres mots, Aron quant à lui illustre cette dialectique historique en affirmant que le XX^{e} siècle lui parait double. D'abord, « il est traversé par la révolution intellectuelle, technique et économique qui, à la manière d'une force cosmique, entraine l'humanité vers un avenir inconnu […]». Ensuite, Aron soutient que ce siècle, « à certains égards, […] ressemble à de multiples précédents, il n'est pas le premier siècle de grandes guerres ». Puis, le sociologue ajoute pour résumer sa position qu'on trouve dans ce siècle

[1291] Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron, op. cit.*, p. 35.

« d'une part, la nécessité d'un progrès, de l'autre *history as usual* et le drame des empires, des armées et des héros »[1292]. Aron emploie également les expressions de « procès » et de « drame » pour qualifier cette tension qui traverse l'histoire humaine[1293]. D'un côté, l'humanité qui progresse dans l'histoire : rapprochement entre les peuples, développement scientifique et technique ou même moral, augmentation des échanges et du niveau de vie, etc. De l'autre côté, encore et toujours, « les entités politiques veulent survivre, rester libres et même obtenir l'hégémonie et la gloire. Ces motivations des citoyens et des communautés sont largement responsables à la fois des triomphes et des tragédies de l'aventure humaine[1294]. »

Sans entrer dans tous les détails de ce texte riche et profond, disons qu'il dévoile habilement la tension qui traverse l'histoire, sans jamais à notre sens que son auteur prenne un parti définitif[1295]. En effet, Aron se refuse à dire si l'avenir de *l'histoire universelle* sera marqué par un progrès indéfini ou par l'éternel retour de la violence. Comme Aron le mentionne à de multiples occasions dans cette conférence rien ne permet de trancher en faveur de l'une ou de l'autre de ces interprétations[1296]. Il le dit même très clairement, quelque ligne avant de conclure : « Jamais les hommes n'ont eu autant de motifs de ne plus s'entretuer. Jamais ils n'ont eu autant de motifs de se sentir associés dans une seule et

[1292] Pour les trois citations, Raymond Aron, « L'aube de l'histoire universelle », dans *Dimension de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 236-237.
[1293] *Ibid*., p. 238.
[1294] Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron, op. cit.*, p. 81.
[1295] D. Mahoney affirme que ce texte est plus optimisme que pessimiste et peut-être a-t-il raison, mais le fait important à nos yeux est plutôt que Raymond Aron se refuse à soutenir que l'histoire se dirige définitivement dans un sens ou dans l'autre : ni progrès assuré ni conflit perpétuel. Voir : Daniel J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron, op. cit.*, p. 96.
[1296] Raymond Aron, « L'aube de l'histoire universelle », dans *Dimension de la conscience historique, op. cit.*, p. 249-252, 254-255.

même entreprise. Je n'en conclus pas que l'âge de l'histoire universelle sera pacifique. Nous le savons, l'homme est un être raisonnable, mais les hommes le sont-ils[1297]? »

Sur cet aspect de la pensée aronienne, qui pourrait apparaitre à tort comme de l'irrésolution, Stéphane Launay à raison de rappeler que cet élément met plutôt en branle une réflexion politique continuelle en quête de vérités qui, attentive aux hasards du devenir, se refuse à statuer sur *la vérité* ou *le sens* de l'histoire[1298]. Et, c'est là où Aron est peut-être à notre avis le plus philosophe, car, comme il le précise, « la philosophie est pour ainsi dire le dialogue des moyens et de la fin, du relativisme et de la vérité. Elle se renie elle-même si elle arrête le dialogue au profit de l'un ou de l'autre de ces termes[1299]. »

⁂

Décidément, on discerne à la suite de cet exposé comment Aron parvient à éviter dans sa pensée sur la politique, les problèmes qui guettent la philosophie de Freund. De fait, pour échapper au relativisme wébérien, Aron n'hésite pas à affirmer que certaines valeurs et certains principes transcendent les époques et les frontières et dévoilent, à l'aube de l'histoire universelle, une humanité commune. Par le fait même, si le sociologue est capable d'appréhender et d'apprécier les changements qu'amène le progrès, il ne fait pas de l'histoire humaine une téléologie vers le meilleur des mondes. Bien au contraire, Aron admet simultanément les antinomies de la condition politique et reconnait à regret les déchirements qui l'accompagnent. Cependant, à partir de ses analyses, il se refuse également à conclure que l'histoire humaine serait une suite interminable de conflits

[1297] Raymond Aron, « L'aube de l'histoire universelle », dans *Dimension de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 255.
[1298] Stéphane Launay, *La pensée politique de Raymond Aron*, *op. cit.*, p. 47-48.
[1299] Raymond Aron, « la responsabilité sociale du philosophe » dans *Dimension de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 269.

absurdes. Il préfère ne pas s'évader d'une histoire belliqueuse, sans trahir l'idéal et sans nier la réalité des changements dans le développement humain[1300].

Ainsi, avec son analyse dialectique de la politique et de l'histoire, Aron a su éviter les apories de la pensée freundienne (polythéisme wébérien/ critère schmittien). Comme nous avons essayé de le montrer, il a surtout cherché en permanence, dans son œuvre, à établir des sortes de digues argumentatives, pour éviter qu'en partant de certaines de ses analyses phénoménologiques ou réalistes de la politique, on puisse déduire une philosophie déraisonnable ou excessivement machiavélienne. Malheureusement, Freund n'a pas eu le même souci quant à sa propre philosophie. En faisant de l'ami et de l'ennemi un présupposé du politique, tout en séparant radicalement la morale et la politique, il entrainait logiquement — bien qu'involontairement à certains égards — sa phénoménologie vers une philosophie relativiste et éternellement conflictuelle. Cependant, malgré ses erreurs, rappelons — si besoin est — que si Freund séparait morale et politique, puis s'il faisait de l'inimitié une permanence dans l'histoire, c'était surtout pour inviter l'homme politique à la prudence contre la tentation totalitaire et les actions déraisonnables. Il souhaitait rappeler au monde que le risque de conflit demeurait présent peu importe la société et que la politique n'avait donc pas pour rôle la réconciliation entre les hommes ou la réalisation de toutes les vertus sous les auspices d'un régime unique qui marquerait la fin de l'histoire.

6.4 Synthèse : qu'est-ce que le politique?

Quoi qu'il en soit, ces trois thématiques nous ont permis jusqu'ici de construire une sorte de dialogue critique entre les idées de Freund telles que développées dans *L'essence*

[1300] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.*, p. 770.

du politique et la pensée de son maitre français Raymond Aron. Cet échange argumentatif nous a également permis de montrer certains des défauts de la thèse de Freund et les moyens peut-être de les corriger par les idées aroniennes. Cette perspective ouverte par l'examen de ces trois thématiques nous permet alors d'esquisser maintenant une brève synthèse de ces deux positions, dans l'objectif de parvenir à une définition du phénomène politique, susceptible d'être compatible avec le libéralisme au sens large et la défense des institutions démocratiques, constitutionnelles et pluralistes. Cette conceptualisation du politique, que nous ébaucherons ici à grands traits, n'a pas la prétention de couvrir tous les aspects d'une synthèse globale entre la philosophie politique de Freund et la sociologie politique d'Aron. Elle ne vise pas non plus à produire une définition exhaustive du politique jusque dans ses moindres détails, comme est arrivé à le faire Julien Freund. Elle cherche surtout à conceptualiser sommairement les éléments qui constituent fondamentalement tout ordre politique.

Or, avant de nous attaquer à cette synthèse didactique, mentionnons néanmoins que pour définir le politique comme phénomène unitaire, nous ne parlerons pas d'essence ni de présupposé, mais nous emploierons plutôt les expressions — plus neutres philosophiquement — de caractéristiques essentielles (au sens d'éléments fondamentaux) et d'antinomies (au sens de contradictions entre deux idées issues de la réalité du phénomène politique lui-même)[1301]. Pour éviter tout malentendu, notre propos est donc exclusivement heuristique et non essentialiste. Il vise d'ailleurs à définir les grandes caractéristiques du phénomène politique dans les limites d'une histoire particulière, c'est-

[1301] Nous décrirons le politique précisément avec quatre caractéristiques essentielles et cinq antinomies.

à-dire du néolithique à nos jours[1302]. Bien que nous croyions, à titre personnel, que les caractéristiques du politique ont peu de chance de se modifier radicalement dans l'avenir, nous ne prétendons aucunement connaitre le destin de l'histoire humaine. Ceci étant dit, en situant notre définition du politique dans l'histoire, nous assumons ouvertement l'aspect aristotélicien de notre conceptualisation. Pour nous, l'être humain est un animal social et par le fait même un animal politique.

6.4.1 Le commandement et l'obéissance

Ainsi, à la lumière de nos recherches, comment définir le politique dans une perspective qui combinerait la vision d'Aron et de Freund? Pour éviter tout débat sur l'origine ou pour éviter toute réflexion sur un supposé contrat social, employons une méthode aronienne et partons d'abord du fait historique selon lequel les êtres humains vivent en communauté politique organisée depuis environ treize-mille ans[1303]. Ce qui signifie simultanément que depuis cette époque malgré la diversité des sociétés et des cultures, les hommes ordonnent *la chose commune*, c'est-à-dire qu'ils coordonnent leur vie en commun. En ce sens, le problème de l'organisation de la vie collective s'est posé universellement à toutes communautés humaines depuis, au moins, les débuts de l'agriculture et l'apparition de la sédentarisation. À partir de ce moment de l'histoire, dès que des individus ont voulu donner forme et cohérence à un ensemble humain, ils ont fait

[1302] Sur ce sujet, on peut se rapporter à l'étude de Philippe Nemo dans laquelle il souligne que dans la foulée de la révolution néolithique (10 000 ans av. J.-C.) survient l'apparition des premières villes et des premiers États au Proche-Orient vers le IV millénaire av. J.-C. Nemo écrit à propos de la révolution néolithique, « dès lors que cette révolution des techniques avait lieu, de nouvelles formes d'organisations sociales étaient rendues à la fois *nécessaires* et *possibles* ». Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2014, p. 11.

[1303] Nous disons méthode aronienne, puisque Raymond Aron, contrairement à Freund, situe dans l'histoire l'apparition des collectivités politiques. Il note également ainsi leur évolution. Par exemple, voir Raymond Aron, *Les désillusions du progrès*, dans *Penser la liberté penser la démocratie*, *op. cit.*, p. 1495-1496 et Raymond Aron, « L'aube de l'histoire universelle », dans *Dimension de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 249.

potentiellement de la politique en proposant une solution au *problème politique par excellence* : celui de l'organisation de la vie commune[1304]. Nous disons potentiellement, parce qu'évidemment, il ne suffit pas de vouloir organiser n'importe quel groupement humain pour faire de la politique ou pour que l'observateur soit face à une unité politique.

Pour définir celle-ci dans des termes aroniens, disons qu'une unité politique engage directement « le sens même de l'existence », parce que « la vie humaine est pour ainsi dire constituée par les relations entre les personnes » et vivre avec d'autres personnes implique que la vie commune — l'ensemble des relations des hommes entre eux — soit organisée d'une certaine manière[1305]. Sans cette organisation spécifique de la vie de tous, il n'y aurait tout simplement pas de vie en commun. Pour cette raison, comme nous l'avons montré précédemment, Aron écrit exactement que « toute coopération entre les hommes implique une autorité; or le mode d'exercice de l'autorité et le choix des gouvernants sont l'essence de la politique[1306]. » Puis, il ajoute : « la politique est la caractéristique majeure de la collectivité tout entière puisqu'elle est la condition de toute coopération[1307]. » Le phénomène politique est donc le phénomène englobant qui engendre une cohésion qui, elle, permet une coopération générale en chapeautant, d'une façon singulière, la somme des relations humaines dans un espace géographique donné. Rappelons que le politique possède ce caractère englobant, car il représente aussi le secteur de l'ensemble social qui

[1304] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 108.
[1305] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 35. Ce qui signifie qu'on vit dans une forme politique et non pas dans une autre : État-nation, cité, empire, Église, tribu, etc., et l'on vit sous un régime politique et non pas dans un autre : monarchie, aristocratie, démocratie, régime mixte, etc.
[1306] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 27.
[1307] *Idem.*

« détermine le choix de ceux qui gouvernent la collectivité tout entière et le mode d'exercice » de leur autorité[1308].

C'est en ce sens qu'il ne suffit pas de vouloir organiser la vie d'une famille ou d'une association caritative pour créer un corps politique. En fait, pour parvenir à gouverner et à ordonner politiquement un groupement humain d'une façon ou d'une autre, il faut qu'à l'intérieur de celui-ci un ou des individus arrivent à imposer (par la force, le charisme, la raison, le dialogue, la religion, etc.) à tous les autres (ou à une majorité) une seule manière de concevoir l'ordre collectif[1309]. En manifestant un désir de cohérence, cette volonté qui s'impose à l'ensemble du groupe unifie et particularise ce même groupement humain dans un objectif commun. Si cette volonté coordonnatrice est si forte qu'elle refuse toute autre forme d'autorité que celle qu'elle génère elle-même — qu'elle se pose en commandement suprême —, et que le groupement humain l'accepte comme telle, celui-ci est une organisation politique pleine et entière. De la sorte, si l'on exclut les phénomènes naturels (changements climatiques, désastres naturels, etc.) et à moins de supposer une force supérieure, le « point de départ » de toute édification ou de toute transformation de la vie des communautés humaines ne peut émaner que de la volonté et de l'action humaine elle-même[1310].

Pour paraphraser Rousseau, il serait possible de dire qu'aussitôt qu'une personne ou qu'un groupe de personnes affirme à une multitude d'autres : nous vivrons désormais

[1308] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 26.
[1309] Comme le note Freund, que l'unité politique existe déjà — si des individus veulent en changer le régime par exemple — ou qu'elle se forme nouvellement, le procédé ne change pas diamétralement. Il faut qu'une volonté unique rencontre de l'obéissance dans une population donnée qui n'obéira ultimement qu'à ce seul commandement. Voir : Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 109-110.
[1310] Raymond Aron, « Thucydide et le récit historique », dans *Dimension de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 146.

de cette manière, sous telle autorité et non pas autrement, et que les gens s'accordent avec cette seule volonté et lui obéissent, ils fondent ou ils transforment tous ensemble une seule et même communauté politique[1311]. Ainsi, ce que nous rappelle cet exemple inspiré par le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, c'est que, comme l'affirme Freund, la dialectique du commandement et de l'obéissance est au fondement de tout ordre politique[1312]. Si cette dénomination semble posséder une tonalité trop militaire, nous pouvons dire, à l'instar de P. Manent, que dans toute collectivité politique, les sociétaires sont gouvernants ou gouvernés[1313]. Dans les sociétés démocratiques et libérales, souvent les deux à la fois : « gouverné par celui-ci, gouvernant celui-là », mais l'être humain n'échappe pas à cette logique, « bien ou mal, les sociétaires sont toujours gouvernées[1314]. »

Par ailleurs, si nous disons que cette logique du commandement est au fondement de l'ordre politique, c'est parce que le commandement politique est non seulement le point de départ de toute communauté organisée, mais il sous-tend également toute action politique réussie (au sens où elle trouve obéissance) qui vise à « unir », « maintenir », « conduire » ou modifier l'ensemble de la vie d'un groupement politiquement constitué[1315]. De la sorte, les décisions humaines qui bouleversent l'existence d'une collectivité sont, par

[1311] Nous faisons évidemment référence au célèbre passage qui ouvre la seconde partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Voir : Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* Paris, Garnier-Flammarion, 1971, p. 205.
[1312] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 95.
[1313] Pierre Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2001, p. 235.
[1314] Il vaut la peine de citer en entier ce passage particulièrement éclairant de P. Manent : « Tout sociétaire est commandant ou commandé, en général l'un et l'autre : commandé par celui-ci, commandant celui-là. Ou, si la notion de commandement a une tonalité trop militaire, disons que tout sociétaire est gouvernant ou gouverné, en général l'un et l'autre : gouverné par celui-ci, gouvernant celui-là. Il n'y a pas d'homme libre au sens où l'on parle d'électron " libre " : chacun appartient à une, à des communautés, organisées selon cette relation de commandement, ou de gouvernement. Bien ou mal, les sociétaires sont toujours gouvernées » (*Cours familier de philosophie politique*, *op. cit.*, p. 235).
[1315] Raymond Aron, « Thucydide et le récit historique », dans *Dimension de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 146.

définition, politiques « puisqu'elles sont le fait d'individus capables, en raison de leur position, d'affecter la vie de leurs concitoyens[1316]. » C'est de cette façon que ces décisions *commandent* la vie des individus qui leur *obéissent*.

De ce fait, puisqu'il est lié étroitement à la décision humaine, mise en forme sous la logique du commandement et de l'obéissance (ceux qui obéissent décident aussi d'obéir), le politique est un phénomène de domination de l'homme sur l'homme. Et il l'est à plusieurs niveaux. D'abord, de manière très générale, parce que si les êtres humains font de la politique, c'est qu'ils veulent dominer la nature en transformant ses imperfections et dominer le hasard (ou l'état) des interactions humaines. Ils veulent ordonner la société en la rendant conforme à leurs aspirations, quelles qu'elles soient. Ensuite, plus précisément, le politique est un phénomène de domination en un sens wébérien, c'est-à-dire qu'en politique, des volontés s'affirment et cherchent à influencer l'action d'autrui. Sur le plan politique et social, une volonté (individuelle ou collective) influence effectivement la conduite d'une autre personne, lorsque celle-ci agit comme si l'ordre reçu ou la règle établie était la maxime de son action[1317]. Finalement, le politique est un ordre de domination, parce que chaque unité politique est à la fois une forme politique et un régime politique dont les institutions conditionnent, jusqu'à un certain point, la vie des individus qui vivent à l'intérieur d'une unité politique particulière[1318].

[1316] Raymond Aron, « Thucydide et le récit historique », dans *Dimension de la conscience historique, op. cit.*, p. 146.
[1317] Max Weber, *La domination, op. cit.*, p. 49.
[1318] Même un village anarchiste représenterait un ordre de domination de l'homme sur l'homme, parce qu'il aurait fallu que la forme du village et que le régime anarchiste (probablement une démocratie directe) s'imposent aux villageois. Que cet ordre politique ait fait consensus dans une assemblée démocratique au point de départ ne change rien à l'affaire, puisque le mode d'organisation et de gestion de l'autorité s'imposerait continuellement, en ordonnant la conduite des villageois. Le jour où l'un d'entre eux voudrait ardemment vivre dans une monarchie catholique et nationale, il devrait soit se soumettre à l'ordre anarchisant et ronger son frein ou tenter par tous les moyens de transformer l'organisation politique de sa communauté.

6.4.2 Le privé et le public

Ainsi, tout commandement politique finit inévitablement par se transposer dans un ordre de domination qui se matérialise dans l'espace par une forme politique et par un régime politique[1319]. Ceux-ci se concrétisent à leur tour par des institutions, par des lois et par l'action humaine. En d'autres termes, le commandement se cristallise en pouvoir et en gouvernement et il perd alors son caractère discrétionnaire et monocratique, quant à l'obéissance, elle se fait le plus souvent adhésion[1320]. En s'instituant de la sorte et en se manifestant dans l'espace de la société, l'ordre politique résultant de la dialectique du commandement et de l'obéissance génère nécessairement la dialectique du privé et du public. Étant donné que le pouvoir politique, comme le précise Aron, « se réserve les affaires qu'il baptise publiques et, par indifférence, tradition ou volonté consciente, laisse à la discrétion des individus les affaires dont il admet le caractère privé[1321]. »

Par conséquent, en résolvant « le problème du rapport des hommes entre eux » et celui du mode d'organisant du pouvoir, le régime politique établit donc une séparation à l'intérieur des collectivités, en se réservant le contrôle de certaines choses ou de certaines relations humaines, tout en laissant libre cours à d'autres interactions et en ignorant avec sa gouverne certains domaines du social[1322]. C'est de cette façon que, comme le note Freund, « la relation du privé et du public détermine le domaine du politique[1323]. » Pour nos deux penseurs, il existe donc en toute communauté humainement organisée un espace sur lequel l'autorité collective exerce son contrôle et un espace dans lequel se déroulent

[1319] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 270.
[1320] *Ibid.*, p. 246-247.
[1321] Raymond Aron, *Les désillusions du progrès*, dans *Penser la liberté penser la démocratie*, *op. cit.*, p. 1495.
[1322] *Ibid.*, p. 1496.
[1323] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 280-283.

des activités qui sont en dehors du regard du pouvoir politique. Les relations au sein de la famille, au sein du couple ou encore les relations amicales sont souvent des exemples paradigmatiques de ce type d'activités privées. À l'inverse, le pouvoir politique se réserve souvent la responsabilité de traiter avec les autres communautés politiques et la gestion des conflits internes.

Néanmoins, la manière de caractériser la dialectique entre le privé et le public est si variable d'une société à une autre et d'une époque à une autre qu'il vaut mieux éviter de la décrire précisément, si l'on veut que celle-ci conserve sa valeur de caractéristique essentielle à portée universelle. En cela Aron avait sans doute raison de toujours aborder cette question en des termes concis. Comme on sait, la description de Freund sur le présupposé du public est parfois trop rapprochée d'une description des caractéristiques de l'État moderne (dépersonnalisation, représentation, législation, etc. [cf. chapitre 5]). Pour cette raison, s'il est évident que le pouvoir politique s'applique à certains domaines du social (même s'il peut s'étendre presque partout) et non pas à l'ensemble des relations à l'intérieure de la société — et que par le fait même, certaines interactions humaines ne concernent pas la chose commune —, il faut peut-être ici que le savoir philosophique reconnaisse ses limites et qu'il laisse aux anthropologues et aux sociologues le soin de caractériser précisément cette relation au sein des sociétés particulières.

6.4.3 Le même et l'autre

Néanmoins, en s'instituant et en délimitant le domaine du politique à l'intérieur de la collectivité, le commandement ou le pouvoir politique particularise simultanément le groupement humain d'où il émane, en l'organisant d'une manière singulière. En effet, à l'instant où une volonté de commander souverainement un ensemble de relations humaines

réussit à se faire obéir, elle crée inévitablement un ordre politique qui se pose en s'opposant aux autres communautés humaines. Elle s'oppose précisément parce que cette même volonté coordonnatrice se veut souveraine et fait face à d'autres centres de décision qui se veulent également souverains. Si l'on reprend notre exemple rousseauiste, lorsque des êtres humains décident et acceptent de vivre d'une certaine manière, sous une autorité particulière, ils excluent de facto d'obéir à un autre type de pouvoir politique et de vivre d'une manière autre que celle qu'ils ont acceptée. Si cet exemple parait nous ramener au début de l'humanité, rappelons que la chose est tout aussi réelle et effective aujourd'hui. Lorsque le gouvernement chinois décide d'une loi, celle-ci s'applique normalement aux seuls citoyens chinois et non à l'ensemble de l'humanité. Les autres corps politiques ont encore la liberté de refuser de se soumettre à la volonté de Pékin et le gouvernement chinois n'a certainement pas l'intention de gouverner tous les habitants de la planète.

Il faut donc reconnaitre que l'univers politique est pluriel, parce que les êtres humains sont libres de décider pour eux-mêmes et par eux-mêmes, la manière dont ils organisent leur vie commune. De fait, ils ont la liberté d'obéir à un pouvoir et non pas à un autre, de vivre collectivement d'une certaine façon et non pas d'une autre. Ils peuvent accepter ou refuser tel ou tel type de lois ou de commandements et lorsqu'ils font ces choix collectivement, ils se distinguent et se particularisent d'autres communautés politiques qui font différents choix et prennent différentes décisions, pour toutes sortes de motifs. Pour paraphraser une formule sartrienne bien connue, nous pourrions dire que les hommes sont condamnés à la liberté de se gouverner eux-mêmes[1324]. S'ils peuvent vouloir être

[1324] Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 2019, [1943], p. 585. En employant la formule de Sartre, nous voulons simplement souligner ici le fait que les hommes vivent nécessairement et constamment dans des communautés politiques organisées. Même la communauté qui se voudrait désorganiser ou anarchique donnerait une réponse à la question de l'organisation de la vie commune et à celle de la gestion

commandés par tel ou tel pouvoir, vouloir obéir à telle ou telle loi, ils ne peuvent échapper à l'alternative d'être gouvernant ou gouverné, parce que justement les hommes ne peuvent fuir la nécessité d'organiser leur vie en commun. De la sorte, la dialectique du commandement et de l'obéissance entraine nécessairement une séparation : celle du même et de l'autre.

Comme nous l'avons vu plus haut, cette formule employée par Aron dans *Paix et guerre,* pour éviter d'user de la notion de Schmitt, illustre cette troisième caractéristique essentielle qui marque toute vie politique[1325]. En effet, c'est parce qu'un groupe humain obéit à un pouvoir souverain — produisant ses propres lois — et qu'il n'obéit pas à un autre pouvoir souverain qu'il se crée une division entre les multiples « centres autonomes de décision[1326] ». Puis, c'est parce que ces *centres autonomes* revendiquent le droit de se faire justice eux-mêmes et d'être maitre de la décision de combattre ou de ne pas combattre qu'il existe un risque permanent de guerres entre les diverses unités politiques[1327].

---

du pouvoir. Pour cette raison, si les hommes peuvent décider librement comment ils vivront ensemble et qui les gouvernera, ils ne peuvent éviter de répondre presque continuellement à ce problème. D'où la formule de Freund, s'il y a des révolutions en politique, il n'y a pas de révolution du politique. Même, sur un plan individuel, si un individu décidait de fuir tout contact social et de vivre au fin fond d'une forêt, cette forêt serait nécessairement quelque part, dans l'espace, donc sur un territoire soumis aux lois d'une communauté politique particulière. De la sorte, on n'échappe jamais totalement à la vie politique. Par ailleurs, on pourrait dire néanmoins que la plupart des hommes pris individuellement ne décident de rien politiquement et qu'ils se soucient finalement très peu de la vie collective; ce qui est vrai. Mais, cela signifie seulement qu'ils se contentent, seuls, de subir les décisions politiques prises par d'autres hommes. En un certain sens, si nous devons admettre l'instinct certainement grégaire des êtres humains, nous le faisons sans hésiter. Il est vrai que l'homme, majoritairement, obéit docilement plus facilement qu'il ne commande librement. Heureusement, parce que sinon, nous assisterions à chaque instant à des troubles sociaux et à des bouleversements politiques. On ne crée pas Constantinople tous les jours. Toutefois, cela ne change rien à la possibilité qui existe en chaque homme de participer à la politique et ainsi de « modifier la figure du monde » pour le meilleur, ou pour le pire. Nier cette possibilité ou cette virtualité au cœur de notre humanité, c'est refuser de voir tous les changements politiques qui ont opéré dans l'histoire, fruit de décisions humaines et singulières, à la fois libres et déterminées.

[1325] Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations, op. cit.*, p. 294.

[1326] *Ibid.*, p. 28.

[1327] *Ibid.*, p. 20.

On constate ainsi, qu'en matière de sérieux et de gravité, la dialectique du même et de l'autre n'a rien à envier à la dialectique de l'ami et de l'ennemi, puisqu'elle est capable aussi bien que la seconde de rendre compte des divisions et des potentiels conflits qui peuplent l'univers des relations internationales. Cependant, contrairement à la notion de Schmitt et au présupposé de Freund, la conceptualisation aronienne permet de dédramatiser le phénomène politique, en évitant de faire de celui-ci exclusivement un monde *plein de bruits et de fureurs, sans signification aucune*. En effet, ce n'est pas parce que l'autre n'obéit pas au même pouvoir politique que moi, qu'en tant qu'étranger à mes lois, il est forcément mon ennemi, même virtuellement. L'autre peut être un partenaire, un collaborateur, un allié ou même une source de curiosité ou bien l'objet de craintes, mais il n'est pas directement un ennemi en acte ou en puissance. Pour cette raison, l'opposition du même et de l'autre, nous parait plus susceptible de traduire l'altérité engendrée par la pluralité des corps politiques.

6.4.4 L'éthique et la politique

Finalement, contrairement à la conceptualisation ternaire de *L'essence du politique*, le dialogue critique entre Aron et Freund nous a révélé qu'une définition du phénomène politique ne pouvait se limiter à trois paires de concepts, sans faire explicitement référence à la morale ou à l'éthique. Nous avons donc décidé d'inclure dans notre synthèse, cet élément, puisque nos recherches nous ont montré qu'il est problématique de séparer strictement morale et politique. De fait, si l'on veut analyser le politique en lui-même, pour éviter que cette analyse soit erronée et qu'elle aboutisse au nihilisme, il faut tout de suite rappeler qu'à l'intérieur de ce domaine, l'action politique elle-même est toujours porteuse de valeurs. En ce sens, on pourrait dire que les choix politiques sont toujours des choix

moraux, éthiques ou spirituels[1328]. Et, ils le sont inévitablement et simplement parce que la plupart des choix, des décisions ou des actions humaines sont intentionnels. Pour le dire encore dans le langage de Sartre, à moins d'être face à un accident ou à un pur réflexe, les hommes agissent la plupart du temps dans le but de réaliser « intentionnellement un projet conscient[1329]. »

Nous l'avons indiqué ci-dessus, mais Aron rappelle cette idée pour sa part, lorsqu'il sépare dans son analyse *le* politique domaine et *la* politique programme d'action; tout en affirmant simultanément qu'on ne peut dans les faits séparer ces deux conceptions : puisque le domaine politique est le lieu où s'opposent les différentes conceptions sur l'ordre politique[1330]. Cet aspect de sa pensée est également souligné à plusieurs reprises de différentes manières dans son œuvre. Notamment, comme le note Georges Canguilhem, cette idée est particulièrement bien exprimée dans *L'opium des intellectuels*[1331] :

> La détermination des valeurs est indispensable à la compréhension de la conduite humaine, parce que celle-ci n'est jamais strictement utilitaire. Le calcul rationnel des spéculateurs caractérise une activité, plus ou moins étendue selon les civilisations, que limite toujours une conception de l'existence bonne. Guerrier ou travailleur, *homo politicus* ou *homo œconomicus*, obéissent également à des croyances, religieuses, morales ou coutumières, leurs actes expriment une échelle de préférences. Un régime social est toujours le reflet d'une attitude à l'égard du cosmos, de la cité ou de Dieu. Aucune collectivité n'a réduit les valeurs à un commun dénominateur, richesse ou puissance. […]

[1328] Par cette affirmation, nous voulons indiquer que toute action politique consciente renvoie à une intentionnalité idéelle, un but réfléchi en conscience et donc un but moralement discutable. Tel individu veut faire de la politique pour lutter contre les changements climatiques, un autre pour redresser l'économie de son pays, un autre pour réduire les inégalités sociales, etc. Personne ne fait de la politique pour rien, sans aucun objectif décidé en raison. Même l'individu qui agirait par pure volonté de puissance ou par pur égoïsme — parce qu'il veut jouir du prestige de la charge — ferait un choix moral certainement discutable en optant pour sa réussite personnelle au détriment du reste. De plus, celui-ci serait contraint inévitablement un jour ou l'autre, s'il arrive en fonction, à prendre des décisions à caractère éthique : pour ou contre une hausse d'impôts, pour ou contre l'accueil de réfugiés, etc.

[1329] Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 577.

[1330] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 27.

[1331] Georges Canguilhem, « La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30 », *op. cit.*, p. 29-30

> chaque régime réalise un ordre de valeurs, la conciliation de toutes les valeurs n'est qu'une idée et non objectif prochain[1332].

Dans cette citation, il est possible de dégager deux éléments de la pensée d'Aron fondamentaux pour notre synthèse. D'abord, chaque être humain agit en fonction de certaines idées, en fonction d'une « échelle de préférences ». En partant de ce fait, on comprend facilement que toute action politique accomplie — celle qui conduit à un changement au sein d'une collectivité — se traduit par l'incarnation de certaines valeurs dans des institutions, dans des lois et dans des pratiques sociales. Ensuite, cette citation nous révèle également que parce que les réalités humaines sont diverses et multiples et puisque les êtres humains ont la liberté de juger ou d'évaluer continuellement ces mêmes réalités, aucun ordre humain n'équivaut à une sorte d'incarnation ou de réalisation définitive de toutes les valeurs. Pour le dire simplement, si l'on vit dans une démocratie populaire, on ne vit pas dans un régime constitutionnel et pluraliste. Puis, si l'on vit dans tel ou tel régime, il n'est pas garanti que les prochaines générations (libres également de juger la politique) veuillent vivre, dans le futur, dans le régime auquel on participe au moment présent. Ainsi, c'est deux aspects de la pensée aronienne nous amènent à affirmer que, pour ce sociologue, l'existence humaine et la vie politique en particulier sont faites de choix à caractère moral ou spirituel. Tout personne agit en fonction de certaines idées auxquelles elle adhère et tout ordre politique est le fruit de l'action d'individus également animés par certains idéaux.

Pour expliquer plus précisément la genèse de ces choix politiques à teneur spirituelle et le caractère historique de la décision politique, Aron souligne dans

[1332] Raymond Aron, *L'opium des intellectuels*, *op. cit.*, p. 147-148, 205.

l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* que ces choix politiques s'effectuent toujours dans un mouvement de « va-et-vient incessant» entre la découverte de la situation à laquelle l'individu appartient et les idées auxquels il tient[1333]. De cette façon, parce qu'il est fait dans des conditions sociales et historiques particulières, en réciprocité avec des valeurs issues de l'histoire des idées que le sujet a assimilées, le choix politique est aussi pour l'individu une décision existentielle qui le concerne lui-même, puisqu'elle a pour origine et pour objet son existence[1334]. Adhérer au parti conservateur, au parti libéral ou à un parti révolutionnaire et terroriste n'engage certainement pas l'individu de la même manière.

Cette description faite par le jeune Aron de ces décisions existentielles révèle essentiellement pour nous que toute action politique implique au moins préalablement un choix fondamentalement moral, c'est-à-dire l'acceptation ou le refus de la société dans laquelle l'individu évolue[1335]. Pour le dire autrement, tout engagement politique implique auparavant la décision d'accepter ou de refuser l'ordre politique. À partir de ce choix, une pluralité de moyens et de possibilités s'offre aux individus pour qu'ils puissent réaliser leurs divers idéaux sociaux et politiques. Cependant, cette décision ou ce jugement préalable dévoile définitivement ce qui constitue pour nous la quatrième caractéristique essentielle du phénomène politique, c'est-à-dire la dialectique de l'éthique et de la politique. Ou encore, la tension qui existe entre le fait politique ou la politique pratique telle qu'elle se dévoile à n'importe quel sujet historiquement situé et l'idéal de celui-ci,

[1333] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 416.
[1334] *Idem*.
[1335] Raymond Aron, *Le spectateur engagé*, *op. cit.*, p. 73.

c'est-à-dire la politique telle que le sujet souhaiterait qu'elle soit. Selon nous, le politique est ainsi toujours vécu ou pensé en tension avec l'éthique.

De cette affirmation découlent, d'après nous, cinq catégories d'antinomies qui caractérisent de manière générale les problèmes éthiques reliés aux faits politiques[1336]. Premièrement, ce qu'on peut appeler les antinomies de moyens et de fins (moyens et fins). Problèmes qui se posent à tout acteur politique, lorsqu'il évalue les moyens qu'il doit employer ou lorsqu'il exécute certaines actions pour parvenir à la réalisation de son idéal ou de son projet[1337]. Deuxièmement, les antinomies de l'ordre légitime (ordre et légitimité)[1338], c'est-à-dire tous les problèmes qui concernent la légitimité d'un régime, d'un pouvoir, d'une loi, etc. Ou, pour reprendre une formule d'Aron, c'est sous cette catégorie qu'on peut ranger toutes les difficultés qui surgissent lorsque les êtres humains doivent à la fois justifier légitimement l'autorité et l'obéissance[1339].

Troisièmement, la catégorie d'antinomies qui concerne la cohésion sociale et la liberté de l'individu (cohésion sociale et liberté de l'individu). Cette catégorie touche toutes les questions du type : jusqu'où doit s'étendre l'action politique ou jusqu'où le pouvoir doit légiférer[1340]? Quatrièmement, il y a bien sûr les antinomies qui opposent le particulier et

[1336] Notre catégorisation se veut générale et elle n'a pas la prétention d'épuiser le détail de chacun des problèmes ici soulevés. À notre avis, d'autres catégories pourraient être également envisagées.
[1337] C'est à l'intérieur de cette antinomie que peuvent se dévoiler des contradictions entre un objectif vertueux (la paix, par exemple) et des moyens abjects (imposition par la force d'un empire) ou des contradictions entre une bonne intention (accueille de migrants par exemple) et des conséquences négatives (hostilité des populations locales vis-à-vis des nouveaux arrivants).
[1338] Par exemple, chaque fois qu'un sujet remet en doute la légitimité morale d'un fait ou d'une action politique. Tel politicien décide d'une loi au parlement et choque en conscience l'un de ses commettants qui pensent s'opposer à la nouvelle loi.
[1339] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p. 53.
[1340] Des exemples de cette antinomie peuvent être illustrés par la tragédie d'Antigone (opposition entre Antigone et Créon au sujet de la sépulture de Polynice. Un roi peut-il interdire ce genre de rite sacré?) et par tous les débats politico-philosophiques sur la liberté religieuse ou le libre exercice de la raison au XVII[e] et XVIII[e] siècle. Plus près de nous dans l'histoire, on peut songer aux débats sur le planisme et les économies dirigées.

l'universel (particulier et universel). Plus évidentes, celles-ci caractérisent l'opposition qui peut surgir entre les exigences d'une vie politique particulière et l'adhésion à des principes moraux à porter universelles[1341]. Cinquièmement, pour terminer il existe des antinomies de principes (principe et principe), c'est-à-dire lorsque les individus se confrontent au sein des relations sociales au nom de valeurs contradictoires[1342].

⁂

En résumé, avec ces quatre caractéristiques essentielles et ses cinq catégories d'antinomies, nous croyons être parvenus au terme d'un exposé qui nous permet d'avoir entre les mains une définition claire et synthétique du phénomène politique. Notre effort de synthèse entre la philosophie de Freund et la sociologie d'Aron nous a permis de faire une conceptualisation de ce que nous pensons être ce qui caractérise la condition politique de l'homme. Ayant cette idée à l'esprit et avec nos quelques outils conceptuels, nous tâcherons dans la conclusion de notre thèse de comprendre ce qu'une telle définition du politique pourrait vouloir dire pour le libéralisme contemporain.

En terminant, mentionnons qu'en ce qui concerne la finalité du politique, nous estimons qu'Aron et Freund avaient tous les deux partiellement raison. D'abord, il est exact d'affirmer, comme le fait Freund, que toute unité politique qui veut librement persévérer dans son existence doit chercher la concorde intérieure, la sécurité extérieure et valoriser

[1341] Plus faciles à comprendre, des exemples de ce type d'antinomies peuvent être néanmoins le politicien qui doit mentir pour se maintenir au pouvoir, le chrétien contraint de partir à la guerre, le musulman occidental déchiré entre ces devoirs de croyant et les lois ou les mœurs de sa société, le globaliste qui rêve d'un gouvernement mondial dans les limites de son appartenance politique particulière, etc.

[1342] Cette catégorie semble évidente en elle-même et une infinité d'exemples pourraient être donnés ici. Mentionnons néanmoins la tension qui peut exister entre les individus qui défendent la liberté et ceux qui défendent l'égalité ou la fraternité, la tension qui peut également exister entre les individus qui défendent une amélioration du niveau de vie par la production de biens matériels et les individus qui, soucieux de l'écologie, défendent la décroissance et d'autres tensions semblables.

pour sa collectivité une prospérité commune. En retournant au but que Freund assignait au politique en 1959[1343], nous pourrions même ajouter qu'en misant sur la concorde, la sécurité et la prospérité commune, le politique a pour objectif le maintien d'un ordre, c'est-à-dire de faire exister souverainement un type particulier d'organisation de la vie collective sur un territoire donné.

Ensuite, c'est bien parce que le politique vise à maintenir souverainement un mode d'organisation commun et singulier qu'Aron a raison de soutenir que les objectifs des corps politiques sont variables et qu'on ne peut se passer de prendre en compte certaines données (régime, gouvernants, idéologies, etc.), si l'on veut définir ces mêmes objectifs. En fonction du type d'ordre ou d'organisation qu'une unité politique veut maintenir et faire perdurer, ces objectifs varieront inévitablement. De fait, nous l'avons souligné, mais les buts de la France de Louis XIV n'étaient pas ceux de la France du Second Empire ni ceux de la V^{e} République. Même au XXI^{e} siècle dans une démocratie libérale, les changements de gouvernements provoquent inévitablement certains changements d'objectifs. Par conséquent, en combinant les deux points de vue, il est possible de dire que malgré les fins multiples que s'assignent assurément les unités politiques sur la scène politique intérieure et extérieure (par la voix de leurs gouvernants), celles-ci doivent simultanément — si elles veulent continuer d'exister indépendamment les unes des autres — assurer le bien commun, c'est-à-dire un ordre collectif et singulier dans la concorde intérieure (l'amitié), la sécurité vis-à-vis de l'extérieur et la prospérité collective.

[1343] Julien Freund, « Lettre à Carl Schmitt, 18 septembre 1959 », *Schmittiana II*, *op. cit.*, p. 37.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, mentionnons que le présent chapitre avait somme toute pour but d'exposer les grands thèmes de désaccord entre la philosophie politique de Freund, que l'on retrouve dans *L'essence du politique*, et la sociologie politique d'Aron. Nous l'avons fait d'abord en abordant les problèmes qu'accompagnait l'usage théorique du présupposé de l'ami et de l'ennemi. Ensuite, nous avons démontré en quoi Aron et Freund s'opposaient sur la question de la finalité du politique et sur l'enjeu de la morale. Finalement, comme le remarquait Aron lui-même, nous avons expliqué comment de la phénoménologie politique de Freund, il était possible de basculer malencontreusement vers le relativisme moral et vers une philosophie cyclique de l'histoire. En développant ces trois thématiques, nous avons essayé de souligner simultanément comment la pensée aronienne pouvait parfois corriger celle de Freund.

Suite à cet exposé critique, nous avons esquissé une synthèse de la vision de nos deux auteurs, de façon à élaborer une définition synthétique du politique. Celle-ci est composée de quatre caractéristiques essentielles : le commandement et l'obéissance, le privé et le public, le même et l'autre, l'éthique et la politique. De ces quatre caractéristiques, nous avons fait découler cinq catégories d'antinomies : moyen et fin, ordre et légitimité, cohésion sociale et liberté individuelle, particulier et universel, principe et principe. Ainsi, nous pensons que cette définition synthétique dévoile à grands traits les éléments qui constituent quelque chose comme la condition politique de l'homme. Dans notre conclusion, nous montrerons comment celle-ci peut s'agencer à la philosophie libérale et l'utilité pour l'époque contemporaine d'un tel agencement.

Conclusion

Le libéralisme et le tragique du politique

Avant de clore définitivement notre recherche, rappelons que nous avons soutenu en introduction pouvoir parvenir, au terme de notre analyse, à produire une « conception libérale de la politique ». Cette conception, avons-nous cru, pouvait être dégagée de *L'essence du politique,* thèse de doctorat écrite en 1965 par Julien Freund sous la supervision de Raymond Aron. Néanmoins, puisque ce travail était aussi en fait relié à la théorie du second maitre de Freund, Carl Schmitt, nous avons souhaité dévoiler la part aronienne de ce texte, de manière à pouvoir plus légitimement y puiser notre conception libérale du politique. Si nous croyons avoir réussi dans le sixième chapitre, après avoir opposé Aron et Freund, à esquisser les grands traits de cette conception, il nous reste à montrer en terminant comment celle-ci peut s'agencer avec le libéralisme et comment cet agencement peut nous être utile pour réfléchir sur la démocratie libérale au XXI^{e} siècle. Cependant, avant d'arriver à ce dernier stade de notre enquête historico-philosophique, reprenons le chemin parcouru depuis le début de notre recherche.

Ainsi, dans le but de dévoiler l'influence d'Aron sur l'écriture de *L'essence du politique*, nous avons voulu d'abord illustrer le contexte de production de cette œuvre. Dans le premier chapitre, nous avons alors exposé les parcours d'Aron et de Freund dans le but d'illustrer comment ces deux intellectuels aux origines et aux vies bien différentes étaient sortis de la Seconde Guerre mondiale avec un désir commun de comprendre la politique en dehors du moralisme, des modes philosophiques et de l'idéologie dominante à l'époque, c'est-à-dire le marxisme. Bien que ces deux penseurs se soient engagés dans des voies

méthodologiques distinctes, ils ont tous les deux, chacun à sa manière, œuvré à mettre de l'avant « l'autonomie du politique » face au marxisme dominant de l'époque qui tendait à la nier. Par conséquent, pendant leur collaboration, l'adversaire idéologique principal d'Aron et de Freund était le communisme. La prépondérance que ces deux auteurs accordaient au phénomène politique dans leurs travaux respectifs ne visait donc pas à critiquer la modernité libérale ou à faire un plaidoyer pour l'autoritarisme, mais bien à libérer le politique de la tutelle du déterminisme économiciste des marxistes.

Dans le second chapitre, avant de rapprocher théoriquement Aron et Freund, il nous est apparu important de dissocier quelque peu *L'essence du politique* de *La notion de politique*. Or, nous avons montré que Schmitt et Freund usaient de méthode et de concepts différents pour appréhender le politique. Schmitt se sert d'une approche juridique et d'un seul critère, alors que Freund œuvre en philosophe, en se servant des notions d'essence, de présupposés et de finalité. Toutefois, en traçant ces distinctions, nous avons souhaité prévenir un malentendu en ce qui concerne la différence qui existe entre ces deux penseurs. Comme nous l'avons constaté, il est inexact et parfois presque caricatural de faire de Schmitt un pur juriste et de Freund un philosophe essentialiste et dogmatique. En fait, leurs théories sont plus complexes et surtout, dans le cas de Schmitt, elle semble renfermer davantage que ce que le juriste a bien voulu laisser paraitre. Si nous n'avons pas statué en définitive sur la véritable nature de la pensée schmittienne, nous avons souligné certaines des ambiguïtés qu'elle renferme, en démontrant simultanément comment Freund cherche à éviter ces mêmes ambiguïtés dans sa thèse. Notamment, en évitant les questions sur la nature corrompue ou belliqueuse de l'homme et en assignant une finalité positive à l'activité politique.

Par la suite, après avoir mis à distance Freund et Schmitt, dans le troisième chapitre, à l'aide de la correspondance, nous avons identifié les éléments sur lesquels Aron avait conseillé Freund. Il est alors apparu clairement que le directeur de thèse de Freund l'avait mis en garde sur l'enjeu de la finalité du politique et sur l'importance du commandement et de l'obéissance. Après quoi, nous avons exposé la manière dont ce dernier, en suivant les conseils d'Aron, avait expressément repensé dans sa thèse le concept de l'ami et de l'ennemi en accordant une importance significative aux notions d'amitié et de virtualité, tout en faisant de la concorde, de la sécurité et de la prospérité de la collectivité, la finalité du politique. De surcroit, nous avons également montré comment Freund, avait repensé l'enjeu du commandement et de l'obéissance en lui octroyant un rôle fondamental dans sa conceptualisation du politique, tout en faisant reposer cette même conceptualisation sur une conception aristotélicienne de la nature humaine.

En parallèle, dans le quatrième chapitre, pour raffermir le lien établi dans le chapitre précédent entre *L'essence du politique* et Aron, nous avons dévoilé la façon dont le sociologue abordait de manière similaire certaines questions dans des ouvrages d'avant 1965 qui avaient marqué la réflexion de Freund (*Paix et guerre entre les nations* et *Démocratie et totalitarisme*). Ainsi, nous avons examiné les distinctions faites par Aron entre le politique et la politique dans ses cours de sociologie des années 1950. Ensuite, nous avons illustré l'importance centrale qu'accordait Aron dans sa pensée politique au problème du commandement et de l'obéissance. Puis, découlant de ces notions, nous avons décrit l'idée aronienne de la primauté du politique. Finalement, en nous appuyant plus particulièrement sur *Paix et guerre*, nous avons révélé comment son auteur faisait de la dialectique de la guerre et de la paix une sorte de dualité permanente des relations

internationales et comment dans cet ouvrage, il envisageait la finalité de la politique étrangère des États.

Enfin, dans le cinquième chapitre, pour encore une fois solidifier le rapport d'influence entre Freund et son directeur, nous avons dévoilé la part libérale de la thèse du philosophe français. Nous l'avons fait d'abord en révélant la façon dont Aron concevait les régimes constitutionnels pluralistes en opposition aux régimes de parti monopolistique. Simultanément, nous avons montré comment de cette opposition, Aron avançait une définition originale du totalitarisme. En lien, selon nous, avec ces conceptions aroniennes sur la démocratie libérale et le régime totalitaire, Freund avait posé dans sa thèse la dialectique entre le public et le privé comme une sorte de baromètre antitotalitaire. Rappelons-le brièvement, pour Freund, au sein de toute société, plus le public — la politique — empiète sur le domaine privé et plus cette société risque de se diriger vers le totalitarisme, c'est-à-dire vers une société où un seul parti et une seule idéologie essaient de s'imposer dans tous les domaines. Pour éviter ce genre de dérive, Freund préconise les régimes politiques qui sont équilibrés et capables de limiter l'uniformisation sociétale par le pluralisme des parties, la diversité des idées et des pratiques sociales.

Finalement, après avoir tenté de démontrer la part aronienne et libérale de *L'essence du politique*, nous avons souhaité rapporter les critiques qu'Aron avait ultimement opposées à la thèse de Freund, de manière à avancer un concept du politique qui pourrait peut-être échapper aux erreurs de la conceptualisation freundienne. Notamment, nous avons souligné qu'en plus des critiques que l'on retrouve dans l'œuvre d'Aron contre le critère ami-ennemi, ce que le sociologue à le plus reproché à son « thésard » le jour de la soutenance, c'est d'avoir radicalement séparé morale et politique et ainsi de risquer

d'entrainer sa conception du politique — peut-être malgré lui — vers le relativisme et une philosophie cyclique de l'histoire. En conséquence, il est intéressant de noter que malgré la reformulation par Freund du critère schmittien, ce qu'Aron reprochait essentiellement à *L'essence du politique,* c'est finalement d'être une œuvre trop wébérienne au sens où, d'un côté, la neutralité axiologique de l'analyse de Freund risquait de faire basculer sa philosophie vers un immoralisme machiavélien. Puis, de l'autre côté, l'insistance du philosophe à rappeler la permanence des conflits irréductibles pouvait conduire sa conception du politique vers une philosophie de l'histoire de style nietzschéen ou héraclitéen.

Pour éviter ce type de problèmes, nous avons donc éliminé de notre synthèse le présupposé de l'ami et de l'ennemi, pour le remplacer par la caractéristique d'origine aronienne du même et de l'autre. Ensuite, tout en conservant les caractéristiques du commandement et de l'obéissance, du public et du privé d'origine freundienne, nous avons ajouté à notre synthèse la caractéristique de l'éthique et de la politique. Selon nous, compris en ces termes, le politique entraine l'action humaine à se confronter à de nombreuses antinomies que nous avons pour l'instant identifiées en cinq catégories : moyens et fins, ordre et légitimité, cohésion sociale et liberté de l'individu, particulier et universel, principe et principe.

Ces quatre caractéristiques essentielles produites finalement par le dévoilement de la part aronienne de *L'essence du politique* et par la synthèse entre les théories d'Aron et de Freund nous permettent d'avancer enfin une conceptualisation du politique qui vient concilier le réalisme politique et le libéralisme. Ainsi, à la suite de notre recherche, nous concevons *le politique* comme un phénomène unitaire qui vise, par l'action humaine, à

organiser et à ordonner de manière hégémonique et singulière une communauté d'êtres humains, occupant un territoire géographique particulier. Ce phénomène se déploie d'abord par des actes de commandement souverain qui rencontrent l'obéissance dans une population. Ensuite, de cette rencontre, des institutions, des règles, des lois, des pouvoirs, etc. sont établis et crés un espace au sein de l'unité pour la politique, c'est-à-dire le public, et un espace pour les actions qui ne concernent pas directement la vie de la collectivité, c'est-à-dire le privé. Finalement, puisque l'ordre organisationnel institué *est* et se *veut* indépendant et particulier, il fait naitre l'opposition du même et de l'autre entre les individus qui obéissent à une autorité politique et tous ceux qui obéissent à d'autres autorités politiques. Évidemment, comme nous l'avons montré, une conceptualisation du politique ne peut être complète sans admettre simultanément que ce phénomène se déploie pour des raisons pratiques, mais aussi pour des raisons morales ou idéelles. En ce sens, comme le formule particulièrement bien Léo Strauss, « chaque régime élève une prétention explicite ou implicite[1344] », ouverte vers l'universel.

Selon nous, cette conception du politique produite au terme de notre recherche est compatible avec le libéralisme. Du moins, elle peut l'être si l'on pose la démocratie libérale et ses principes comme régime à maintenir et comme valeurs à défendre, dans un univers potentiellement conflictuel, en raison même des quatre caractéristiques essentielles et des cinq antinomies cernées par notre analyse. Toutefois, pour confirmer un tel jugement, il nous faut maintenant expliquer ce que chacune de ces quatre caractéristiques signifie ou dévoile à propos de la politique et de la démocratie libérale contemporaine. Autrement dit,

[1344] D'où le conflit entre ces différentes prétentions comme le souligne Strauss. Voir : Léo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, *op. cit.*, p. 39.

il nous faut maintenant voir quelles inflexions l'acceptation de notre conceptualisation du politique implique pour les sociétés libérales aujourd'hui.

Premièrement, la caractéristique du commandement et de l'obéissance rappelle à la conscience de l'individu moderne que, aussi libre et égaux qu'il soit au sein d'une société libérale, il vit sur un territoire limité à l'intérieur d'un ordre politique mis en forme par des institutions et un système de lois auquel il doit obéissance. Bien que la démocratie libérale lui garantisse certainement des droits, l'individu est aussi tenu de se plier aux lois, aux règles constitutionnelles, à différents codes, etc., à l'intérieur des régimes libéraux, sinon il subit inévitablement les conséquences de sa désobéissance. Malgré la gravité des termes, le plus souvent l'individu obéit sans même s'en rendre compte et la vaste majorité de la population est généralement respectueuse des règles communes. Bien que le libéralisme promeuve la liberté individuelle et que cette promotion vise à défendre, avant tout, l'individu et ses droits contre l'arbitraire des pouvoirs, ces libertés et ces droits ne peuvent être garanties sur un territoire donné que par des institutions politico-juridiques particulières[1345] qui fonctionnent, précisément, parce que les individus y obéissent et s'y impliquent.

En d'autres termes, la caractéristique du commandement et de l'obéissance dévoile à l'individu des sociétés démocratiques et libérales sa condition de citoyen, c'est-à-dire que les droits et libertés dont il jouit ne sont que le produit d'institutions politiques singulières auxquels le citoyen doit obéissance et dans lesquels lui ou ses concitoyens doivent

[1345] Aron souligne très bien ce « paradoxe » en soutenant que dans une démocratie libérale les droits et libertés servent à protéger le citoyen contre les abus de l'État, de la police, de la justice, etc., alors que précisément ces mêmes droits et libertés sont garantis par l'État, la police et le système de justice. Raymond Aron, *Liberté et égalité, op. cit.,* p. 34.

nécessairement s'engager au moins minimalement[1346]. Dans ces conditions, nous pouvons affirmer que les droits et libertés au cœur des démocraties libérales sont en partie tributaires des devoirs des citoyens, à savoir le respect de la légalité et une forme minimale d'engagement dans la vie de la cité. L'autre partie, tout aussi importante, qui produit ce résultat — la garantie des droits et libertés — n'étant que le produit du régime politique lui-même.

En ce sens, toute démocratie libérale fonctionne, parce qu'elle est un régime politique institué, à un moment donné de l'histoire, qui perpétue un ordre de domination « démocratique » et « libérale ». En d'autres termes, une démocratie libérale ne peut exister que parce qu'un ou des individus ont décidé d'imposer à d'autres individus (par la force, la ruse ou la persuasion, etc.), un type d'organisation collective particulière auxquels ces derniers sont inévitablement soumis, aussi longtemps qu'ils obéissent et aussi longtemps que le régime se maintient. Ainsi, un ordre démocratique et libéral présuppose une série d'actes de commandements originaires et une série d'actes de commandements ultérieurs qui ont établi au point de départ et ont perpétué, dans le temps, cette forme politique (en l'occurrence un État) et ce régime (démocratie libérale) dans lequel domine un pouvoir qui impose ses lois et sa constitution. Ce pouvoir peut prendre divers visages et être partagé en différentes instances, mais il est toujours la mise en forme symbolique d'actes de commandement auxquels les citoyens des démocraties libérales doivent obéir. Le fait que les citoyens de ces démocraties décident des lois ou élisent des représentants pour

[1346] Aron écrit dans sa thèse de 1938 que les hommes sont « citoyens avant d'être particuliers » (*l'Introduction à la philosophie de l'histoire, op. cit.*, p. 416).

déterminer les politiques particulières à suivre ne change rien au fait qu'ils obéissent à ces mêmes lois et qu'ils sont par le fait même gouverné dans un régime politique particulier.

Deuxièmement, pour amoindrir nécessairement le poids du pouvoir politique sur la société ou pour encadrer l'autonomie du politique, dévoilée par la caractéristique du commandement et de l'obéissance, une démocratie libérale doit veiller à établir un sain équilibre entre la sphère publique et la sphère privée. Comme l'écrit si justement Freund, la politique ne doit pas aspirer à la totalisation en s'immisçant constamment dans tous les autres domaines de la vie humaine (art, économie, science, etc.)[1347]. Tout ne doit pas être politique et le privé doit rester, autant que possible, un espace de libertés où le citoyen peut s'adonner à des activités et cultiver des relations qui n'ont rien de spécifiquement politique. À l'inverse, comme nous l'avons rappelé ci-dessus, ce n'est pas parce que l'individu démocratique peut tendre à l'individualisme que la grande société doit être, pour autant, abandonnée à elle-même. L'important est donc ici de miser sur un équilibre entre le public et le privé, entre la politique et les autres domaines d'activités.

Ainsi, pour établir cet équilibre, la démocratie libérale va chercher à répondre à deux questions classiques en politique — « qui doit détenir le pouvoir ? » et « quelles doivent être les limites du pouvoir politique ? » — en misant dans sa constitution sur les deux aspects, qui composent sa dénomination : l'aspect démocratique et l'aspect libéral[1348]. Si l'on se rapporte au premier de ces deux aspects, une démocratie libérale répond à la première question classique en établissant un mode de désignation des gouvernants tout à fait particuliers, c'est-à-dire que, comme l'affirme Aron, la véritable démocratie c'est avant

[1347] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 300-301.
[1348] Philippe Nemo, *Histoires des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, 2013, p. 21-24.

tout un régime dans lequel l'autorité est dévolue par l'organisation de la concurrence pacifique en vue de la participation à l'exercice du pouvoir[1349]. Autrement dit, en démocratie, « les dirigeants sont désignés au terme d'une procédure régulière et pacifique, avec pluralité des candidats, liberté d'expression, débats contradictoires, élections, mandats limités dans le temps[1350]. » En conséquence, « sont rendu possibles le remplacement pacifique des dirigeants et, sinon le choix des meilleurs dirigeants, du moins la probabilité pour que les pires ne se maintiennent pas durablement au pouvoir[1351]. »

En outre, en ce qui concerne plus spécifiquement le deuxième aspect, l'aspect libéral, nous pouvons dire que nous sommes en présence d'un régime de cette sorte, lorsque la souveraineté du pouvoir politique est limitée et séparée, « c'est-à-dire quand l'État reconnaît en doctrine et en droit — par exemple dans une " Déclaration des droits de l'homme" ou d'autres dispositions constitutionnelles fondamentales — et respecte en pratique le principe selon lequel son pouvoir exécutif et législatif n'empiétera pas sur certaines libertés fondamentales[1352] ». En ce sens, le libéralisme répond à la deuxième question classique, « quelles doivent être les limites du pouvoir politique sur la société ?», en posant limites et balises à l'autorité des gouvernants, car celle-ci ne peut investir tous les autres domaines du sociale, parce qu'elle laisse précisément — dans un régime libéral — certains droits et certaines libertés au citoyen, de manière à ce que celui-ci puisse évoluer relativement librement dans un espace normalement dégager du contrôle de l'État, à savoir la société civile.

[1349] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 75.
[1350] Philippe Nemo, *Histoires des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, *op. cit.*, p. 22.
[1351] *Idem*.
[1352] *Idem*.

De cette façon, dans cet espace, même si la manière dont se matérialise ces droits fondamentaux peut varier d'une société à l'autre, l'individu au sein des régimes libéraux possède généralement, par exemple, la liberté de s'exprimer (par lui-même ou via les médias), la liberté de pratiquer la religion de son choix, la liberté de penser ce qu'il veut, de créer, d'entreprendre, de contracter, de choisir sa profession, etc. De plus, il a droit aussi à la sécurité, il a droit d'être propriétaire de ses biens, il a droit à la vie privée, etc. En résumé, comme le formule clairement Philippe Raynaud, une démocratie libérale, garantie normalement l'autonomie de la société civile et l'autonomie de la sphère économique (libre marché), en limitant la souveraineté de l'État et en divisant ses pouvoirs, tout en assurant à l'individu un ensemble de droits[1353]. C'est de cette manière qu'elle limite l'emprise du public sur le privé.

Évidemment, pour que ce régime politique ait une chance de fonctionner en garantissant cet équilibre entre privé et public, il faut comme le rappelle Aron qu'il puisse miser sur quatre principes fondamentaux : respect de la légalité, concurrence pacifique, neutralité relative de l'appareil d'État et esprit de compromis[1354]. Si les deux premiers principes ont été brièvement décrits ci-dessus, les deux autres principes sont reliés et peuvent être résumés en soutenant que, dans une démocratie libérale, les gouvernants, les fonctionnaires ou les simples citoyens doivent faire preuve d'une sorte d'esprit de modération[1355]. En ce sens, les membres de l'État (gouvernants et fonctionnaires) doivent

[1353] Philippe Raynaud, « Qu'est-ce que le libéralisme? », *Commentaire*, n°118, 2007, p. 326.
[1354] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit.*, p.67, 75-77, 85-86.
[1355] L'importance de la modération et du compromis est à juste titre soulignée à plusieurs reprises par Aron. En effet, il ne suffit pas à un régime d'être légal ou relativement pacifique pour être libéral. Un esprit immodéré, discriminatoire et même violent peut se manifester dans des lois ou dans des revendications de partis ou de groupes sociaux. Pour illustrer son propos, Aron donne l'exemple de l'Afrique du Sud. *Ibid*., p.75.

éviter d'afficher et surtout d'imposer trop fortement une préférence idéologique marquée à leurs concitoyens. Inévitablement, si les politiciens sont appelés à prendre des décisions qui concernent l'orientation générale de la collectivité, ils n'ont pas à statuer et surtout ils n'ont pas à obliger outre mesure l'ensemble de la société à se conformer à une seule et unique conception de la vie bonne ou de la société juste. Dans le même ordre d'idées, chaque citoyen doit faire preuve d'un esprit de compromis et être capable d'admettre qu'il existe plusieurs manières de vivre qui sont tout aussi légitimes et qui méritent, par le fait même, respect et voix au chapitre.

Il est évident cependant que tout pouvoir politique ou tout politicien impose inévitablement un certain nombre de décisions ou un certain nombre de choix idéologiques à ses concitoyens. Premièrement, comme nous l'avons expliqué, un régime démocratique et libéral oblige précisément sa population à se conformer à l'ordre démocratique et libéral (lois, valeurs, constitution, etc.) Deuxièmement, si le parti « X » ou « Y » remporte les élections, il fera nécessairement des choix qui toucheront la société, mais ces choix doivent être faits au terme d'élections et dans le respect des libertés fondamentales. De plus, ces choix ne sont pas uniques et définitifs, puisque le prochain parti à remporter l'élection pourra défaire ce qui a été établi par l'ancien gouvernement. Forcément, il peut exister aussi des moments où un gouvernement démocratique et libéral doit exceptionnellement suspendre ou empiéter sur les droits et libertés de ses concitoyens pour des raisons de sécurité, de défense, de santé publique, etc. Toutefois, ces situations exceptionnelles ne peuvent devenir la norme, sous peine de voir s'effacer le caractère libéral de la société.

Quoi qu'il en soit, cet exposé sur la caractéristique du privé et du public nous amène à noter deux éléments qui sont essentiels pour la démocratie libérale en ce début de siècle.

D'abord, il faut comprendre que c'est ce régime politique qui limite lui-même son pouvoir dans l'État et celui qu'il exerce sur la société, en misant sur la démocratie et le libéralisme. Autrement dit, c'est cette auto-organisation politique qui produit la compétition régulière, légale et pacifique, puis c'est elle qui produit et garantit les droits et libertés. En ce sens, selon nous, il ne peut y avoir, de manière instituée, de démocratie ou de droits et libertés (abstraits et métaphysiques) en dehors des communautés politiquement organisées[1356]. Un gouvernement démocratique et libéral est donc à la fois ce qui permet d'actualiser et de limiter simultanément la liberté humaine. Ensuite, dans le but de respecter l'équilibre entre le public et le privé, puis dans le but de ne pas tout concéder à la puissance du pouvoir politique, comme l'a bien souligné Freund, toute société démocratique doit porter scrupuleusement attention à la politisation des autres sphères d'activités humaines, notamment aujourd'hui dans le domaine de l'enseignement et dans le domaine de la santé[1357]. Si l'on souhaite demeurer fidèle à l'esprit libéral, il est anormal que de plus en plus d'idéologies s'imposent dans certains domaines autres que politique, sans que leur critique ne soit tolérée[1358].

[1356] À moins d'introduire l'idée de Dieu dans l'équation, il est impossible que des droits et des libertés soient donnés et garantis à l'être humain en dehors d'institutions politiques particulières. Même le droit international n'est créé que par des associations d'États et il ne peut être mis en pratique sans le concours de ces mêmes États.

[1357] Julien Freund, *Le nouvel âge*, *op. cit.*, p. 61, 74-106.

[1358] À cet égard, il est étonnant de constater à quelle vitesse (à peine dix ans) les études de genres, les études féministes, les théories critiques de la race, l'éthique animale, l'écriture inclusive, etc. ont proliféré au Québec et au Canada dans les universités. Sans émettre ici de jugement de valeur sur la véracité ou la pertinence de telles disciplines ou de telles idées, tous peuvent convenir qu'il est maintenant très difficile de critiquer l'une ou l'autre de ces nouvelles théories issues de milieux politiques et militants. Elles sont bien souvent présentées par leurs défenseurs (même à l'intérieur de l'université), non comme des théories explicatives parmi d'autres, mais comme la seule et vraie théorie explicative. Par le fait même, puisque ces théories présentent souvent un mélange entre la politique et des éléments qui anciennement appartenaient au domaine du privé ou de l'intimité dans les sociétés libérales bien ordonnées (sexualité, identité, ethnicité, alimentation, etc.), il devient très difficile de discuter raisonnablement de ces idées, sans que leurs défenseurs se sentent attaqués au plus profond de leur être (psychologiquement, émotivement, moralement, etc.). Ici, les passions et le ressenti l'emportent bien souvent sur la raison. Pour une critique philosophique sérieuse et très bien

Par ailleurs, la troisième caractéristique du même et de l'autre peut nous aider également à penser les conflits et les divisions qui ne cessent d'apparaitre en ce début de siècle à l'extérieur et même à l'intérieur des démocraties libérales. En ce sens, les caractéristiques du commandement et de l'obéissance, du privé et du public nous ont permis de constater que sur un territoire donné un commandement relativement souverain, médiatisé par des institutions, c'est-à-dire organisé socialement sous la forme d'un pouvoir à l'intérieur d'un régime ou d'un ordre politique, exerce une autorité — généralement fondée sur le droit et l'usage de la force — sur une population limitée qui obéit (habituellement) aux lois de ce même pouvoir.

Inévitablement, c'est parce que les êtres humains peuvent organiser relativement librement leur vie commune par ces actes de commandements autonomes qu'il existe une pluralité d'unités politiques. Qu'elles soient des démocraties libérales ou non, ces unités politiques peuvent à tout moment entrer en conflit, par ce qu'elles ont justement la liberté de le faire. Ainsi, les similitudes de régimes, d'idéologies ou de cultures, les alliances, le droit, les traités, le commerce, etc. n'annulent pas cette possibilité tragique de la politique extérieure. C'est en fonction du fait que les unités politiques, comme le dit Aron, sont des « centres autonomes de décision », maitre « de la décision de combattre ou de ne pas combattre », que le risque de guerre est constamment présent en relation internationale[1359]. D'une certaine façon, en politique, nous pouvons dire que la guerre est le produit de la liberté.

argumenté sur les théories du genre, l'éthique animale et une pratique comme celle de l'euthanasie, voir Jean-François Braunstein, *La philosophie devenue folle*, Paris, Grasset, 2018.

[1359] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit.*, p. 20, 28.

Cependant, si le risque de conflits ou de guerres est virtuellement présent, la guerre n'est pas consubstantielle au phénomène politique lui-même. Comme nous l'avons exprimé également au sixième chapitre, les unités politiques peuvent exister et coexister sans qu'elles ne deviennent inévitablement ennemies. Ce que l'autonomie de l'unité politique engendre ce n'est pas forcément le déchainement de la violence, mais plutôt la dialectique du même et de l'autre. En ce sens, l'autre sur le plan politique n'est pas directement ou nécessairement un ami ou un ennemi, il peut revêtir bien d'autres formes. Néanmoins, il est avant toute chose celui qui n'obéit pas à la même loi politique que moi, celui qui n'obéit pas au même commandement.

De ce fait, il peut être objet de haine, mais aussi objet de curiosités et d'affections. Comme nous l'avons expliqué, cette opposition du même et de l'autre peut entrainer paix et collaboration. Cette caractérisation permet donc de maintenir vivant l'espoir de certains libéraux qui souhaitaient et souhaitent toujours voir naitre un univers géopolitique pacifié par le droit et le commerce. Toutefois, cette caractéristique du politique d'origine aronienne présente aussi l'avantage de ne pas réduire uniquement l'histoire des relations internationales à une progression vers la paix perpétuelle ou vers une unification du monde. En effet, la dialectique du même et de l'autre permet de maintenir vivant l'espérance de la paix, tout en concevant simultanément le pluralisme politique et la problématique qui l'accompagne, à savoir le conflit et la guerre.

De plus, si cette caractérisation aronienne parait s'appliquer exclusivement au champ des relations internationales, notons qu'elle peut également servir de critère pour surveiller et identifier, à l'intérieur d'une unité politique, les divisions rampantes. En ce sens, Freund a raison de rappeler que le pluralisme n'a pas qu'un côté positif. Comme il

l'écrit, « on ne voit pas pourquoi le pluralisme serait un signe de pacifisme, puisque l'inimitié présuppose justement le pluralisme[1360]. » De la sorte, lorsque la diversité d'opinions, de cultures, de religions, etc. engendre une opposition forte et ouverte entrainant une distinction entre « eux » et « nous » ou lorsque des citoyens s'opposent à l'intérieur d'une même unité politique à travers le prisme de la caractéristique du même et de l'autre, la cohésion de cette collectivité est en danger. De fait, si des concitoyens — pour quelque motif que ce soit — ne se perçoivent plus comme obéissant au même pouvoir politique ou respectant les mêmes lois civiles, cette société risque de sombrer dans la guerre civile ou, à tout le moins, de voir naitre en son sein de graves séparations. À titre d'exemple, si l'on octroie officiellement à une catégorie de la population un statut juridique subordonné ou si à l'inverse une minorité s'arroge explicitement des privilèges ou, encore, si une partie de la population refuse d'obéir aux lois communes, on risque de voir apparaitre avec le temps non plus une seule communauté, mais bien deux communautés politiques.

Ainsi, la caractéristique du même et de l'autre, nous permet de rester alerte quant à la possibilité constante de voir resurgir des guerres en relations internationales, mais aussi de demeurer très attentif à ce qui préoccupait les premiers penseurs de la modernité politique (Machiavel et Hobbes notamment), à savoir la guerre civile. En conservant à l'esprit l'idée selon laquelle le politique est constitué par cette caractéristique (le même et l'autre) qui peut resurgir au cœur même de collectivités bien constituées, les libéraux resteront vigilants et retrouveront les préoccupations réalistes et lucides d'un James Madison, par exemple, qui voyait dans la liberté (liberté d'exercer la raison/liberté

[1360] Julien Freund, *L'essence du politique*, *op. cit.*, p. 483.

politique) la première cause des factions et des violences[1361]. Pour éviter ses maux au sein des sociétés, Madison rappelait justement que « la régulation de ces intérêts variés qui interfèrent les uns avec les autres, forme la principale tâche de la législation, et enveloppe l'esprit de partie et de faction dans les opérations ordinaires et nécessaires du gouvernement[1362]. »

Incontestablement, pour éviter les divisions, les régimes démocratiques et libéraux ne comptent pas seulement sur une régulation des intérêts, mais ils disposent aussi d'un arsenal de principes qui ont, dans l'histoire, aidé à légitimer leur apparition et leur maintien. Comme nous l'avons vu, bien qu'Aron préfère éviter de définir la démocratie par ses principes, il reconnait néanmoins que « tout régime se propose des fins d'ordre moral ou humain[1363] ». De cette manière, une action ou une organisation politique parait toujours se réaliser en tension avec un idéal (moral, spirituel, religieux, etc.). D'où notre quatrième caractéristique que nous avons nommée éthique et politique, dans le but d'échapper au pur machiavélisme ou au pur réalisme, bien souvent incapable de prendre en compte les finalités idéelles que se donnent les êtres humains dans leurs actions politiques.

Cependant, la grande difficulté qui découle de cette quatrième et dernière caractérisation, c'est que tout régime politique — et la démocratie libérale tout particulièrement — se retrouve dans une sorte de tension permanente entre les idéaux qu'il met de l'avant et la réalité humaine ou la réalité politique elle-même. Plus spécifiquement, outre les principes que nous avons invoqués subséquemment, trois idéaux caractérisent

[1361] Madison écrit dans le Fédéraliste n°10 : « La liberté est à la faction ce que l'air est au feu, un aliment sans lequel elle expire aussitôt ». Voir : James Madison, « Le fédéraliste 10 – 22 novembre 1787 » dans A. Hamilton, John Jay et James Madison, *Le fédéraliste*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 130-132.
[1362] *Ibid*., p. 133.
[1363] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit*., p. 64-65.

communément les régimes démocratiques et libéraux : liberté, égalité et souveraineté populaire. Or, comme Aron l'a soutenu justement, aucun de ces principes n'est et ne peut être entièrement réalisé dans la société industrielle et dans la société contemporaine. Les inégalités de fortunes, de talents, d'habileté, d'intelligences, etc. subsistent encore aujourd'hui. Personne n'est, non plus, entièrement libre. Chacun trouve de manière différente limite à ses désirs et ses ambitions. Puis, finalement dans aucune démocratie libérale, le peuple n'est totalement et constamment souverain.

Notons aussi avec Aron que si ces principes pouvaient se réaliser intégralement, ils détruiraient les institutions de la démocratie libérale[1364]. En effet, si l'on imagine d'abord un instant un être humain entièrement libre, à l'écoute de toutes ses envies, on ne retrouve plus un citoyen, mais une bête, un individu proprement *dé-civilisé*, à la fois tyran et esclave, prêt à imposer violemment ses désirs à autrui, tout en étant soumis à ses pulsions. Ensuite, bien que l'égalité puisse s'appliquer à plusieurs champs, si l'on s'arrête à celui de l'économie et de la culture, une stricte égalité économique ne peut égaler autre chose qu'un gouvernement tout-puissant, gestionnaire à la fois des salaires, des professions, des biens de consommation, etc. Dans le domaine de la culture, d'un côté, l'égalité des intelligences est une impossibilité, du fait de la diversité humaine. Puis, de l'autre côté, une culture égalitaire qui renverrait à une espèce d'homogénéité culturelle, raciste ou nationaliste, serait profondément oppressive. À l'inverse, une égalité entre tous les êtres humains (autre que symbolique ou religieuse) signifierait une sorte d'empire mondial, donc la fin de la liberté politique. Finalement, outre les difficultés techniques que représenterait

[1364] Sur cet enjeu voir, par exemple, Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, *op. cit*., p. 55-137 et Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit*., p. 166-219, 337-354.

l'actualisation d'un tel idéal, la souveraineté du peuple produirait inévitablement une tyrannie de la majorité ou une tyrannie des minorités, plus aptes à s'impliquer politiquement ou à manipuler l'opinion de la masse.

C'est pourquoi en vertu de la tension qui constitue la réalité des collectivités humaines entre éthique et politique, les libéraux devraient comprendre que les idéaux universels que porte la démocratie libérale sont des principes régulateurs et non des objectifs à atteindre concrètement. Nous rencontrons peut-être ici l'un des paradoxes essentiels de la démocratie libérale : vouloir réaliser ses principes intégralement conduirait à saper les institutions qui la fondent. Il est préférable alors de rappeler à nouveau la recommandation d'Aron à ce propos : « C'est dans la morale concrète des collectivités que se réalise — imparfaitement — la morale universelle. Et c'est dans et par la politique que se réalisent les morales concrètent[1365]. » Autrement dit, c'est précisément parce qu'elle ne peut se réaliser qu'à l'intérieur d'unité politique particulière, par l'intermédiaire d'institutions singulières et imparfaites, que la morale universelle ne peut se réaliser intégralement ici-bas.

En ce sens, outre la tentation autoritaire (pour mettre fin, maintenir ou aller plus loin que le libéralisme), les sociétés démocratiques et libérales devraient être soucieuses de deux dérives éthiques potentielles qui les menacent, de l'intérieur, à l'époque contemporaine. La première de nature tocquevillienne consiste à vouloirs étendre les droits et libertés dont jouissent les citoyens des démocraties libérales à l'ensemble de l'humanité, aux animaux et même à la nature. C'est ce que la sociologue Dominique Schnapper nomme

[1365] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit*., p. 764.

justement la « démocratie providentielle », c'est-à-dire la « recherche de manière prioritaire [de] l'égalité réelle et non plus seulement [de] l'égalité formelle des individus-citoyens, ce qui tend à affaiblir la communauté des citoyens ou, en d'autres termes, le principe même de la transcendance politique[1366]. »

La deuxième dérive que l'on pourrait qualifier de neutraliste ou de relativiste consiste pour le citoyen ou le politicien des régimes libéraux à affirmer, de manière souvent rigide et ostentatoire, une neutralité axiologique sur les questions morales, en se dissimulant derrière les mécanismes apparemment neutres du marché et du droit[1367]. De cette façon, malgré lui, le citoyen ou le politicien libéral bascule vers une forme de relativisme des valeurs, en oubliant précisément que la démocratie libérale repose elle-même sur des principes qui devraient être défendus et sur une culture historique qui l'a rendue possible et qui, pour cette raison, devrait être préservée. Ainsi, Aron avait raison de rappeler que l'État libéral n'est pas tout à fait neutre, car il doit exiger minimalement le respect de la nation dont il est le serviteur, puis le respect de sa constitution et de ses valeurs[1368].

Si l'on accepte notre conception libérale du politique et l'espèce de conjugaison que nous avons tentées ci-dessus avec certaines problématiques de nos sociétés contemporaines, nous arrivons à une vision bien particulière du libéralisme politique. Bien que celle-ci soit grandement inspirée par les concepts de la philosophie plus systématique

[1366] Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle*, *op. cit.*, p. 20.
[1367] C'est probablement le philosophe français Jean-Claude Michéa qui a le mieux exposé ce problème. Si Michéa développe sa critique contre le libéralisme, il a le mérite d'avoir mis en lumière ce travers propre à la modernité. Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal*, Paris, Flammarion, 2010, p. 11-56.
[1368] Raymond Aron, *Paix et Guerre entre les nations*, *op. cit*., p. 375-376 et Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, *op. cit*., p. 81.

de Freund, l'ajout des deux caractéristiques provenant de la pensée d'Aron à notre conception du politique confère évidemment à notre vision du libéralisme un accent plus aronien. En plus de mieux s'accorder avec la réalité du phénomène politique, selon nous, cette tonalité aronienne de notre analyse permet de conjuguer plus facilement ce que l'on pourrait nommer, *la raison politique* et les principes du libéralisme classique. Cette sorte de mariage entre les exigences de la vie de la cité et la démocratie libérale correspond à ce que l'on peut appeler plus largement le libéralisme tragique. Plus spécifiquement, par cette expression, nous souhaitons désigner un libéralisme conscient du politique et de l'histoire, capable à la fois de prendre en compte les quatre caractéristiques et les cinq antinomies que nous avons dégagé de notre recherche, tout en acceptant pour cette raison le caractère indéterminé de l'aventure humaine.

Car, si l'être humain est libre ou relativement libre, comme le postulent les libéraux, il aura toujours la possibilité de s'engager dans les plus hautes entreprises, comme dans les plus funestes. Le choix entre le bien et le mal reste à jamais ouvert. Pour chaque individu, pour les générations à venir ou pour toute collectivité qui fait face à son destin, le sort n'est jamais entièrement décidé. Précisément, parce que l'être humain est un être de libertés, l'histoire, pour l'homme et pour l'espèce, reste à être écrite. Qui sait comment se terminera ce siècle? Qui peut prédire l'issue de la prochaine guerre ou qui peut dire si celle-ci aura bien lieu? Qui sait, finalement, si les régimes démocratiques et libéraux seront ceux du monde de demain ou s'ils ne sont pas, déjà, ceux du monde d'hier?

Transposées plus spécifiquement dans le domaine du politique, ces quelques réflexions sommaires sur l'histoire nous amènent donc à admettre l'imperfection et la fragilité, sinon le caractère éphémère des institutions politiques. Encore une fois, si l'on

admet la relative liberté de l'être humain, il faut admettre simultanément qu'il pourra toujours, pour une raison ou pour une autre, décider de guerroyer sans relâche contre un ennemi au-dedans ou au-dehors; renverser l'ordre de sa propre cité fut-il parfait, à l'image du célèbre palais de Cristal. Comme l'avait très bien vu d'ailleurs un célèbre romancier russe, « les hommes, partout et de tout temps, qui qu'ils puissent être, aiment agir comme ils le veulent, et non comme le leur dictent la raison et leur propre intérêt; vouloir contre son intérêt est non seulement possible, c'est quelquefois *positivement obligatoire* […][1369] ». Pour cette raison, le problème de l'organisation de la vie commune demeure incalculable, imprévisible, définitivement insoluble. Nécessairement insoluble, parce que les hommes auront toujours la liberté de juger des faits sociaux, de les comparer à l'idéal, d'agir en apportant des réponses nouvelles ou différentes à cette question éternelle : comment bien vivre avec les autres?

Toute la tragédie réside précisément dans le fait que les hommes ont la liberté d'apporter des réponses mauvaises, déraisonnables, voire carrément criminelles, à cette même question qu'ils n'ont pas le choix de tenter de résoudre et d'assumer. Ce destin hasardeux, si l'on peut dire, est pour eux inéluctable et le politique est, à cet effet, probablement le seul univers où deux et deux peuvent parfois égaler cinq. Cependant, de ces réflexions sur le tragique de l'histoire et de la condition politique de l'homme, nous faut-il désespérer? En d'autres termes, sommes-nous condamnés dans l'histoire et en politique aux passions souterraines et à la déraison publique? Évidemment, non. Si l'histoire humaine et la vie politique ne sont certainement pas l'incarnation de la raison, elles ne sont pas non plus totalement absurdes ou déraisonnables. Notamment, parce que

[1369] Dostoïevski, *Les Carnet du sous-sol*, Arles, Acte sud (Babel), 1992, p. 38.

s'il peut faire des choix désastreux, l'humain peut aussi donner sens de manière positive à l'histoire (et à son histoire) et à la vie commune, par la réflexion ou la recherche de vérité, la décision pesée et l'action avisée. Comme l'écrit justement Aron dans ses *Mémoires* à propos de la politique et de l'histoire : « Nous savons que tout, y compris le pire, est possible, mais que le pire n'est pas moralement indiscernable du convenable[1370]. »

Selon nous, ici réside l'une des clés pour comprendre le libéralisme tragique et le libéralisme de Raymond Aron, plus largement. En ce sens, le libéralisme tragique qui s'identifie ici avec le libéralisme aronien n'en est pas un de doctrine. Il est tout sauf dogmatique et idéologique. Bien au contraire, le libéralisme aronien qui nous sert ici d'inspiration est réfléchi, modéré et prudent. Notamment, parce qu'Aron accepte le caractère tragique de la politique et de l'histoire et qu'il intègre à sa pensée sur ces sujets une raison politique[1371]. De fait, comme l'écrit Pierre Manent, dans ses analyses, Aron « accepte, pour employer le langage des cartes, la "main" que l'histoire lui donne, et c'est au milieu des conditions effectives et présentes de la vie politique qu'il installe son poste d'observation[1372]. » Autrement dit, Aron réfléchit toujours politiquement en tenant compte à la fois de l'histoire, des circonstances particulières et de la condition humaine. Il ne peut raisonner politiquement en se soustrayant au réel pour s'évader dans le meilleur des mondes.

Toutefois, ce souci de la réalité n'empêche pas Aron de discerner « les possibles y compris le "meilleur possible"[1373]. » De fait, le sociologue croit plutôt que ce n'est qu'en

[1370] Raymond Aron, *Mémoires*, *op. cit.*, p. 985.
[1371] *Ibid*., p. 986.
[1372] Pierre Manent, « Introduction : la politique comme science et comme souci », dans Raymond Aron, *Liberté et égalité*, *op. cit.*, p. 20.
[1373] *Idem*.

réfléchissant à partir du réel, à partir des faits politiques qu'on peut arriver — après avoir exercé son jugement et sa raison — à percevoir ce « meilleur possible », c'est-à-dire la meilleure option politique pour une société « X », à un moment « T » de l'histoire. On ne peut donc penser la politique uniquement dans l'abstrait ou dans l'idéal, mais on ne peut soustraire la politique à la possibilité du jugement raisonnable, sans risquer de l'abandonner à la fureur et à la déraison. Il nous faut donc analyser et mettre en lumière les traits de toutes les options politiques (partis politiques, lois, régimes, etc.) en présence, peser leurs avantages et leurs inconvénients, pour parvenir à un choix minimalement éclairé[1374]. Il faut finalement que l'individu (décideur ou citoyen) puisse arriver dans ses choix politiques à conjuguer ce que le jeune Aron avait appelé « la politique de la raison » et « la politique de l'entendement[1375] ». Ce qui signifie, d'un côté, être attentif aux circonstances pour élaborer une « tactique indéfiniment renouvelée » dans l'objectif de préserver « certains biens » ou atteindre un « objectif unique ». De l'autre côté, être capable simultanément de « prévoir au moins le terme prochain de l'évolution » des choses, être capable de subordonner parfois la tactique en fonction d'une « stratégie » plus grande, d'« une image du devenir[1376]. »

D'une certaine façon, c'est cette manière prudente, modérée et raisonnable de penser la politique qui a guidé Aron vers le libéralisme entre le milieu des années trente et la fin des années quarante. En effet, pour lui, entre l'hitlérisme (ou fascisme) ou la troisième République, entre de Gaulle ou Pétain, entre la démocratie occidentale ou l'URSS, etc. les choix sans être évidents ont toujours été clairement faits et clairement raisonnés. Si

[1374] Raymond Aron, « Le fanatisme, la prudence et la foi », dans Raymond Aron, *Marxismes imaginaires, op. cit.*, p. 128.
[1375] Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire, op. cit*. p. 413-414.
[1376] *Idem.*

récemment, l'appartenance d'Aron au libéralisme a été interrogée à nouveaux frais[1377], c'est peut-être parce qu'on oublie simplement qu'Aron est un penseur qui a d'abord défendu le libéralisme et ses institutions vis-à-vis des autres idéologies et des autres régimes de son temps, plutôt qu'un penseur libéral au sens pleinement philosophique de cette expression. Autrement dit, Aron parvient au libéralisme en réfléchissant sur la politique, il n'a jamais été un libéral qui pense la politique. Pour cette raison et parce que sa pensée est enrichie d'influences diverses, Aron ne peut être qualifié exclusivement de libéral, sans être exclu pour autant de la tradition du libéralisme.

C'est pourquoi l'étiquette de libéralisme tragique nous apparait appropriée pour qualifier le libéralisme aronien et le type de libéralisme auquel nous a conduits notre recherche. Il s'agit d'un libéralisme soucieux d'assurer des libertés pour l'individu, mais conscient que ces libertés ne peuvent qu'être actualisées et protégées uniquement à l'intérieur de corps politiques, eux-mêmes illustration de cette liberté et produit inévitable de la condition humaine. Ce type de libéralisme reconnait également que c'est encore ces mêmes corps politiques qui, par l'intermédiaire de la libre décision de certains individus, peuvent assurer la paix en politique intérieure et surtout en politique extérieure. Finalement, le libéralisme tragique est également un libéralisme qui admet que c'est par l'action politique que le commerce et le droit peuvent perdurer.

À l'inverse, un libéralisme qui se refuserait à prendre en compte ces éléments risque de basculer selon nous vers ce qu'Aron appelait le doctrinarisme universaliste ou le doctrinarisme historiciste[1378]. À savoir pour le premier, un doctrinarisme qui consiste à

[1377] Iain Stewart, *Raymond Aron and Liberal Thought in Twentieth Century, op. cit.*
[1378] Raymond Aron, « Le fanatisme, la prudence et la foi », dans Raymond Aron, *Marxismes imaginaires, op. cit.*, p. 118.

croire qu'une ou plusieurs des valeurs libérales contemporaines (l'égalité, la neutralité axiologique, la démocratie, etc.) sont applicables et défendables universellement, c'est-à-dire en toute circonstance et dans toute société. Pour le second, il consiste à croire que l'histoire s'achemine, indépendamment de l'action ou de la raison humaine, vers un ordre idéal, libéral en l'occurrence[1379]. Pour éviter, ces deux formes de dogmatismes idéologiques, dont nous avons illustré certaines des manifestations au XXI^{e} siècle, il nous apparait impératif de conjuguer le libéralisme à une redécouverte de ce qui caractérise notre condition politique. Nous avons cru que le premier pas en direction de cet objectif consistait à parvenir à répondre à nouveau à cette question : qu'est-ce que le politique? La réponse à cette interrogation, avons-nous pensé, se trouvait dans la thèse de Julien Freund et plus particulièrement dans la part aronienne de cette œuvre.

Ainsi, redécouvrir *L'essence du politique* à la lumière de la pensée de Raymond Aron, nous a permis de définir les caractéristiques essentielles du phénomène politique. En mettant à jour ces caractéristiques, nous avons cerné certaines des antinomies de l'action politique et de ce fait, certaines des limites auxquels l'humain à l'intérieur de toute société est inévitablement confronté. Au terme de cette recherche, nous croyons avoir identifié les traits de ce qui pourrait être nommé la « nature » du politique et la « vertu » qu'elle nous enjoint de retrouver. Malgré le caractère problématique de cette « nature », rappelons qu'à la suite de leurs réflexions sur ce sujet nos deux auteurs, Aron et Freund, ont choisi le « pari » de la liberté[1380]. Nonobstant, la différence qui sépare leurs analyses, ils n'ont

[1379] Raymond Aron, « Le fanatisme, la prudence et la foi », dans Raymond Aron, *Marxismes imaginaires*, *op. cit.*, p. 118.

[1380] L'expression « pari » de la liberté est employée par Aron lui-même dans un texte de 1969, *Qu'est-ce que le libéralisme,* où il défend et explique très bien son adhésion à cette philosophie et le risque que le choix de la liberté comporte pour les sociétés humaines. Voir : Raymond Aron, « Qu'est-ce que le libéralisme », *Commentaire*, n°84, 1998, p. 945. Pour une explication d'Aron sur son choix en faveur des démocraties

jamais cherché à résoudre les problèmes que pose la condition politique de l'homme par une solution unique et dogmatique. Face aux prophéties annonciatrices d'une humanité réconciliée, ils ont préféré défendre les libertés humaines, tout en acceptant les difficiles contradictions du réel et le tragique qui l'accompagne. À un idéal de la raison purement abstrait, ils ont préféré les imperfections de la raison politique, seul remède raisonnable peut-être, en dernière analyse, contre tous les fanatismes.

libérales, on peut également consulter la conclusion de la première partie du cours de 1952. Voir : Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique, op. cit.*, p. 135-137. Pour Julien Freund, sur son adhésion plus explicite au libéralisme ou au gouvernement représentatif, voir Julien Freund, *El govierno representativo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2017 [1986], p. 53-61.

Bibliographie

La bibliographie scientifique complète de l'œuvre de R. Aron, mise à jour par Élisabeth Dutartre-Michaut, peut être trouvée sur le site internet du Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron : http://raymond-aron.ehess.fr/index.php?172.

Pour le catalogue des archives personnelles d'Aron, voir Élisabeth Dutartre-Michaut, Fonds Raymond Aron : Inventaire (Paris : Bibliothèque nationale de France/ École des hautes études en Sciences sociales, 2007).

Pour les archives voir directement : Fonds Raymond Aron, Bibliothèque nationale de France (BNF) : NAF28o6o

Pour la bibliographie de l'œuvre de Julien Freund, voir Juan C. Valderrama Abenza, Julien Freund. *La imperiosa obligación de lo real*, (Estudio bio-bibliográfico), 2006. Il s'agit à ce jour de la bibliographie la plus complète de l'œuvre de J. Freund.

Toutes les lettres de la correspondance entre Freund et Aron proviennent des fonds R. Aron. Les lettres de la correspondance entre Freund et Schmitt proviennent des ouvrages Schmittiana édités par Piet Tommissen. Les références bibliographiques complètes se trouvent dans la présente bibliographie.

Auteurs principaux : Raymond Aron et Julien Freund

A. Raymond Aron

1. Archives et sources documentaires

Aron, Raymond, « Lettre à Julien Freund du 18 juin 1963 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Aron, Raymond, « Lettre à C. Schmitt du 24 août 1963 », dans *Correspondance avec Carl Schmitt*, Fonds Aron, boîte 208, Bibliothèque nationale de France, cité dans Giulio De Ligio, « Le vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *Études internationales*, vol. 43, n° 3, 2012.

Aron, Raymond, « Lettre à Julien Freund du 5 février 1964 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Aron, Raymond, « Rapport de Raymond Aron », 1964, dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Aron, Raymond, « Soutenance de M. Julien Freund », 26 juin 1965, dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Aron, Raymond, « Lettre à Julien Freund du 25 janvier 1966 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 206, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Aron, Raymond, « Lettre à Julien Freund du 17 avril 1967 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 206, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Aron, Raymond, « Lettre à Julien Freund du 22 juin 1977 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 206, Bibliothèque et Archives nationales de France.

2. Ouvrages

Aron, Raymond, *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard, 1971.

Aron, Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965 [cours de 1957-1958].

Aron, Raymond, *Dimension de la conscience historique*, Paris, Les Belles lettres, 2011 [1961].

Aron, Raymond, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1962 [cours de 1955-1956].

Aron, Raymond, *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972.

Aron, Raymond, *Espoir et peur du siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 1957.

Aron, Raymond, *Essai sur les libertés*, Paris, Hachette littérature, 1998 [1965].

Aron, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1986 [1938].

Aron, Raymond, *Introduction à la philosophie politique*, Paris, Éditions de Fallois, 1997.

Aron, Raymond, *La lutte des classes*, Paris, Gallimard, 1964 [cours de 1956-1957].

Aron, Raymond, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1969.

Aron, Raymond, *Le grand schisme*, Paris, Gallimard, 1948.

Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967.

Aron, Raymond, *Les guerres en chaîne*, Paris, Gallimard, 1951.

Aron, Raymond, *Le spectateur engagé*, Paris, Éditions de Fallois, 2004 [1981].

Aron, Raymond, *Liberté et égalité*, Paris, Éditions EHESS, 2013.

Aron, Raymond, *L'opium des intellectuels*, Paris, Fayard/Pluriel, 2010 [1955].

Aron, Raymond, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Éditions de Fallois, 1993.

Aron, Raymond, *Marxismes imaginaires,* Paris, Gallimard, 1970.

Aron, Raymond, *Mémoires*, Paris, Robert Laffont, 2010 [1982].

Aron, Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 2004 [1962].

Aron, Raymond, *Penser la guerre, Clausewitz I*, Paris, Gallimard, 1976.

Aron, Raymond, *Penser la guerre, Clausewitz II*, Paris, Gallimard, 1976.

Aron, Raymond, *Penser la liberté, penser la démocratie,* Paris, Gallimard, 2005.

3. Chapitres de livres

Aron, Raymond, « De l'objet de l'histoire », dans R. Aron, *Dimension de la conscience historique*, Paris, Les Belles lettres, 2011 [1961], p. 103-126.

Aron, Raymond, « En quête d'une doctrine de la politique étrangère », dans R. Aron, *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972 [1953], p. 460-478.

Aron, Raymond, « La définition libérale de la liberté » dans R. Aron, *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972 [1961], p. 195-215.

Aron, Raymond, « Le fanatisme, la prudence et la foi », dans R. Aron, *Marxismes imaginaires,* Paris, Gallimard, 1970 [1956], p. 107-146.

Aron, Raymond, *La lutte des classes* dans R. Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005 [1962], p. 992-1216.

Aron, Raymond, « La querelle du machiavélisme », dans R. Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Éditions de Fallois, 1993 [1943], p. 384-395.

Aron, Raymond, « La responsabilité sociale du philosophe », dans R. Aron, *Dimension de la conscience historique,* Paris, Les Belles lettres, 2011 [1961], p. 257-270.

Aron, Raymond, « La révolution nazie », dans R. Aron, *Croire en la démocratie*, Paris, Pluriel, 2017 [1933], p. 27-75.

Aron, Raymond, « L'aube de l'histoire universelle », dans R. Aron, *Dimension de la conscience historique*, Paris, Les Belles lettres, 2011 [1961], p. 229-255.

Aron, Raymond, *Les désillusions du progrès*, dans R. Aron, *Penser la liberté penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005 [1969], p. 1469-1781.

Aron, Raymond, « Les sociologues et les institutions représentatives », dans R. Aron, *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972 [1960], p. 275-290.

Aron, Raymond, « Liberté, libérale ou libertaire? », dans R. Aron, *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972 [1969], p. 235-274.

Aron, Raymond, « Marxisme et existentialisme », dans R. Aron, *Marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1970 [1946], p. 25-56.

Aron, Raymond, *Polémiques* dans R. Aron, *Penser la liberté, penser la démocratie*, Paris, Gallimard, 2005 [1955], p. 414-570.

Aron, Raymond, « Préface », dans Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963 [1959], p. 9-69.

Aron, Raymond, « Science et conscience de la société », dans R. Aron, *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972 [1960], p. 9-37.

Aron, Raymond, « Sur le machiavélisme dialogue avec Jacques Maritain », dans R. Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, Paris, Éditions de Fallois, 1993 [1982], p. 426-435.

Aron, Raymond, « Thucydide et le récit historique », dans R. Aron, *Dimension de la conscience historique*, Paris, Les Belles lettres, 2011 [1961], p. 127-159.

4. Articles

Aron, Raymond, « Catégories dirigeantes ou classes dirigeantes? », *Revue française de science politique*, vol.15, n° 1, 1965, p. 7-27.

Aron, Raymond, « Électeurs, partis et élus », *Revue française de science politique*, vol. 5, n° 2, 1955, p. 245-266.

Aron, Raymond, « Pour le progrès. Après la chute des idoles », *Commentaire*, n° 3, 1978, p. 233-243.

Aron, Raymond, « Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales? », *Revue française de science politique*, vol.17, n° 5, 1967, p. 837-861.

Aron, Raymond, « Qu'est-ce que le libéralisme », *Commentaire*, n°84, 1998 [1969], p. 943-946

Aron, Raymond, « Réponse », *Annales. Économies, sociétés, Civilisations*, vol. 18, n° 3, 1963, p. 491-498.

5. Liens internet

Aron, Raymond, « Philosophie et histoire », 1/5, 1963-1964, *Les conférences du soir*, France culture, émission animée par Philippe Garbit, 28-07-214. Consulté en ligne le 17-09-2019, à l'adresse suivante : www.franceculture.fr/emissions/les-conferences-du-soir/raymond-aron-15.

Aron, Raymond. « Philosophie et Histoire », 3/5, 1963-1964, *Les Conférences du soir*, France culture, émission de Philippe Garbit, 30-07-2014. Consulté en ligne le 25-04-2021, à l'adresse suivante : www.franceculture.fr/emissions/les-conferences-du-soir/raymond-aron-35.

B. Julien Freund

1. Archives et sources documentaires

Freund, Julien, « Lettre à Carl Schmitt, 4 septembre 1959 », dans *Schmittiana II*, Brussel, Weinheim: Vertrieb, 1990.

Freund, Julien, « Lettre à Carl Schmitt, 18 septembre 1959 », dans *Schmittiana II*, Brussel, Weinheim: Vertrieb, 1990.

Freund, Julien, « Lettre à Raymond Aron du 30 juin 1961 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Freund, Julien, « Lettre à Raymond Aron du 16 mars 1962 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Freund, Julien, « Lettre à Raymond Aron du 21 mai 1962 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Freund, Julien, « Lettre à Raymond Aron du 22 octobre 1962 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Freund, Julien, « Lettre à Raymond Aron du 25 avril 1963 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Freund, Julien, « Lettre à Raymond Aron du 3 février 1964 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Freund, Julien, « Lettre à Raymond Aron du 9 juillet 1965 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Freund, Julien, « Lettre à Raymond Aron du 4 octobre 1965 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 38, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Freund, Julien, « Lettre à Raymond Aron du 18 janvier 1966 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 206, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Freund, Julien, « Lettre à Raymond Aron du 10 avril 1967 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 206, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Freund, Julien, « Lettre à Raymond Aron du 5 août 1971 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 206, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Freund, Julien, « Lettre à Raymond Aron du 6 juin 1978 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 206, Bibliothèque et Archives nationales de France.

Freund, Julien, « Lettre à Suzanne Aron du 23 octobre 1983 », dans *Correspondance avec Julien Freund*, Fonds Aron, boîte n° 206, Bibliothèque et Archives nationales de France.

2. Ouvrages

Freund, Julien, *Études sur Max Weber*, Genève, Droz, 1990.

Freund, Julien, *La décadence*, Paris, Sirey, 1984.

Freund, Julien, *La fin de la Renaissance*, Paris, Presses universitaires de France, 1980.

Freund, Julien, *L'aventure du politique*, Paris, Criterion, 1991.

Freund, Julien, *Le nouvel âge*, Toulouse, Éditions Marcel Rivière, 1970.

Freund, Julien, *L'essence de l'économique,* Strasbourg, PUS, 1993.

Freund, Julien, *L'essence du politique*, Paris, Dalloz, 2004 [1965].

Freund, Julien, *Philosophie et sociologie. Suivi d'une bio-bibliographie par Piet Tommissen*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1984.

Freund, Julien, *Philosophie philosophique*, Paris, La découverte, 1990.

Freund, Julien, *Politique et impolitique*, Paris, Édition Sirey, 1987.

Freund, Julien, *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Seuil, 1967.

Freund, Julien, *Sociologie de Max Weber*, Paris, Presses universitaires de France, 1966.

Freund, Julien, *Sociologie du conflit*, Paris, Presses universitaires de France, 1983.

Freund, Julien, *Utopie et violence*, Paris, Éditions Marcel Rivière, 1978.

3. Chapitres de livres

Freund, Julien, “El govierno representative” dans J. Freund, *El govierno representativo*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2017 [1990], p. 23-61.

Freund, Julien, « La double morale », dans J. Freund, *Politique et impolitique*, Paris, Sirey, 1987 [1982], p. 229-247.

Freund, Julien, « Le garde-fou et le mirador », dans André Béjin et de Julien Freund (Dirs.), *Racismes et antiracismes*, Paris, Librairie des méridiens, 1986, p. 11-36.

Freund, Julien, « Préface », dans C. Schmitt, *La notion de politique, Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992 [1971]. p. 7-38

4. Articles

Freund, Julien, « Carl Schmitt. Une existence et une œuvre faites de contrastes », *Commentaire*, nº 32, 1985, p. 1101-1009.

Freund, Julien, « Diplomatie et stratégie selon Machiavel », *France-Forum*, nº 138-139, 1975, p. 5-17.

Freund, Julien, « Ébauche d’une autobiographie intellectuelle », *Revue européenne de science sociale*, t.19, nº 54, 1981, p. 7-47.

Freund, Julien, « Guerre et politique. De Karl von Clausewitz à Raymond Aron », *Revue française de sociologie*, 1976, vol. 17, n°4, p. 643-651.

Freund, Julien, « La pensée libérale », *Kwartaalschrift Wetenschappelik*, vol. 5, nº 4, 1975, p. 405-421.

Freund, Julien, « Les lignes de force de la pensée de Carl Schmitt », *Nouvelle école*, nº 44, 1987, p. 11-27.

Freund, Julien, « L’imprescriptible métaphysique », *L’Astrolabe*, nº 49, 1977, p. 13-18.

Freund, Julien, « Philosophie et sociologie politique », *Archives européennes de sociologie*, vol. 8, nº 1, 1967, p. 129-151.

Freund, Julien, « Raymond Aron directeur de thèse », *Commentaire*, vol. 8, nº 28-29, 1985, p. 55-58.

Freund, Julien, « Sur deux catégories de la dynamique polémogène », *Communication*, n°25, 1976, p. 101-112.

Freund, Julien, « Vue d’ensemble sur l’œuvre de Carl Schmitt », *Revue européenne des sciences sociales*, t.16, nº 44, 1978, p. 7-38.

C. Littérature secondaire sur Aron et Freund

1. Sur Aron

1.1. Ouvrages

Anderson, Brian C., *Raymond Aron*, Lanham, Rowman & Littlefield Publisher, 1997.

Audier, Serge, *Raymond Aron, la démocratie conflictuelle*, Paris, Éditions Michalon, 2004.

Baverez, Nicolas, *Raymond Aron, un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Perrin, 2006.

Châton, Gwendal, *Introduction à Raymond Aron*, Paris, La découverte, 2017.

Launay, Stéphane, *La pensée politique de Raymond Aron*, Paris, PUF, 1995.

Mahoney, Daniel J., *Le libéralisme de Raymond Aron*, Paris, Éditions de Fallois, 1998.

Mesure, Sylvie, *Raymond Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984.

Sirineli, Jean-François, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, Paris, Fayard, 1995.

Stewart, Iain, *Raymond Aron and Liberal Thought in Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

1.2. Chapitres de livres

Baverez, Nicolas, « Introduction », dans R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, Fayard/Pluriel, 2010, p. IX-XX.

Campi, Alessendro, « Raymond Aron et la tradition du réalisme politique », dans Christian Bachelier et Élisabeth Dutartre-Michaut (Dirs.), *Raymond Aron et la liberté politique*, Paris, Éditions de Fallois, 2002, p. 235-248.

Canguilhem, Georges, « La problématique de la philosophie de l'histoire au début des années 30 », dans *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*. Paris, Éditions rue d'Ulm, 2005, p. 19-32.

Fessard, Gaston, « Récit de la soutenance par le père G. Fessard, la philosophie historique de R. Aron », dans Raymond Aron*, Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1986, p. 446-457.

Mahoney, Daniel, « Dépasser le nihilisme Raymond Aron et la morale de la prudence », dans Christian Bachelier et Élisabeth Dutartre-Michaut (Dirs.), *Raymond Aron et la liberté politique*, Paris, Éditions de Fallois, 2002, p. 133-147.

Manent, Pierre, « Introduction : la politique comme science et comme souci », dans Raymond Aron, *Liberté et égalité*, Éditions EHESS, 2014, p. 5-26.

Moyn, Samuel, "*Concept of the Political in Twentieth-century European Thought*" in Jens Meierhenrich and Oliver Simons (eds.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 291-311 [online version, p.1-24].

Novak, Miroslav, « La sociologie politique de Raymond Aron entre Tocqueville et Marx » dans Christian Bachelier et Élisabeth Dutartre-Michaut (Dirs.), *Raymond Aron et la liberté politique*, Paris, Éditions de Fallois, 2002, p. 149-164.

Raynaud, Philippe. « Raymond Aron et le jugement politique entre Aristote et Kant », dans Christian Bachelier et Élisabeth Dutartre-Michaut (Dirs.), *Raymond Aron et la liberté politique*, Paris, Éditions de Fallois, 2002, p. 123-131.

1.3. Articles

Battistella, Dario, « Raymond Aron, réaliste néoclassique », Études internationales, vol. 43, n° 3, 2012, p. 371-388.

Baverez, Nicolas. « Aron et de Gaulle », *Revue de politique française*, n° 2, juin 1999, (2e version en ligne). Consulté en ligne le 25-04-2021, à l'adresse suivante : https://www.parutions.com/pages/1-4-7-1598.html.

Bloom, Allan, « Le dernier des libéraux », *Commentaire*, vol.8 n° 28-29, 1985, p. 174-181.

Chanlat, Jean-François, « Raymond Aron : l'itinéraire d'un sociologue libéral », *Sociologie et sociétés*, vol. 14, n° 2, 1982, p. 119-132.

De Ligio, Giulio, « Le vertu politique : Aron, penseur de l'ami et de l'ennemi », *Études internationales*, vol. 43, n° 3, 2012, p. 405-420.

Draus, Franciszek, « Raymond Aron et la politique », *Revue française de sciences politiques*, vol. 34, n° 6, 1984, p. 1198-1210.

Gane, Nicholas, « In and Out of Neoliberalism: Reconsidering the Sociology of Raymond Aron », *Journal of Classical Sociology*, vol.16, n°3, 2016, p. 261-279.

Hassner, Pierre, « Raymond Aron: Too Realistic to Be a Realist? », *Constellations*, vol. 14, n° 4, 2007, p. 498-505.

Hoffmann, Stanley, « Raymond Aron et la théorie des relations internationales », *Politique étrangère*, vol. 48, n° 4, 1983, p. 841-857.

Holeindre, Jean-Vincent, « Introduction : Raymond Aron un classique de la pensée internationale? », *Études internationales*, vol. 43, n° 3, 2012, p. 321-338.

Manent, Pierre, « Raymond Aron éducateur », *Commentaire*, vol. 8, n° 28-29, 1985, p. 155-168.

Raynaud, Philippe, « Raymond Aron lecteur de Carl Schmitt », *Commentaire*, n° 148, 2014, p. 813-818.

1.4 Lien internet

Manent, Pierre et Châton, Gwendal, « Actualité philosophique de Raymond Aron », France culture, *Les chemins de la philosophie*, émission d'Adèle Van Reeht, 11-10-2013. Consulté le 26-04-2021, en ligne à l'adresse : www.franceculture.fr/emissions/les-nouveaux-chemins-de-la-connaissance/actualite-philosophique-raymond-aron.

2. Sur Freund

2.1. Ouvrages

Delannoi, Gil, Hintermeyer, Pascal, Raynaud, Philippe, et Taguieff, Pierre-André, (Dirs.), *Julien Freund, la dynamique des conflits*, Paris, Berg international, 2010.

De La Touanne, Sébastien, *Julien Freund, penseur « machiavélien » de la politique*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Sawyer, Stephen and Stewart, Iain (eds.), *In Search of the Liberal Moment : Democracy, Anti-totalitarianism and Intellectual Politics in France Since 1950*, New-York, Palgrave, 2016.

Taguieff, Pierre-André, *Julien Freund*, Paris, Table Ronde, 2008.

Valderrama Abenza, Juan C., *Julien Freund. La imperiosa obligación de lo real*, Sociedad de Estudios Políticos de la región de Murcia, Murcia (España), 2006.

2.2. Chapitres de livres

Cambier, Alain, « Les limites de l'essentialisme politique : regard critique sur la philosophie politique de Julien Freund », dans Nabil el Haggar et Jean-François Rey (Dirs.), *Politique et Responsabilité* Paris, l'Harmattan, 2003, p. 115-137.

Cumin, David, « Le concept de politique : Carl Schmitt et Julien Freund comparé », dans Gil Delannoi, Pascal Hintermeyer, Philippe Raynaud, Pierre-André Taguieff (Dirs.), *Julien Freund, la dynamique des conflits*, Paris, Berg international, 2010, p. 203-216.

Holeindre, Jean-Vincent, « De la guerre au conflit. Sur l'œuvre polémologique de Julien Freund » dans Gil Delannoi, Pascal Hintermeyer, Philippe Raynaud, Pierre-André Taguieff (Dirs.), *Julien Freund, la dynamique des conflits*, Paris, Berg international, 2010, p. 54-64.

Raynaud, Philippe, « Julien Freund, lecteur de Max Weber », dans Gil Delannoi, Pascal Hintermeyer, Philippe Raynaud, Pierre-André Taguieff (Dirs.)*Julien Freund, la dynamique des conflits*, Paris, Berg international, 2010, p. 132-138.

Roy, Jean, « *Julien Freund, phénoménologue et défenseur du primat du politique* », dans Gil Delannoi, Pascal Hintermeyer, Philippe Raynaud, Pierre-André Taguieff (Dirs.), *Julien Freund, la dynamique des conflits*, Paris, Berg international, 2010, p. 13-19.

Steinmetz-Jenkins, Daniel, « Plettenburg not Paris: Julien Freund the new right, and France's Liberal Moment » in Stephen Sawyer and Iain Stewart (eds.), *In Search of the Liberal Moment: Democracy, Anti-totalitarianism and Intellectual Politics in France since 1950*, New-York, Palgrave, 2016, p. 39-59.

Taguieff, Pierre-André, « Violence, utopie, décadence. Entre Sorel et Freund », dans Gil Delannoi, Pascal Hintermeyer, Philippe Raynaud, Pierre-André Taguieff (Dirs.), *Julien Freund, la dynamique des conflits*, Paris, Berg international, 2010, p. 156-193.

Tchernoivanoff, Pierre-Alexis, « Julien Freund et le réalisme politique », dans Gil Delannoi, Pascal Hintermeyer, Philippe Raynaud, Pierre-André Taguieff (Dirs), *Julien Freund, la dynamique des conflits*, Paris, Berg international, 2010, p. 219-227.

2.3. Articles

Laurens, Sylvain et Bihr, Alain, « L'extrême droite à l'université : le cas Julien Freund », *Agone*, n°54, 2014, p. 13-26.

Steinmetz-Jenkins, Daniel, « Why did Raymond Aron Write that Carl Schmitt Was not a Nazi? An Alternative Genealogy of French Liberalism », *Modern Intellectual History*, 11, 3, 2014, p. 549-574.

2.4. Article de journal

Kugler, Bertrand, « Julien Freund », dans *Bulletin municipal de Henridorff* (Henridorff), Jan-févr. 2018, n° 29, p. 28-32.

2.5. Thèses et mémoires

Arnaud, Olivier, *La signification du libéralisme à partir de la philosophie politique de J. Freund*, thèse de doctorat en philosophie, EHESS, 2001.

Boulé, Hélène, *Julien Freund, philosophe de la résistance*, Mémoire de maîtrise en philosophie, Université Laval, Québec, 2008.

De La Touanne, Sébastien, *Théorie politique et philosophie du droit chez Julien Freund*, Thèse de doctorat en droit public, Université Paris 2, 2002.

Autres auteurs

D. Auteurs classiques

1. Archives

Schmitt, Carl, « Lettre à Julien Freund, 4 septembre 1959 », dans *Schmittiana II*, Brussel, Weinheim: Vertrieb, 1990.

Schmitt, Carl, « Lettre à Julien Freund, 11 Novembre 1959 », dans *Schmittiana II*, Brussel, Weinheim: Vertrieb, 1990.

Schmitt, Carl, « Lettre à Julien Freund, 4 décembre 1959 », dans *Schmittiana II*, Brussel, Weinheim: Vertrieb, 1990.

Schmitt, Carl, « Lettre à Julien Freund, 25 août 1963 », dans *Schmittiana II*, Brussel, Weinheim: Vertrieb, 1990.

Schmitt, Carl, « Lettre à Julien Freund, 22 avril 1964 », dans *Schmittiana II*, Brussel, Weinheim: Vertrieb, 1990.

Schmitt, Carl, « Lettre à Julien Freund, 10 novembre 1964 », dans *Schmittiana II*, Brussel, Weinheim: Vertrieb, 1990.

2. Ouvrages

Adorno, Theodore, *Minima Moralia*, Paris. Payot et Rivages, 2003.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion, 2004.

Aristote, *Les politiques*, Paris, Flammarion, 2015.

Bloch, Marc, *L'Étrange défaite*, Paris, Gallimard, 1990.

De Beauvoir, Simone, *La cérémonie des adieux*, suivi d'*Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, 1981.

Dostoïevski, *Les Carnets du sous-sol,* Arles, Acte sud (Babel), 1992.

Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Foucault, Michel, *« Il faut défendre la société »*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

Hamilton, Alexander, Jay, John et Madison, James, *Le fédéraliste*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000.

Hobbes, Thomas, *Le citoyen*, Paris, Flammarion, 1982.

Kant, *Métaphysique des mœurs II, doctrine du droit et doctrine de la vertu*. Paris. Flammarion. 1990.

Lefort, Claude, *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

Machiavel, Nicolas, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Gallimard, 2004.

Machiavel, Nicolas, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952.

Machiavel, *Le Prince*, Paris, PUF, 2014.

Marx, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982.

Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947.

Montesquieu, *L'esprit des lois*, Paris. Flammarion. 2008.

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 2010.

Platon, *Le politique*, Paris, Flammarion, 2003.

Rawls, John, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* Paris, Garnier-Flammarion, 1971.

Sartre, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1948.

Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 2019 [1943].

Schmitt, Carl, *La notion de politique, Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992.

Schmitt, Carl, *Le nomos de la terre*, Paris, Presses universitaires de France, 2012.

Schmitt, Carl, *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988.

Schmitt, Carl, *Théologie politique I & II*, Paris, Gallimard, 1988.

Schmitt, Carl, *Théorie de la constitution*, Paris, PUF, 1993.

Schmitt, Carl, *Schmittiana* II, Brussel, Weinheim: Vertrieb, 1990.

Schmitt, Carl, *Schmittiana* IV, Berlin, Duncker & Humblot, 1994.

Schmitt, Carl, *Schmittiana* VIII, Berlin, Duncker & Humblot, 2003.

Strauss, Léo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986.

Strauss, Léo, *Pensées sur Machiavel*, Paris, Payot et Rivages, 2007.

Strauss, Léo, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris, PUF, 1992.

Clausewitz, Carl V., *De la guerre*, Paris, Éditions de Minuit, 1955.

Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.

Weber, Max, *Économie et société 1*, Paris, Plon, Pocket, 1995.

Weber, Max, *Œuvres politiques*, Paris, Albin Michel, 2004.

Weber, Max, *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion, 2006.

Weber, Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1963.

Weber, Max, *La domination*, Paris, La découverte, 2015.

3. Chapitres de livres

Machiavel, Nicolas, *L'Art de la guerre* dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952, p. 721-910.

Madison, James, « Le fédéraliste 10 – 22 novembre 1787 » dans A. Hamilton, J. Jay et J. Madison, *Le fédéraliste*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 128-141.

Marx, Karl et Friedrich Engels, *Le manifeste communiste*, dans Marx, *Philosophie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 393-440.

Schmitt, Carl, « Éthique de l'État et État pluraliste », dans C. Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1988 [1930], p.131-150.

Schmitt, Carl, « Post face à l'édition de 1932 », dans C. Schmitt, *La notion de politique, Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992. p.153.

Strauss, Léo, « Commentaire de *La notion de politique* de Carl Schmitt », dans Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Léo Strauss et la notion de politique*, Paris, Julliard, 1990 [1932], p. 129-162.

Strauss, Léo, « Remarques sur *La notion de politique de Carl Schmitt* » dans Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, Paris, Seuil, 1998 [1932], p. 189-214.

Weber, Max, « L'État national et la politique de l'économie politique » dans *Œuvres politiques*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 111-138.

4. Articles

Rousset, David et Sartre, Jean-Paul, « Entretien sur la politique », *Les temps modernes*, n°36, septembre 1948, p. 385-428.

5. liens internet

Alain, *Propos politiques*, Paris. Éditions Rieder, 1934, consulté le 26-04-2021, en ligne à l'adresse :http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/propos_de_politique/alain_propos_politique.pdf.

Aristote, *Seconde Analytique*, Éditions les échos du maquis, consulté le 26-04-2021, en ligne à l'adresse : philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Seconds-analytiques.pdf.

Engels, Friedrich, *Anti-Dühring*, consulté le 26-04-2021, en ligne à l'adresse : classiques.uqac.ca/classiques/Engels_friedrich/anti_duhrind/anti-duhring_t1.pdf.

E. Auteurs contemporains

1. Ouvrages

Allison, Graham T., *Vers la guerre*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2019.

Audier, Serge, *Machiavel, conflit et liberté*, Paris, Édition EHESS, 2005.

Battistella, Dario, *Paix et Guerre au XXI^e siècle*, Paris, Éditions Sciences Humaines, 2011.

Battistella, Dario, Cornut, Jérémie et Baranets, Élie, *Théorie des relations internationales*, Paris, Sciences Po. Les presses, 2019.

Baverez, Nicolas, *Violence et passion*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2018.

Berstein, Serge et Milza, Pierre, *Histoire de la France au XX^e siècle II. 1930-1958*, Paris, Perrin, 2007.

Bodéüs, Richard, *Aristote*, Paris, Vrin, 2002.

Bonan, Ronald, *Aristote*, Paris, Ellipses, 2018.

Braunstein, Jean-François, *La philosophie devenue folle*, Paris, Grasset, 2018.

Cumin, David, *Carl Schmitt*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005.

De Benoist, Alain, *Contre le libéralisme,* Monaco, Éditions du Rocher, 2019.

Delsol, Chantal. *Populisme*, Paris, Éditions du Rocher, 2015.

Delsol, Chantal et De Ligio, Giulio (Dirs.)*, La démocratie dans l'adversité,* Paris, Éditions du Cerf, 2019.

Dillenschneider, Joseph, *Les passeurs lorrains*, Sarreguemines, Éditions Pierron, 1979.

Dreyfus, François-Georges, *Histoire de la Résistance*, Paris, Éditions de Fallois, 1996.

Fukuyama, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 2008.

Furet, François, *Le passé d'une illusion*, Paris, Robert Laffont, 1995.

Guiluy, Christophe, *No society*, Paris, Flammarion, 2018.

Herrera, Carlos-Miguel (Dir.), *Le droit, le politique, autour de M. Weber, H. Kelsen, C. Schmitt*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Huntington, Samuel P., *Le choc des civilisations,* Paris, Éditions Odile Jacob, 2000.

Keegan, John, *Histoire de la guerre*, Paris, Perrin, 2014.

Kervégan, Jean-François, *Que faire de Carl Schmitt?*, Paris, Gallimard, 2011.

Kymlicka, Will, *Les théories de la justice : une introduction,* Paris, La découverte, 2003.

Julliard, Jacques et Winock, Michel (Dirs.), *Dictionnaire des intellectuels français : les personnes, les lieux, les moments*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

Manent, Pierre, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Gallimard, 2001.

Manent, Pierre, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

Manent, Pierre, *La loi naturelle et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2018.

May, Paul, *Philosophies du multiculturalisme*, Paris, Sciences Po. Les Presses, 2016.

Meier, Heinrich, *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.

Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Léo Strauss et la notion de politique*, Paris, Julliard, 1990.

Meier, Heinrich, *La leçon de Carl Schmitt*, Paris, Cerf, 2014.

Meierhenrich, Jens and Simons, Oliver (eds.), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Mesure, Sylvie et Alain Renaut, *La guerre des dieux*, Paris, Grasset, 1996.

Michéa, Jean-Claude, *L'empire du moindre mal*, Paris, Flammarion, 2010.

Morgenthau, Hans, *Politics Among Nations*, New-York, Mcgraw-Hill, 2005.

Müller, Jan-Werner, *Carl Schmitt, un esprit dangereux*, Paris, Armand Colin, 2007.

Nemo, Philippe, *Histoires des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, Paris, PUF, 2013.

Nemo, Philippe, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2014.

Paléologue, Théodore, *Sous l'œil du grand inquisiteur*, Paris, Cerf, 2004.

Papaioannou, Kostas, *Marx et les marxistes*, Paris, Flammarion, 1972.

Raynaud, Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

Rosanvallon, Pierre, *Le bon gouvernement*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.

Roseneau, James, *Distant proximities. Dynamics Beyond Globalization*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2003.

Schnapper, Dominique, *La démocratie providentielle*, Paris, Gallimard, 2002.

Sirineli, Jean-François, *Génération intellectuelle : khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, PUF, 1994.

Vonau, Jean-Louis, *L'Épuration en Alsace*, Strasbourg, Éditions du Rhin, 2005.

Wieviorka, Olivier, *La mémoire désunie*, Paris, Seuil, 2009.

Winock, Michel, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil, 1999.

Wolff, Francis, *Aristote et la politique*, Paris, PUF, 1991.

2. Chapitres de livres

Audard, Catherine, « Introduction : John Rawls et le concept du politique » dans John Rawls, *Justice et démocratie*, Paris, Seuil, 1993, p.13-33.

Canto-Sperber, Monique, « Le renouveau libéral de la démocratie », dans Chantal Delsol et Giulio De Ligio, *La démocratie dans l'adversité*, Paris, Cerf, 2019, p. 89-98.

Colliot-Thélène, Catherine, « Carl Schmitt contre Max Weber : rationalité juridique et rationalité économique » dans Carlos-Miguel Herrera (Dir.), *Le droit, le politique autour de Max Weber, Hans Kelsen et Carl Schmitt*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 205-227.

Revault d'Allones, Myriam, « Trouble dans la démocratie », dans Chantal Delsol et Giulio De Ligio, *La démocratie dans l'adversité*, Paris, Cerf, 2019, p. 717-726.

Schlegel, Jean-Louis, « Introduction », dans C. Schmitt, *Théologie politique I & II*, Paris, Gallimard, 1988, p. I à XVII.

3. Articles

Cumin, David, « Carl Schmitt, Léo Strauss et le concept de politique », *Klesis Revue philosophique*, n° 19, 2011, p. 155-178.

Gauchet, Marcel, « Les tâches de la philosophie politique », *Revue du Mauss*, n° 19, 2002, p. 275-303.

Kervégan, Jean-François, « Politique, violence et philosophie », *Lignes*, 1995/2 (n° 25), p. 57-69.

Kervégan, Jean-François, « Carl Schmitt et " l'unité du monde'' », *Les Études philosophiques*, n° 68, 2004, p. 3-23.

Kervégan, Jean-François, « Question sur Carl Schmitt », *Le Débat*, n° 131, 2004, p. 147-159.

Kervégan, Jean-François, « Pourquoi Que faire de Carl Schmitt? », *Commentaire*, n° 147, 2014, p. 561-568.

Raynaud, Philippe, « Qu'est-ce que le libéralisme? », *Commentaire*, n° 118, 2007, p. 324-336.

Tommissen, Piet, « Contribution de Carl Schmitt à la polémologie », *Revue européenne des sciences sociales*, 1978, T.16, n° 44, p.141-170.

4. liens internet

Manent, Pierre, « Pierre Manent. Penser le politique », *7 conversations philosophiques*, KTOTV, émission de François Huguenin, 12-09-2019. Consulté le 26-04-2021, en ligne à l'adresse : www.youtube.com/watch?v=_9dOdKM-NJQ.

Manent, Pierre. « La théologie politique et ses légendes : Carl Schmitt et Erik Peterson », conférence prononcée dans le cadre du colloque : *Monothéisme et politeia, Le Dieu-Un, l'ordre politique, la vie collective*, 16-03-2018, Université Paris Diderot. Consulté le 26-04-2021, en ligne à l'adresse : diderot-tv.univ-paris-diderot.fr/videos/2-la-theologie-politique-et-ses-legendes-carl-schmitt-et-erik-peterson.

Kymlicka, Will, « Article Will Kymlicka » dans l'encyclopédie canadienne. Consulté le 26-04-2021, en ligne à l'adresse : thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/will-kymlicka.

Bourlanges Jean Louis, Debray, Régis, « Quel avenir pour l'Europe? », France Culture, *Réplique*, une émission d'Alain Finkielkraut, 6-4-2019. Consulté le 26-04-2021, en ligne à l'adresse : www.franceculture.fr/emissions/repliques/quel-avenir-pour-leurope.

Annexe

Extraits de la correspondance

Deux lettres de J. Freund à R. Aron suivi d'une lettre de R. Aron à J. Freund.

⁂

En complément, le rapport de R. Aron sur la thèse et le compte-rendu de la soutenance.

Note éditoriale

Les extraits de la correspondance qui sont joints à notre thèse sont ceux qui illustraient le plus directement l'influence de Raymond Aron sur le travail de Julien Freund. Notamment, en ce qui concerne le présupposé du commandement et de l'obéissance et celui de l'ami et de l'ennemi. Nous avons également tenu à présenter une lettre d'Aron, son rapport sur la thèse, ainsi que le compte-rendu de la soutenance, de manière à montrer à la fois l'appréciation et les critiques que celui-ci et les autres membres du jury avaient formulées au sujet de *L'essence du politique*.

Par souci d'authenticité, nous avons essayé de reproduire autant que possible le style original des lettres et des documents dactylographiés. Nous avons souhaité faire partager aux lecteurs l'impression particulière que le chercheur peut ressentir face à ce type de documents historiques. Nous avons donc tenté de recopier le texte à son état d'origine. Par conséquent, nous n'avons apporté que très peu de modifications. Nous avons seulement corrigé le texte lorsque des ratures ou des corrections à la main avaient été faites et lorsque des fautes de frappe évidentes apparaissaient. En terminant, nous aimerions attirer l'attention des lecteurs sur une possible erreur que nous n'avons pas modifiée ici. Dans sa lettre du 5 février 1964, Aron écrit : « La difficulté, à mon sens, tient au fait que vous traitiez simultanément de politique internationale et de politique extérieure. » Le dernier mot de la citation devrait être selon nous « intérieure » et non « extérieure ». Nous avons toutefois, opéré le changement dans la citation qui apparait dans notre thèse, parce que sinon la remarque d'Aron perd son sens.

Lettre I

Julien FREUND
2, avenue de la Forêt Noire
STRASBOURG

Strasbourg 16 mars 1962

Cher Monsieur,

Je reçois à l'instant la lettre par laquelle vous me demandez de vous faire parvenir le plus rapidement possible le rapport pour le C.N.R.S. Je m'empresse de vous l'adresser immédiatement, en vous priant de m'excuser de ce retard dû à un faux calcul. Je pensais que, comme l'année dernière, les services du C.N.R.S. ne demandaient l'avis du directeur de thèse que vers le début du mois d'avril. Je suis en train de dactylographier le chapitre sur commandement et obéissance, malheureusement je n'ai pu l'achever.

Le texte que je vous envoie ci-joint (un peu plus de 150 pages) comprend seulement deux parties sur les trois prévues. Mon écriture étant peu lisible et comme trop de corrections et de petits bouts de papier collés surchargent par-ci par-là les pages du brouillon, j'ai préféré ne pas vous communiquer dès maintenant la troisième partie (environ 50 pages) sur l'ordre politique, mais seulement les deux premières sur le commandement et l'obéissance. Je vous ferai parvenir ces autres pages vers le mois de juin, avant la réunion de la commission du C.N.R.S.

Je vous dois encore une autre excuse. Pressé par le temps ce matin, je n'ai pu relire le texte dactylographié avec attention pour corriger les fautes de frappe, les fautes d'orthographes et autres.

Il s'agit évidemment d'un texte définitif, à deux réserves près. La première concerne les fautes matérielles, fautes de style, de syntaxe, les redites et autres imperfections du même genre. La seconde concerne la division interne du texte, car je voudrais introduire davantage de subdivisions et surtout donner à chacune un titre. Je le ferai une fois que l'ensemble du travail sera achevé, en suivant à peu près, pour ce qui regarde les pages que vous avez sous les yeux, l'analytique suivant :

Deuxième partie
Les présupposés du politique

Introduction : § 1. Du présupposé en général.
§ 2. Les trois présupposés du politique.

Section I. Le commandement.
A) La volonté individuelle.
§ 1. Arbitraire et autorité discrétionnaire.
§ 2. La souveraineté.
§ 3. Le caractère monocratique.

B) La puissance.
§ 1. La puissance au sens large.
§ 2. La puissance au sens restreint.
§ 3. Calliclès et Hobbes.

Section II. L'obéissance.
A) Analytique de la notion d'obéissance.
B) Les problèmes.
§ 1. La révolte individuelle.
§ 2. Le droit de résistance.
§ 3. La critique de la désobéissance indirecte.

Section III. L'ordre.
A) Les composantes de l'ordre.
§ 1. Lois et institutions.
§ 2. Le pouvoir.
§ 3. Le gouvernement.
B) Analytique de l'ordre.
§ 1. Ordre et raison.
§ 2. La hiérarchie.

Lors de notre conversation l'année dernière au mois de mars, je vous disais combien la première rédaction m'avait laissé insatisfait. J'ai suivi vos conseils — dont je voudrais vous remercier encore une fois — et j'ai éliminé dans toute la mesure du possible les références inutiles et trop sommaires aux exemples historiques pour donner à la démarche le sens d'une analyse conceptuelle. Ce chapitre sur le commandement et l'obéissance a donc été entièrement refait et je n'ai presque rien repris de la première version. Je crois que l'ensemble a gagné en cohérence et en clarté.

En ajoutant le brouillon sur la notion d'ordre et la centaine de pages de la première partie sur la donnée, comprenant les deux chapitres sur Politique et société et De l'origine du politique — qui se trouvait déjà en vos mains — j'ai rédigé environ 300 pages. Depuis le mois de mai de l'année dernière (moment où j'ai entrepris la rédaction définitive) j'ai donc écrit à peu près la moitié de la thèse. À ce rythme je pense l'achever entièrement l'année prochaine, car les chapitres qu'il me reste à rédiger n'auront le volume de celui que j'ai consacré au commandement et à l'obéissance. L'analyse de ces deux notions constitue en effet le gros morceau du travail. Ne s'agit-il pas du présupposé fondamental? D'ailleurs, j'ai déjà écrit, en grande partie, une première version des chapitres à venir.

Mon grand souci est d'obtenir la prolongation de mon détachement au C.N.R.S. pour une troisième année. Vous m'avez dit l'année dernière que le second renouvellement pourrait éventuellement être plus difficile à obtenir et qu'il serait bon que nous nous entretenions avant la réunion de la commission. J'aimerai également, si vous me le permettez, vous demandez votre avis sur diverses questions concernant la thèse. C'est pourquoi je vous serais très reconnaissant de me fixer un rendez-vous à la date qui vous conviendra le mieux, soit avant soit après les vacances de Pâques. Je ne serai pas libre à la fin du mois de mai et au début de juin, car j'ai accepté, sur l'invitation du ministère de l'instruction publique de Nordrhein-Westfalen, de faire une conférence sur Die Staatphilosophie von Montesquieu und Rousseau. De plus, l'institut de philosophie de l'Université de Münster m'a demandé de participer, à la même époque, à un Collegium philosophicum.

J'ai eu, à l'occasion d'un voyage en Allemagne pour une autre conférence, le plaisir de m'entretenir très longuement avec Carl Schmitt. Il travaille pour l'instant sur un problème plutôt inattendu : le Partisan. Il a recueilli sur la question une documentation extrêmement intéressante, depuis la guerre d'Espagne sous Napoléon et les directives du Landsturm prussien de 1813 jusqu'à Mao-Tse-Tung. L'essentiel de cette rencontre a évidemment tourné autour d'une question plus particulière : son attitude durant la période nazie. J'ai été frappé par la concordance entre les pièces (y compris celles à charge) qu'il m'a montrées et les renseignements obtenus auprès d'autres universitaires dont certains ne le portent pas dans leur cœur. Si vous le jugez utile, je vous en parlerai lors de notre prochain entretien.

J’ai lu avec le plus vif intérêt votre article sur le problème juif et longuement discuté avec mes amis juifs. De véritables débats. Je pense que votre post-scriptum paru hier aidera à la mise au point car le premier mouvement des lecteurs a été, je crois, le principal obstacle à l’intelligence de votre position.

Veuillez agréer, cher Monsieur, l’expression de mes sentiments les plus dévoués.

Julien Freund

Lettre II

Julien FREUND
2, avenue de la Forêt Noire
STRASBOURG

Strasbourg 3 février 1964

Cher Monsieur Aron,

J'ai relu le texte de la thèse pour y apporter çà et là quelques modifications. L'ensemble se trouve à la dactylographie et je pense — du moins on me l'a promis — que ce travail sera achevé pour la fin de ce mois. J'ai longuement réfléchi aux diverses observations que vous m'aviez faites lors de notre entretien du mois de novembre, et j'en ai tenu largement compte, parce que la plupart du temps la logique imposait ces changements. En particulier, j'ai renversé l'ordre des présupposés pour donner à la relation du privé et du public le second rang et pour reléguer celle de l'ami et de l'ennemi au dernier.

Il n'y a qu'un point à propos duquel j'ai été amené à maintenir ma position. Vous m'aviez proposé d'analyser le concept d'inimitié avant celui de l'amitié. Je crois que votre suggestion se laisse justifier si l'on entend par amitié uniquement l'alliance. Or, je crois qu'elle signifie aussi la concorde intérieure et une entente aussi large que possible entre les États. J'ai relu vos principaux ouvrages et ceux de Carl Schmitt pour confronter les deux conceptions. Il m'est apparu que Carl Schmitt donne la primauté à l'inimitié et vous à l'amitié. Si l'on donne la primauté à l'inimitié, il devient quasiment impossible de résoudre le problème de la finalité du politique, ce qui n'est évidemment pas le cas lorsque l'on donne la priorité à l'amitié. Vous m'aviez fait gentillement remarquer au cours de l'entrevue du mois de novembre que ma tendance était plus schmittienne qu'aronienne. Je crois qu'il en serait ainsi si je donnais la prépondérance à l'inimitié. Aussi ai-je cru bon de maintenir pour toutes ces raisons l'ordre de mon texte primitif. Néanmoins, je suis prêt à revoir et à réétudier la question si vous croyez que je me trompe.

Nous approchons de la date du 1er mars à laquelle il faut déposer la demande de renouvellement auprès du détachement du C.N.R.S. J'ai eu communication au mois de décembre dernier de mon inscription sur la liste d'aptitude à l'enseignement supérieur — ce qui ne constitue pas encore une garantie pour l'avenir. En attendant que l'occasion d'une chaire se

présente, je me demande si je ne dois pas rester au C.N.R.S., éventuellement même à titre illimité pour n'avoir pas à renouveler tous les ans la demande. Je vous serai reconnaissant de me dire à ce sujet votre avis. J'aime trop l'enseignement pour vouloir faire carrière désormais au C.N.R.S., mais tant qu'une chance ne se présente pas à l'Université, je ne vois pas d'autre solution dans l'avenir immédiat que le maintien du détachement.

J'ai lu l'un ou l'autre chapitre de la traduction allemande de Paix et guerre entre les nations. Elle est bien faite. D'ailleurs, je connais la traductrice, la comtesse de Massenbach, très versé dans la littérature sociale française. J'ai lu également votre ouvrage sur la force de frappe, de même que celui du général Beauffre et du club Jean Moulin. Rien ne m'a tant frappé que l'indigence vraiment désespérante de la réflexion politique dans les deux derniers livres. Les comparaisons d'ouvrage traitant au même moment un sujet identique sont vraiment instructives.

Recevez, je vous prie, l'assurance de mes sentiments les plus dévoués.

Julien Freund

Lettre III

5 février 64

Monsieur Julien Freund
2, av. de la Forêt-Noir
Strasbourg

Mon Cher Ami,

Merci pour votre lettre du 3 février. Je n'insiste nullement pour renverser l'ordre de l'exposé dans la partie consacrée à l'amitié et l'inimitié. La difficulté, à mon sens, tient au fait que vous traitiez simultanément de la politique internationale et de la politique extérieure. La finalité de la politique est l'amitié. Mais dans l'état de nature, c'est-à-dire en politique extérieure, le risque d'inimitié est la donnée première. Mais je n'insiste nullement et vous avez certainement des arguments en votre faveur.

Vous êtes, si mes souvenirs sont exacts, chargé de recherche au C.N.R.S., ce qui vous assure une position de fonctionnaire et votre demande de renouvellement est lié simplement au fait que vous venez de l'enseignement et qu'éventuellement vous y retournerez. Soumettez-vous donc à ce rite annuel sans conséquence et surtout songez à une chaire de faculté même si elle n'est pas à Strasbourg. Vous êtes de ceux dont les recherches ne seraient nullement freinées par l'activité d'enseignement et je regretterais que vous n'ayez pas d'étudiants.

Croyez, Mon Cher Ami, à l'assurance de mes sentiments dévoués.

Raymond Aron.

Rapport de Raymond Aron

M. Julien Freund, chargé de recherche au C.N.R.S., présente à la Faculté une thèse intitulée : L'essence du politique. Thèse considérable par ces dimensions : près de 1000 pages à simple interligne. Considérable aussi par ses ambitions : elle vise à déterminer non pas seulement les catégories ou concepts du politique mais aussi ce que l'auteur appelle les présupposés, c'est-à-dire « les conditions propres, constitutives et universelles d'une essence ». Considérable, enfin, par la richesse des connaissances, la diversité des problèmes abordés, l'effort de rigueur dans l'analyse.

Ce que M. Freund appelle essence, en ce cas, c'est une activité spécifique de l'homme en société, irréductible à toute autre activité, bien qu'en relation dialectique avec les autres. Il y aurait, d'après lui, six essences ou activités irréductibles de l'homme (politique, économique, morale, science, art, religion). Chacune de ces essences serait ce qu'elle est parce qu'on y retrouverait des présupposés, eux aussi en relations dialectiques, mais dont la présence simultanée dans n'importe qu'elle expérience révèle l'essence. La disparition de l'un ou l'autre de ces présupposés ferait évanouir l'essence. Il n'y aurait plus de politique si disparaissait l'antinomie de l'ami et de l'ennemi, encore que la disparition de ce présupposé n'aurait pas exactement la même portée que la disparition du présupposé commandement-obéissance.

Les trois présupposés constitutifs de la politique sont, d'après M. Julien Freund, les trois oppositions : commandement-obéissance, privé-public, ami-ennemi. Les chapitres III et IV sont consacrés au premier de ces présupposés, le chapitre III analyse les deux notions elles-mêmes, le chapitre IV analysant l'ordre qui est à la fois l'objet et le résultat de la relation humaine commandement-obéissance.

Les deux chapitres suivants traitent du deuxième présupposé et comportent, selon la méthode, un chapitre consacré à l'opposition privé-public et un chapitre consacré à l'opinion, celle-ci étant considérée comme le lieu où se déroule la dialectique du privé et du public.

Le troisième présupposé ami-ennemi fait l'objet du même traitement, la lutte étant le résultat ou l'expression de la dialectique ami-ennemi.

La troisième partie du livre comporte deux chapitres, l'un intitulé le but et l'autre le moyen du politique. Qu'il s'agisse du but ou du moyen, le singulier est un collectif, si l'on peut dire. La politique, en effet, a un but spécifique, le bien commun, mais celui-ci se décompose en sécurité extérieure, concorde intérieure et prospérité. De plus, au-delà du but spécifique se situerait le règne des fins ou encore les fins que les autres essences (morale ou religieuse) incitent l'homme à réaliser dans ou par la politique. Quant au moyen, il est tantôt force, tantôt ruse, ou encore à la fois force et ruse, mais en proportion variable.

Ce bref résumé ne prétend qu'à suggérer les problèmes et la méthode de l'auteur. Méthode démonstrative, mais non a priori au sens kantien ou husserlien. En fait, M. Freund s'efforce de saisir la logique interne d'une activité spécifique de l'homme en société, avec les trois moments (les trois parties du livre) : la donnée, les présupposés, la fin et le moyen.

Le livre ne manquera pas de soulever des réactions passionnelles, parce que la pensée de l'auteur ne s'accorde pas avec les modes actuelles et se dure, impitoyable en un sens dans la découverte de ce qu'elle appelle réalité. On classera M. Freund dans l'école machiavélienne, on le traitera de cynique. Mais ces accusations ne peuvent avoir aucun caractère philosophique ou scientifique : la seule question est de savoir si l'analyse démonstrative est conforme ou non à la réalité.

Les influences subies par M. Freund sont visibles et lui-même n'en fait pas mystère : Aristote, Machiavel, Hobbes, Auguste Comte, Proudhon parmi les classiques, Max Weber, Carl Schmitt et le rapporteur lui-même parmi les contemporains. Les idées développées dans les différents chapitres sont inégalement originales, mais le livre ne donne jamais le sentiment d'un syncrétisme. M. Freund a présenté dans son système les idées des classiques et des contemporains. La pluralité et la spécificité des essences viennent, à coup sûr, de Max Weber (ou de Husserl lu à travers Max Weber), le troisième présupposé a pour origine les ouvrages de Carl

Schmitt, mais l'interprétation du thème est sensiblement autre que dans l'opuscule célèbre, Der Begriff des Politischen.

On peut regretter que l'exposé soit souvent plus long qu'il n'est nécessaire, qu'il s'attarde à rejeter des idées manifestement incompatibles avec la théorie de M. Freund. Il y a de la lourdeur et de la pesanteur dans le livre et ces deux termes expriment à la fois un hommage et une réserve.

Ce livre, je le répète, ne sera pas aimé par tout le monde, je dirai même qu'il heurtera les philosophies politiques, implicites ou explicites, de la majorité des intellectuels français, qui n'acceptent la violence qu'au service d'un bien absolu, c'est-à-dire dans le cadre d'une philosophie historiciste. Mais il y aurait une extrême injustice à ne pas reconnaître que ce livre est un des rares livres qui ressortissent effectivement à la philosophie politique publiés depuis vingt ans. M. Freund par sa culture, par sa volonté de rigueur, par son œuvre, est un maître que l'Université devrait accueillir le plus vite possible — faute de quoi il ne manque pas d'universités de langue allemande qui seraient prêtes à le faire.

Raymond ARON

Soutenance de M. Julien Freund.

M. Julien Freund a soutenu brillamment ses deux thèses de doctorat ès lettres le 26 juin 1965 à l'amphithéâtre Edgard Quinet.

La thèse secondaire était constituée par une traduction des principaux essais publiés par Max Weber dans sa Wissenschaftslehre, précédée d'une longue préface et de notes abondantes. M. Freund a exposé clairement ce qu'il avait voulu faire, pourquoi il n'avait pas suggéré d'interprétation générale de la pensée de Max Weber et s'était borné à résumer ceux des essais de la Wissenschaftslehre qu'il n'avait pas traduits. Il a également indiqué la méthode qu'il avait adoptée dans la traduction.

M. Ricœur, rapporteur, et M. Grappin ont tous deux rendu hommage au labeur de M. Freund, ils ont tous deux souligné la difficulté extrême que présente la traduction en français des textes de Weber, ils ont reconnu les grands services que rendrait ce travail et l'intérêt des notes dues au traducteur.

La discussion a porté soit sur la pensée ou le style de Max Weber, soit sur le choix d'un équivalent pour tel ou tel concept wébérien. Il a été souligné maintes fois que la traduction, à force de volonté d'exactitude, est souvent lourde et parfois presque incompréhensible. Cependant, le philosophe aussi bien que le germaniste ont avoué qu'ils n'apercevaient pas toujours de bonne solution. Des germanismes, ici et là, pourraient en tout cas, être éliminés.

M. Freund a ensuite exposé, brièvement et clairement, sa thèse principale, sa conception de l'essence du politique, les étapes de l'analyse, le donné (la société), les trois présupposés (commandement-obéissance, public-privé, ami-ennemi) et la finalité (concorde intérieure, sécurité).

Le rapporteur a rendu hommage tout d'abord à la fois à la personne et à l'œuvre de M. Freund, aussi courageux dans sa pensée qu'il le fût, il y a plus de vingt ans, dans la Résistance. La thèse principale est un livre considérable, authentiquement philosophique, où les problèmes fondamentaux de la politique sont vigoureusement traités.

Le rapporteur formule d'abord deux critiques, d'ordre quasi technique : l'absence d'un index, indispensable en un

livre aussi volumineux, et la longueur peut-être excessive du livre, qui tient au fait que M. Freund ne s'est pas contenté de l'analyse de l'essence du politique, mais qu'il s'est laissé entrainer à des analyses ou illustrations qui enrichissent peut-être la thèse mais qui détournent le lecteur de la ligne principale de l'argumentation.

Le rapporteur pose ensuite les questions qui lui paraissent décisives par rapport au sujet : 1) puisque M. Freund veut faire une science de la politique, que toute politique concrète est, à ses yeux, idéologique et polémique, comment établit-il le caractère non idéologique de sa propre démarche?

2) L'essence du politique, à la différence de l'essence de la religion ou de la science ou de l'art, ne comporte pas de normativité essentielle. Ami-ennemi ne s'opposent pas comme vrai et faux, puisque précisément M. Freund veut légitimer l'ennemi et, de ce fait, la lutte.

3) Dans ces conditions, était-il possible de traiter de l'essence du politique abstraction faite de la signification, c'est-à-dire de la relation avec les autres essences? Faute de la dialectique entre politique et morale, la pensée de M. Freund risque d'être interprétée comme une version nouvelle de la pensée machiavélienne.

4) M. Freund s'est donné, pour ainsi dire, par hypothèse le polythéisme wébérien des valeurs, ce qui implique que lutte et violence soient liées à l'essence du politique.

5) L'opinion comme résultat de la dialectique du public et du privé paraît assez artificielle.

M. Hyppolite félicite, lui aussi, chaleureusement M. Freund de l'achèvement de son travail, il lui exprime sa sympathie et son estime. Il centre ses remarques critiques autour de la théorie des essences. M. Freund lui paraît très dogmatique et confondre souvent des procédés d'exposition commodes avec des distinctions essentielles.

M. Polin joint ses éloges à ceux de ses collègues et reconnaît le caractère monumental de ce livre, forteresse hérissée de défenses. Il procède à trois sortes de critiques : 1) les une portent sur les interprétations suggérées par M. Freund de la pensée des philosophes classiques (Aristote, Locke, Rousseau); 2) les autres portent sur les relations

entre les présupposés. La distinction rigide des présupposés a des conséquences curieuses en ce qui concerne l'ordre dans lequel les différents sujets sont traités; 3) la séparation rigoureuse entre le politique et les autres essences aboutit à des conséquences fâcheuses sur certains points, par exemple, la théorie de l'obéissance, les limites de l'obéissance, le droit naturel, etc. En fait, M. Freund n'a pas seulement analysé la notion de politique, il a présenté une philosophie de la politique, mais, de ce fait même, cette philosophie est incomplète et risque d'être, à son tour, idéologique.

M. Freund a répondu simplement, avec modestie, aux observations qui lui ont été présentées. Il a fait la meilleure impression sur le jury, qui lui a accordé la mention très honorable à l'unanimité et qui l'a, à titre privé, félicité.